

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Educação**  
**Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social**

Elvina Perpétua Ramos Almeida

**LETRAMENTOS EM ESCRITAS DE FÉ: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa**

Belo Horizonte  
2021

Elvina Perpétua Ramos Almeida

**LETRAMENTOS EM ESCRITAS DE FÉ: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – FAE/UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação e Linguagem

Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Alves da Silva Frade

Belo Horizonte  
2021

A4471  
T Almeida, Elvina Perpétua Ramos, 1960-  
Letramentos em escritas de fé [manuscrito] : as cartas dos devotos do  
Bom Jesus da Lapa / Elvina Perpétua Ramos Almeida. - Belo Horizonte,  
2021.  
222 f. : enc, il., color.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Educação.  
Orientadora: Isabel Cristina Alves da Silva Frade.  
Bibliografia: f. 211-220.  
Apêndices: f. 221-222.

1. Educação -- Teses. 2. Escrita -- Aspectos sociais -- Teses.  
3. Letramento -- Teses. 4. Cartas -- Aspectos religiosos -- Teses. 5. Redação  
de cartas -- Aspectos religiosos -- Teses. 6. Redação de cartas -- Aspectos  
sociais -- Teses. 7. Igreja e educação -- Teses. 8. Catolicismo -- Teses.  
9. Cristianismo e cultura -- Teses. 10. Bahia -- Educação -- Teses. 11. Bom  
Jesus da Lapa (BA) -- Teses.

I. Título. II. Frade, Isabel Cristina Alves da Silva, 1957-.  
III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 302.2244

**Catlogação da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)**  
Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
POS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL  
**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**Letramentos em escritas de fé: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa**

Aprovada em 26 de maio de 2021, pela banca constituída pelos membros:

**ELVINA PERPETUA RAMOS ALMEIDA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL

Prof(a). Isabel Cristina Alves da Silva Frade  
UFMG

Prof(a). Ana Maria de Oliveira Galvão - Orientador  
UFMG

Prof(a). Maria Lucia Castanheira  
UFMG

Prof(a). Keu Apoema  
UFSB

Prof(a). Ana Beatriz Barbosa de Souza  
Oxford Brookes University

Belo Horizonte, 30 de novembro de 2021.

Professora Dra. Rosimar de Fátima Oliveira  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação:  
Conhecimento e Inclusão Social - FAE/UFMG



Documento assinado eletronicamente por **Rosimar de Fatima Oliveira, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 03/12/2021, às 08:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site  
[https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?)



[acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](#), informando o código verificador **1117720** e o código CRC **B4B63CE1**.

---

Referência: Processo nº 23072.261809/2021-09

SEI nº 1117720

## **Agradecimentos**

Minha alegria ao finalizar esta tese é pelo significado de conclusão de mais uma etapa em minha vida; é também por saber que, para chegar até aqui, contei com apoio, incentivo e colaboração de diversas formas! GRATIDÃO: é o que devo dizer às pessoas e instituições que viabilizaram a consecução da pesquisa e tudo que vivenciei ao longo destes quatro anos. Assim, agradeço a Deus, pela vida, pela família e pela oportunidade da qualificação profissional.

Minha gratidão à Professora Isabel Frade, por ter me acolhido como sua orientanda. Agradeço imensamente pelas orientações, por todo apoio e carinho, por sua alegria e o otimismo de sempre!

Agradeço às professoras Ana Maria Galvão, Edivânia Gomes da Silva e Ana Souza, que com tanto cuidado leram a versão preliminar deste trabalho e, com suas sugestões seguras, no exame de qualificação, possibilitaram o aperfeiçoamento desta pesquisa.

Agradeço às professoras Ana Souza, Keu Apoema, Ana Maria Galvão, Maria Lúcia Castanheira, Joseni Pereira Reis e ao professor Gilcinei Teodoro Carvalho, por terem aceitado participar da banca de defesa. Obrigada pela leitura e pela oportunidade de interlocução a respeito do trabalho.

Agradeço ao Santuário Bom Jesus da Lapa, ao Padre Devaldo Menêz e ao Padre João Batista Alves do Nascimento, que gentilmente me permitiram os acessos para a realização da pesquisa. Agradeço também à Irmã Neusa Maria Batista, por sua generosa contribuição. Sou extremamente grata aos romeiros que me concederam entrevistas e aos autores das cartas.

Agradeço à Coordenação do Dinter – UFMG/UNEB, professoras Carmem Lúcia Eiterer e Ana Maria Galvão, e a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da FaE-UFMG, que compartilharam conosco esta caminhada. Obrigada pelo crescimento pessoal e profissional a mim proporcionado. Em nome de Juanice, agradeço a todos os funcionários do referido Programa, sempre solícitos e dispostos a ajudar.

Agradeço ao suporte institucional da Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação da Universidade do Estado da Bahia, pela concessão da Bolsa PAC-DT/UNEB, e aos colegas, servidores e funcionários do Campus XVII da UNEB, meu local de trabalho, sobretudo ao Colegiado de Pedagogia, pela dispensa das atividades de docência para que pudesse me dedicar ao curso.

Agradeço aos colegas do Dinter, Angelita, Édna, Fátima, Fausta, Giane, Ginaldo, Gildelson, Jorge, Kleide, Sebastião e Zélia. Caminhamos juntos de formas diferentes e soubemos resistir aos desafios com confiança no ideal de educação transformadora. À Sônia Oliveira Reis, meus agradecimentos especiais, por sua dedicação e por seu compromisso com a educação e com a qualificação profissional.

Agradeço aos membros do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Cultura Escrita da FaE-UFMG, na atualidade coordenado pelas professoras Mônica Yumi e Juliana Ferreira, um espaço de discussões e aprendizados que muito contribuíram para este trabalho.

A todos os meus familiares que torceram por mim e contribuíram de algum modo para que o percurso fosse também leve e agradável, em tempos tão difíceis! A todos vocês, obrigada!

“Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas.”

(João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas, 1985 [1956]).



## Resumo

O trabalho buscou investigar o que as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus da Lapa, como práticas de letramento, evidenciam em seus discursos, considerando os aspectos culturais, sociais e históricos que envolvem esses registros escritos. O estudo se deu em diálogo com diversos campos de estudo, como cultura e religiosidade, letramento, cultura escrita e perspectivas discursivas para a análise do gênero. O Santuário Bom Jesus, local da pesquisa de campo, localizado na cidade de Bom Jesus da Lapa, região centro-oeste da Bahia, é consagrado como lugar de romarias desde o final do século XVII e, em seu interior, reúne exemplares das diferentes categorias de objetos votivos, entre eles, as cartas, as quais categorizamos como carta votiva (pedido), carta ex-votiva (agradecimento) e carta votiva e ex-votiva (pedido e agradecimento). O eixo central das discussões desta pesquisa se situa na noção de letramento como prática social, na compreensão da cultura escrita como lugar de produção e atribuição de significados simbólicos e de práticas materiais, na interface com as noções de gênero e de práticas discursivas. Foi adotada uma metodologia fundada no paradigma qualitativo, tendo como fundamento os princípios da etnografia. Os instrumentos utilizados para a coleta dos dados empíricos foram: a) a observação participante, com registros em diário de campo, fotografias e filmagens; b) entrevistas semiestruturadas, e; c) análise documental. Para as análises, foram selecionadas 100 (cem) cartas, de um acervo de 250, que constituem o corpus da pesquisa. As cartas foram analisadas a partir de categorias como: temáticas mais recorrentes, formas como os/as autores/as das cartas revelam suas trajetórias nos âmbitos social, cultural e histórico; estratégias discursivas usadas para alcançar suas intencionalidades; práticas culturais (rituais, gêneros orais) que fazem parte dos atos de entrega; sentidos e significados atribuídos às cartas pelos/as autores/as e pelo Santuário; assim como os modos de conservação, maneiras de seleção, de exposição e o destino dado às cartas. No âmbito cultural específico e situado, foi necessária uma compreensão ampla do ambiente, espaços, rituais, imagens, objetos e gestos que fazem parte das práticas no Santuário, compreendido como um espaço simbólico, social, cultural e, principalmente, sagrado de devoção ao Bom Jesus, associado aos milagres e expressões de fé dos fiéis que o cultuam. As análises proporcionaram uma percepção da carta como um gênero híbrido, marcado por registros típicos da oralidade. Um mapeamento dos textos devocionais mostrou que há um maior número de cartas ex-votivas, e os agradecimentos se deram em grande parte pela cura de doenças. Além disso, em sua maioria, as cartas têm autoria feminina, com identificação do nome de quem escreve, predominantemente em primeira pessoa do singular. Entre os temas mais recorrentes, foram categorizados para as análises: saúde, vícios ligados à dependência química, trabalho, estudos e relações familiares. As análises permitem afirmar que nas cartas há uma interface com os textos que compõem os rituais da igreja, como repetição de comportamentos; o contexto do Santuário e suas simbologias, como dispositivos da fé, são fundamentais para a produção dessas escritas; o gênero realça os sujeitos/autores inseridos discursivamente no espaço religioso, coloca em evidência as condições históricas e sociais humanas e constitui-se como veículo de informações relevantes da realidade atual. Entre as particularidades discursivas das cartas votivas e ex-votivas, está o fato de seu/sua autor/a dirigir-se a um interlocutor que não pertence a essa esfera terrestre, implicando, portanto, uma experiência transcendental. Dessa forma, sua escrita constitui-se como uma forma de tentar materializar o imaterial.

**Palavras-chave:** Letramento religioso. Cultura escrita. Catolicismo popular. Carta votiva e ex-votiva. Santuário Bom Jesus da Lapa.

## Abstract

This work aimed to research what votive and *ex-voto* letters of *Santuário Bom Jesus da Lapa*, seen as literacy practices, portray in their discourses, considering the cultural, social and historic aspects around these written records. The study dialogues with several fields of study, such as culture and religiousness, literacy, written culture, and discursive perspectives to genre analysis. *Santuário Bom Jesus*, the space of field research, in the city of *Bom Jesus da Lapa*, center-west region of Bahia, Brazil, is a place of pilgrimage since the end of the 17th century. It holds examples of different types of votive objects, among them letters which we categorized as votive (wish), *ex-voto* (acknowledgement), and votive and *ex-voto* letter (wish and acknowledgement). The central axis of this research is the notion of literacy as a social practice, understanding written culture as a place to produce and attribute symbolic meanings and material practices, in the interface with genre notions and discursive practices. We adopted a methodology founded on the qualitative paradigm, based on ethnography principles. The instruments used to collect empirical data were: a) participant observation, with field notes, photos, and video recordings; b) semi-structured interviews, and; c) document analysis. We selected 100 letters, out of 250, to be analyzed, comprising our research corpus. We analyzed the letters based on categories, such as: most recurrent themes, how authors portray their trajectories on social, cultural, and historical frameworks; discursive strategies used to reach their intentions; cultural practices (rituals, oral genres) that are part of the delivery processes; senses and meanings granted to the letters by the authors and the *Santuário*; as well as the way to safekeep them, select, exhibit, and what is done with the letters. Regarding the specific and situated cultural scope, we needed to broadly understand the environment, the spaces, rituals, images, objects, and gestures that are a part of the practices in the *Santuário*, understood as a symbolic, social, cultural space and, above all, a sacred place devoted to Jesus, associated with miracles and expressions of believers' faith. The analysis allowed us to perceive the letter as a hybrid genre, marked by typical elements of orality. A mapping of the devotional texts have shown that there is a greater amount of *ex-voto* letters, mainly thanking the cure of diseases. Besides this, women, identified by the authors' names, wrote, in first person, most of them. Among the most recurrent themes are: health, chemical addiction, work, study, and family relationships. The analysis allowed us to affirm that the letters portray an interface with the texts that constitute Church rituals, such as repetition of behaviors; the context of the *Santuário* and its symbols, as dispositives of faith, are key to the production of these writings. The genre highlights the subjects/authors discursively inserted in the religious space, stresses human historic and social conditions, and establishes itself as a way to disseminate information on current reality. Among the discursive particularities of votive and *ex-voto* letters is that authors address an interlocutor that is not on the terrestrial sphere, therefore implying a transcendental experience. Thus, writing establishes itself as a way to materialize the immaterial.

**Keywords:** Religious literacy. Written culture. Popular Catholicism. Votive and *ex-voto* letter; *Santuário Bom Jesus da Lapa*.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Mapa do Município de Bom Jesus da Lapa.....	21
<b>Figura 2</b> – Vista do morro da Lapa.....	99
<b>Figura 3</b> – Esplanada do Santuário Bom Jesus.....	101
<b>Figura 4</b> – Esculturas na frente do Santuário Bom Jesus (apóstolos André, Pedro, João Evangelista e Thiago Maior) .....	103
<b>Figura 5</b> – Esculturas ao lado direito da Esplanada do Santuário Bom Jesus (apóstolos Mateus, Tomé, Tiago Menor e Judas Tadeu) .....	106
<b>Figura 6</b> – Escultura de Francisco de Mendonça Mar, o Pe. Francisco da Soledade.....	109
<b>Figura 7</b> – Entrada da Gruta do Santuário Bom Jesus da Lapa.....	110
<b>Figura 8</b> – Gruta Nossa Senhora Aparecida.....	112
<b>Figura 9</b> – Altares Senhor dos Passos e Nossa Senhora da Piedade.....	113
<b>Figura 10</b> – Altar principal do Santuário Bom Jesus.....	117
<b>Figura 11</b> – Gruta Nossa Senhora da Soledade.....	120
<b>Figura 12</b> – Imagem de Nossa Senhora da Soledade.....	123
<b>Figura 13</b> – Sala das Promessas.....	125
<b>Figura 14</b> – Espaço indicado pela igreja para as cartas.....	128
<b>Figura 15</b> – Organização de objetos na Sala das Promessas.....	130
<b>Figura 16</b> – Exposição de objetos diversos na Sala das Promessas.....	131
<b>Figura 17</b> – Ex-voto capacete.....	132
<b>Figura 18</b> – Papéis com nomes inseridos nas pedras na entrada da Sala das Promessas.....	143
<b>Figura 19</b> – Carta n. 71 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	146
<b>Figura 20</b> – Carta ao Bom Jesus.....	149
<b>Figura 21</b> – Carta n. 93 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	155
<b>Figura 22</b> – Carta n. 51 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	171
<b>Figura 23</b> – Carta n. 95 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	173
<b>Figura 24</b> – Carta n. 36 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	176
<b>Figura 25</b> – Carta n. 44 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	178
<b>Figura 26</b> – Carta n. 15 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	181
<b>Figura 27</b> – Carta n. 77 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	184
<b>Figura 28</b> – Carta n. 12 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	185
<b>Figura 29</b> – Carta n. 04 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	187
<b>Figura 30</b> – Carta n. 39 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	189

<b>Figura 31</b> – Carta n. 38 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	191
<b>Figura 32</b> – Carta n. 85 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	194
<b>Figura 33</b> – Carta n. 96 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	197
<b>Figura 34</b> – Carta n. 33 do <i>corpus</i> de pesquisa.....	200

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Identificando o gênero discursivo.....	150
<b>Tabela 2</b> – Procedência das cartas.....	151
<b>Tabela 3</b> – A autoria das cartas.....	152
<b>Tabela 4</b> – A pessoa gramatical assumida pelo autor.....	153
<b>Tabela 5</b> – Perfil (masculino/feminino) de quem escreve as cartas.....	155
<b>Tabela 6</b> – Autoria da carta nas diferentes fases da vida.....	157
<b>Tabela 7</b> – Indicação de Data.....	158
<b>Tabela 8</b> – Forma de entrega da carta no Santuário.....	159
<b>Tabela 9</b> – Forma de inscrição/apresentação gráfica da carta.....	160
<b>Tabela 10</b> – Formas de escrever ao sagrado.....	162

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

<b>BDTD</b>	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações
<b>CAPES</b>	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>CEP</b>	Comitê de Ética em Pesquisa
<b>CSSR</b>	Congregação do Santíssimo Redentor
<b>NEL</b>	Novos Estudos do Letramento
<b>OAB</b>	Ordem dos Advogados do Brasil
<b>TCLE</b>	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
<b>UNEB</b>	Universidade do Estado da Bahia

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>1.1 Definindo o objeto de pesquisa.....</b>	<b>16</b>
<b>1.2 Espaço e sujeitos.....</b>	<b>20</b>
1.2.1 <i>O contexto do estudo.....</i>	20
1.2.2 <i>Os sujeitos.....</i>	26
<b>1.3 Composição do <i>corpus</i>.....</b>	<b>27</b>
<b>1.4 O que nos mostram outros estudos que dialogam com a temática da pesquisa.....</b>	<b>27</b>
<b>1.5 O percurso metodológico da pesquisa.....</b>	<b>32</b>
<b>1.6 Procedimentos de coleta de dados empíricos.....</b>	<b>35</b>
1.6.1 <i>A observação participante.....</i>	37
1.6.2 <i>Os documentos.....</i>	40
1.6.3 <i>As entrevistas.....</i>	43
<b>1.7 A análise dos dados etnográficos.....</b>	<b>44</b>
<b>1.8 A estruturação do trabalho.....</b>	<b>47</b>
<b>2 PARA ALÉM DAS CARTAS DOS DEVOTOS: LETRAMENTO E RELIGIOSIDADE COMO PRÁTICAS SOCIAIS E CULTURAIS.....</b>	<b>49</b>
<b>2.1 A religiosidade como prática social e cultural.....</b>	<b>50</b>
2.1.1 <i>Uma história da devoção ao Bom Jesus da Lapa.....</i>	50
2.1.2 <i>O espaço impulsionado pelo sagrado e por simbologias.....</i>	56
2.1.3 <i>Uma leitura do catolicismo brasileiro para entender a devoção.....</i>	62
2.1.4 <i>Experiências com o sagrado: votos e ex-votos.....</i>	67
<b>2.2 O letramento como prática social e cultural na sua relação com a religiosidade.....</b>	<b>72</b>
2.2.1 <i>Letramento: uma visão geral.....</i>	72
2.2.2 <i>Eventos de letramento e práticas de letramento.....</i>	80
2.2.3 <i>O letramento religioso.....</i>	82
<b>2.3 O gênero discursivo carta.....</b>	<b>87</b>
2.3.1 <i>Algumas considerações sobre a tradição epistolar.....</i>	87
2.3.2 <i>A carta: um gênero híbrido.....</i>	90

<b>3 ESPAÇO, AMBIÊNCIA E GESTOS QUE SE ENTRELAÇAM NAS PRÁTICAS VOTIVAS.....</b>	<b>94</b>
<b>3.1 Uma aproximação com a experiência de ser devoto.....</b>	<b>95</b>
<b>3.2 O morro da Gruta do Bom Jesus e seu entorno.....</b>	<b>98</b>
<b>3.3 A Esplanada do Santuário Bom Jesus.....</b>	<b>100</b>
<b>3.4 O monge da gruta na Esplanada do Santuário e a devoção ao Bom Jesus.....</b>	<b>108</b>
<b>3.5 A Gruta do Bom Jesus da Lapa: espaço de recepção dos romeiros.....</b>	<b>109</b>
<b>3.6 A Gruta Nossa Senhora da Soledade.....</b>	<b>120</b>
<b>3.7 A Sala das Promessas: espaços, iconografias, gestos e escritas.....</b>	<b>125</b>
<b>4 AS CARTAS VOTIVAS E EX-VOTIVAS DO SANTUÁRIO BOM JESUS: ASPECTOS CULTURAIS, SOCIAIS E HISTÓRICOS.....</b>	<b>134</b>
<b>4.1 Os sentidos das cartas para os fiéis e os processos de sua seleção e exposição.....</b>	<b>135</b>
<b>4.2 Mapeando as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus da Lapa.....</b>	<b>148</b>
<b>5 AS CARTAS DOS DEVOTOS DO BOM JESUS DA LAPA: O QUE DIZEM E COMO DIZEM.....</b>	<b>167</b>
<b>5.1 Enfermidade e cura do corpo nos relatos das cartas.....</b>	<b>170</b>
<b>5.2 As cartas sobre vícios: cura da dependência química.....</b>	<b>183</b>
<b>5.3 As cartas relacionadas a estudos.....</b>	<b>186</b>
<b>5.4 As cartas relacionadas ao âmbito da família.....</b>	<b>190</b>
<b>5.5 As cartas relacionadas a emprego.....</b>	<b>198</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>202</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>211</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>221</b>
<b>APÊNDICE A – Roteiro de entrevista com responsável pelas cartas no Santuário....</b>	<b>221</b>
<b>APÊNDICE B – Roteiro de entrevista com romeiros.....</b>	<b>222</b>



# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 Definindo o objeto de pesquisa

### TESTEMUNHO DE FÉ

EU MJ, tENHO UM NEtO Marcos Aurélio QUE QUANDO TiNHa 6º aNO DE ViDa ELE FiCOU DOENTE SENTiNDO Muita DOr DE Cabeça, ANDEi por São paulo, ILHÉUS E JEQUIÉ, NENHUM MÉDICO DESCObrio O QUE SÉria, UM Dia ESTava com ELE iNterNaDO EM ILHÉUS ELE CHOrava MUitO de DOr, toDos OS COLEGUiNHAS QUE ESTava Lá briNCaVa MáS ELE Não pODia briNcar.

ENTão DECiDir FaZEr MEU PEDiDO ao BOM JESUS, COLOQUEi MEUS JOELHOS NO CHãO E pEDir QUE SE ELE TiVESSE ALta E MELHOrACE ãos 18 aNOS iria trajaDo DE SaNtO ANtÔNio Para BOM JESUS Da Lapa, E SÓ Tiraria SUa roupa NO Altar.

A Graça FOi reCebiDa NO tErCEiro Dia INterNado, E HoJE ELE ESTá COM 31 aNOS, CaSaDO E pai DE UM FiLHO LiNDO E COMPaNHIEiro DE UMA ESPOSa MaraViLHOsa. AGraDEÇO ao BOM JESUS a Graça recebiDa E SOU MUito FELiZ.

ObriGaDO BOM JESUS!!! (Carta n. 63 – Santuário Bom Jesus da Lapa, BA).

A carta da Sra. MJ ao Bom Jesus da Lapa traz uma narrativa de agradecimento. Seu neto Marcos Aurélio, quando tinha 6 anos de idade, ficou doente, sentindo muita dor de cabeça. Com isso, ela “andou” por São Paulo, Ilhéus e Jequié, e nenhum médico descobriu o que seria. Um dia, internado em Ilhéus, ele chorava muito de dor, então, a avó decidiu fazer um pedido ao Bom Jesus: “*coloquei meus joelhos no chão e pedir que se ele tivesse alta e melhorasse, ãos 18 anos iria trajado de Santo Antônio para Bom Jesus da Lapa e só tiraria sua roupa no altar*”. A graça foi recebida no terceiro dia de internação, por isso, “*agradeço ao Bom Jesus a graça recebida e sou muito feliz. Obrigado Bom Jesus!!!*” (Carta n. 63)<sup>1</sup>.

Essa breve narrativa revela o objeto desta pesquisa: as cartas de devotos do Santuário Bom Jesus da Lapa – um importante centro de romaria do Brasil – situado no município de Bom Jesus da Lapa, Bahia. A igreja da Lapa, como é conhecida, reúne exemplares das diferentes categorias votivas e ex-votivas, a exemplo da carta acima. No referido texto, alguns elementos significativos podem ser realçados para uma compreensão da prática devocional: a crença em um poder sobrenatural, o pedido ao sagrado pautado no compromisso de cumprir

<sup>1</sup> Na digitação de todas as cartas que compõem o *corpus* desta pesquisa, foi conservado o modo como foram escritas originalmente, não havendo qualquer alteração de ordem ortográfica ou composicional. Em várias situações foram apresentadas as imagens das cartas com a transcrição do texto, para que o leitor tenha acesso a aspectos de sua materialidade gráfica.

uma promessa e, em relação à promessa, as performances<sup>2</sup> específicas de cada uma de suas etapas: o momento do pedido, o reconhecimento de que o pedido foi atendido e, posteriormente, o pagamento da obrigação, quando é preciso ir ao Santuário para agradecer de uma forma especial.

O estudo aqui empreendido é resultado da pesquisa de doutorado que se intitula *Letramentos em escritas de fé: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa*. A investigação teve como objetivo geral analisar cartas votivas e/ou ex-votivas que são depositadas no Santuário Bom Jesus da Lapa, como práticas de letramento, considerando que esses registros escritos são marcados por aspectos culturais, sociais e históricos. Segundo o *Dicionário de religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*, a expressão “ex-voto” quer dizer “em consequência de uma promessa”, isto é, as ofertas decorrem de um *voto* feito ao santo<sup>3</sup>, na tentativa do fiel de ser ouvido, e, quando atendido, ele oferece um *ex-voto* pela graça alcançada. Portanto, a entrega do *ex-voto* é um testemunho de fé na forma de uma oferenda em regozijo de alguma graça alcançada (VAN DER POEL, 2013).

A carta exposta acima serve como um exemplo de como se dá usualmente a prática votiva, que se inicia devido aos acontecimentos que alteram o cotidiano da devota, no caso, uma doença de seu neto. Diante de uma situação incerta, atitudes são tomadas e, por fim, “pede-se ao Santo a graça da alternativa desejada, prometendo-se em troca algum ato expressivo de reverência [...]. Devotos e Santos trocam favores entre si, os primeiros retribuindo em honrarias a proteção que lhes é dada pelos segundos” (FERNANDES, 1982, p. 46). Desse modo, a carta pode revelar as concepções de mundo das pessoas, caracterizar modos de se relacionar com o sagrado, não diferente do que nos apresenta DaMatta (1986), em seu texto *Os caminhos para Deus*, em que compara as fronteiras entre o mundo em que vivemos e o outro mundo:

O modo de comunicação com o além e seus habitantes, assim, é formalizado e suplicante. Feito de preces, rezas e discursos onde se acentuam a cândida sinceridade, a honesta súplica, a nobre humildade e, naturalmente, a formidável promessa de renunciar ao mundo, com suas pompas e honras (DAMATTA, 1986, p. 73).

---

<sup>2</sup> Paul Zumthor (2010), em sua obra *Introdução à Poesia Oral*, auxilia nossa compreensão de *performance* como um acontecimento social marcado por propriedades particulares, que podem ser descritas, interpretadas e/ou compreendidas em relações de interação. Nesta tese, nossa compreensão se dá a partir de gestos, de determinados usos da linguagem, com foco na escrita em interação com a oralidade, no campo do letramento religioso.

<sup>3</sup> Segundo Croatto (2010), a palavra “santo” remete a uma excelência religiosa (a santidade), não sendo mais que uma compreensão do “santo/sagrado” como participação do transcendente. A partir da raiz indo-europeia “*sag*”, “santo” e “sagrado” representam originariamente a mesma palavra.

Agradecer ou pedir ao sagrado por meio de cartas é uma forma solene de comunicação em que os devotos, por si mesmos, ou por mãos de outros, lançam-se socialmente utilizando as possibilidades e os poderes da materialidade da escrita. Não importa se a experiência com a escrita é vasta ou se é constituída apenas por breves noções, situando-se na experiência cotidiana e fazendo uso de registros expressivos que tem como base o oral, como no caso da carta citada em epígrafe nesta seção, na qual percebemos, em sua escrita, um uso de regras próprias de pontuação, por certo, com base nas pausas de fala de quem a escreveu. Também o uso de letras maiúsculas e minúsculas particulariza a carta acima em sua construção gramatical. O gênero em suas peculiaridades apresenta termos típicos do discurso religioso e é apropriado para tal finalidade, de modo que não podemos interpretar essa escrita fora do quadro subjetivo e da situação emocional que a carta representa, nem fora das práticas sociais situadas que lhe dão sentido. Sua forma de organização e constituição – desde a produção até a exposição no Santuário – são marcas próprias da formalidade do gênero.

A partir do objetivo mencionado acima, formulamos o seguinte problema de pesquisa: o que as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus da Lapa, como práticas de letramento, evidenciam em seus discursos, considerando os aspectos culturais, sociais e históricos que envolvem esses registros escritos? Por conseguinte, o objeto de pesquisa apresentado instigou-nos a formular as seguintes questões norteadoras: Quais as temáticas mais recorrentes nas cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus? De que forma os/as autores/as das cartas revelam suas trajetórias nos âmbitos social, cultural e histórico? De que forma as estratégias discursivas são usadas pelos/as autores/as das cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus, em relação à linguagem, para alcançar suas intencionalidades<sup>4</sup>? Quais práticas culturais (rituais, gêneros orais) fazem parte da entrega das cartas no Santuário Bom Jesus? Que sentidos e significados são atribuídos às cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus pelos/as autores/as e pelo Santuário, considerando a interface linguagem e cultura? Quais são os modos de conservação, maneiras de seleção, de exposição e qual é o destino dado às cartas votivas e ex-votivas?

O tema da pesquisa situa-se na interseção entre educação e religião e compreende as áreas de cultura escrita, letramento e catolicismo popular. Sem a pretensão de esgotar a temática, consideramos uma heterogeneidade de simbologias, de práticas e rituais, envolvendo devoção, promessas e milagres; além disso, importa-nos também a história do

---

<sup>4</sup> A intencionalidade, segundo Beaugrade e Dressler (*apud* KOCH, 2001, p. 18), “abrange todas as maneiras como os sujeitos usam textos para perseguir e realizar seus objetivos”. Portanto, diz respeito à intenção do emissor, no caso das cartas votivas e ex-votivas, aos pedidos e agradecimentos, respectivamente.

Santuário, que remonta ao século XVII, levando em conta seu contexto e significado para os devotos. Nesse rico e estimulante universo investigativo, nosso ponto de partida são as cartas votivas e/ou ex-votivas; o processo de produção da pesquisa constituiu-se em um movimento de pensar sobre a escrita na sua confluência com o catolicismo popular, a partir das cartas dos fiéis. As cartas foram o material empírico de entrada na pesquisa, de modo que o gênero epistolar ganha centralidade na análise discursiva, mas, a partir de uma concepção de letramento como prática situada e de linguagem como processo amplo de interlocução, também ganharam destaque os aspectos culturais e sociais que configuram, determinam e conformam os atos de produção e recepção, como o ambiente, os rituais de entrega e atos de fé que as circundam e agregam a elas novos significados.

Como moradora de Bom Jesus da Lapa, há 33 anos, faz parte da minha<sup>5</sup> história o movimento dos peregrinos<sup>6</sup> em romaria a esse santuário. Residindo próximo da gruta<sup>7</sup> e no município que recebe as romarias, é possível perceber a grande repercussão dos eventos religiosos do catolicismo na região. São relações marcantes que se consolidaram em mim e que solidificam sentimentos positivos em relação ao outro e às suas experiências religiosas. Assim, o interesse temático desta tese nasceu das percepções cotidianas desses elementos marcantes das práticas religiosas na comunidade onde vivo e atuo como professora da área de Língua Portuguesa, no curso de Pedagogia do Campus XVII, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), desde o ano de 2001.

No mestrado, realizei pesquisa com foco no letramento como objeto de estudo, para compreender sobre identidade étnica no Quilombo de Araçá-Cariacá (ALMEIDA, 2010). Desde a finalização do mestrado, em 2010, quando a Comunidade Quilombola de Araçá-Cariacá se envolveu nos preparativos para a II Romaria Quilombola em Bom Jesus da Lapa<sup>8</sup>, ocorreu-me um interesse pelas cartas votivas e ex-votivas. Foi realizado contato com representante do Santuário Bom Jesus para informações sobre o acervo em um período específico, com pretensão de pesquisa. Entretanto, a partir desse contato, percebi a efemeridade atribuída a esse gênero, pois, como os objetos chegam em grande quantidade, o

---

<sup>5</sup> Optamos, ao longo deste trabalho, por fazer uso da primeira pessoa do plural, por entender que a pesquisa é resultado de uma produção coletiva. Entretanto, em alguns momentos, será utilizada a primeira pessoa do singular, quando fizermos referência a determinados aspectos inseridos na dimensão pessoal da autora.

<sup>6</sup> Peregrino e romeiro, bem como peregrinação e romaria, no presente trabalho, são termos utilizados de maneira equivalente.

<sup>7</sup> A expressão “gruta” é utilizada pelo fato de o templo religioso católico onde foi realizada a pesquisa se situar em uma gruta, como veremos ao longo da tese.

<sup>8</sup> Divulgação da II Romaria Quilombola no site: <https://oq.fw2web.com.br/2010/06/11/ii-romaria-quilombola-em-bom-jesus-da-lapa/>. Acesso em 20 abr. 2021.

espaço onde são abrigados esses textos escritos está em constante atualização, portanto, eles são regularmente substituídos.

Assim, propus no doutorado o estudo das cartas do Santuário Bom Jesus e decidi analisar um *corpus* possível de ter em mãos, dando, com isso, continuidade à proposta anterior, de estudar o letramento em um contexto da vida cotidiana, no caso, em uma instância religiosa. Nestes fragmentos da minha história está implícita uma formação familiar católica da qual sou proveniente, durante minha infância e juventude na cidade mineira de Espinosa. Entretanto, na atualidade, como espírita, considerando o *locus* da investigação etnográfica, ao atuar como pesquisadora, reconheço-me como uma observadora que participa, e não como uma participante que observa.

A carta, na qualidade de objeto votivo e/ou ex-votivo, engendra uma forma de interação particular e contempla um campo fértil de estudos, como será apresentado ao longo deste trabalho. Assim, considerando de forma mais abrangente os aspectos acadêmico e social, a pesquisa apresenta diferentes potencialidades: configura-se como oportunidade de aprofundar discussões e promover uma visibilidade desses discursos que parecem silenciosos; possibilita uma ampliação de estudos sobre o gênero carta, especificamente as cartas votivas e ex-votivas; é também uma possibilidade de compreender trajetórias e usos de linguagens que não são valorizadas pela sociedade; constitui-se como uma forma de colaborar para discussões no sentido de considerar culturas, trajetórias de indivíduos e as interfaces com os usos da escrita; e, por fim, pode contribuir para a ampliação de reflexões sobre letramento não escolar, esfera ainda pouco estudada. De forma mais ampla, a pesquisa considera as culturas do escrito na sua heterogeneidade e as escritas cotidianas de grupos pouco estudados. Os sujeitos e o espaço da pesquisa são aspectos centrais para os estudos da cultura escrita e do letramento, como veremos no próximo item.

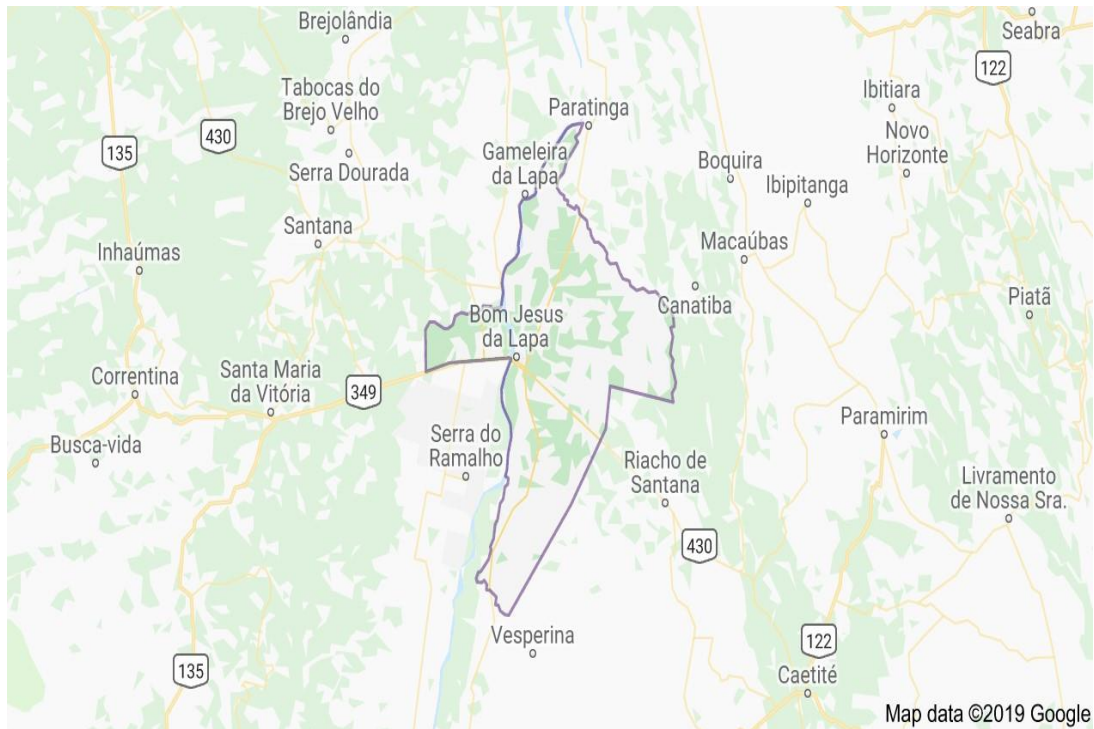
## **1.2 Espaço e sujeitos**

### *1.2.1 O contexto do estudo*

A pesquisa foi realizada em Bom Jesus da Lapa, município localizado na região centro-oeste do estado da Bahia, Zona Fisiográfica do Médio São Francisco, com território totalmente abrangido pelo polígono das secas. Situado a uma distância de 796 quilômetros a oeste da capital estadual, Salvador, e 675 quilômetros a leste da capital federal, com

população estimada, em 2020, de 69.662 pessoas (BRASIL, [2021a]). O mapa a seguir (Figura 1) mostra a representação geográfica do referido município.

**Figura 1** – Mapa do Município de Bom Jesus da Lapa



Fonte: Google Maps.<sup>9</sup>

Bom Jesus da Lapa limita-se com Paratinga, Riacho de Santana, Sítio do Mato e Serra do Ramalho. Em seu processo histórico, na constituição da identidade lapense, podemos considerar três elementos fundamentais que compõem seu cenário geográfico social e cultural: o rio São Francisco, a gruta e os quilombos; esses três elementos são os pilares que forneceram as bases da formação cultural, social e econômica local.

Na historiografia local, o rio São Francisco, em sua simbologia, pode ser entendido como “caminho”, fonte de relação e interação entre as pessoas<sup>10</sup>; a gruta, como um lugar de “proteção” e de abrigo de viajantes, inclusive gente que trafegava pelo rio. Esses dois espaços geográficos se destacam no cenário local, são fontes de inspiração e de simbolismos que se

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Bom+Jesus+da+Lapa/@-13.2820595,-43.8663031,9z>. Acesso em 20 abr. 2021.

<sup>10</sup> Em sua dissertação, *Viver por si, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no certam de Sima do Sam Francisco (1730-1790)*, Gabriela Nogueira (2011, p. 47) informa-nos que “o processo de interiorização nacional foi um procedimento adotado pela Coroa desde o princípio da colonização brasileira. O rio São Francisco despertou a atenção do Governo Geral que, desde meados do século XVI, organizou expedições para percorrê-lo. Em 1553, excursionou por esse trajeto uma expedição comandada por Francisco Bruzza Espinosa”.

manifestam nas mais variadas formas de expressão. O outro elemento são os quilombos<sup>11</sup>, que simbolizam a “liberdade”, por denunciarem sempre – desde o passado – as condições de opressão e a necessidade de romper com qualquer forma de discriminação.

Nossa pesquisa foi desenvolvida no Santuário Bom Jesus, localizado em um morro de pedras, logo avistado pelos que chegam a Bom Jesus da Lapa, vindos de diferentes localidades. A Gruta da Lapa é o ponto mais alto que se destaca na planície e, com seus quase cem metros de altura<sup>12</sup> e sua vista imponente, chama a atenção, de modo que os olhares dos visitantes, não só os de primeira viagem, convergem para essa beleza natural. Uma paisagem pitoresca que, por sua singularidade e o modo como se apresenta, tem sido representada em pinturas, fotografias, esculturas, músicas e literatura. Assim, esse espaço geográfico é reproduzido esteticamente por meio de diferentes linguagens, tanto em imagens quanto em textos – evidências de sensibilidades e emoções que são estimuladas em formas individuais de interpretação.

Logo na entrada de Bom Jesus da Lapa, na rotatória de acesso ao centro da cidade, o visitante se depara com uma capela ao ar livre conhecida como “O Cristo da Chegada” – uma escultura de Cristo crucificado de autoria do artista plástico baiano Mário Cravo. Percorrendo a cidade, é possível observar que denominações como “Bom Jesus” e “Gruta da Lapa” são nomes de diversos estabelecimentos comerciais, como loja, hotel, oficina, supermercado, posto de combustível, gráfica, clínica, bar, restaurante, além de rua, escola e emissora de rádio, entre outros, caracterizando uma influência direta da fé religiosa católica na dinâmica urbana e econômica da cidade em questão. É este o impacto do Santuário Bom Jesus, localizado no morro da Lapa, no perímetro urbano da sede municipal, à margem direita do Rio São Francisco.

Embora o município tenha se formado à margem do São Francisco, considerando também a relevância desse rio como uma fonte de vida das mais importantes não só para a região, como também para o Brasil, seu nome não conseguiu oferecer a mesma inspiração para denominar estabelecimentos do lugar, como opção de impacto nos negócios. Cabe destacar que o Velho Chico, como é conhecido popularmente, tem o nome de um dos mais influentes santos da Igreja Católica – São Francisco de Assis.

---

<sup>11</sup> Os indígenas, nesse processo de formação identitária, tiveram suas identidades silenciadas; prova disso é a falta de informação histórica sobre esse povo.

<sup>12</sup> Segundo dados do IBGE: No sertão baiano, na microrregião do Médio São Francisco, à sua margem direita, há um imponente e vistoso bloco de granito e calcário cheio de grutas e fendas estreitas. Com 93 metros de altura, 400 metros de largura e aproximadamente 1.000 metros de extensão. Fonte: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/bom-jesus-da-lapa/historico>. Acesso em 21 abr. 2021.

Para além do espaço sagrado<sup>13</sup> do Santuário, as manifestações religiosas expressam-se nas ruas em alvoradas, celebrações de procissões, entre outras, além do frequente efeito ruidoso causado por explosão de fogos de artifício, prática de alguns peregrinos como meio de anunciar momentos específicos da romaria – a chegada e a saída. Em Bom Jesus da Lapa, principalmente em períodos de maior fluxo de romeiros, mesmo os não adeptos do catolicismo são impelidos a vivenciar questões ligadas à fé, por estas se acharem incorporadas nos âmbitos cultural, social e econômico do lugar. De forma previsível, anualmente é estabelecida uma condição cíclica, e a cidade passa por alterações e adequações em diversos aspectos, afetando setores como de serviços, trânsito e até o calendário específico das escolas. O comércio também flui nesse ritmo, tendo sua informalidade ampliada, em pontos específicos, por arrumações provisórias de camelôs que vendem objetos religiosos ou não, além de barracas de comidas e bebidas. Desse modo, compreendemos que há uma dimensão profana diretamente ligada ao sagrado.

Em sua obra *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*, Steil (1996) distingue, já no título, o espaço sociocultural do Santuário Bom Jesus da Lapa, localizado no sertão da Bahia. O contexto específico – “das romarias” – deixa implícita a percepção de que são várias romarias, as quais se constituem incorporando compreensões e práticas diversas, de diferentes pessoas e grupos que expressam suas experiências religiosas. Assim, as romarias se estabelecem em múltiplos discursos e “oferecem um amplo repertório linguístico de signos, símbolos e ritos que os romeiros manipulam para lidar com as situações novas colocadas pela modernização” (STEIL, 1996, p. 59).

A prática da romaria, segundo Steil (1996), está particularmente ligada aos votos ou às promessas, como uma razão que mobiliza os romeiros de forma reiterada. Esse encontro com o sagrado é continuamente reinventado<sup>14</sup>, de forma a fortalecer as bases religiosas, a formação de valores e o enquadramento a determinadas formas de comportamento. É que a experiência da peregrinação possibilita ao romeiro adentrar em redes de sociabilidade e relações que o

---

<sup>13</sup> Mircea Eliade (1992 [1957]) propõe o termo “hierofania” para explicar o ato de manifestação do sagrado, esclarecendo que a experiência religiosa se diferencia da experiência profana no mundo. A sacralidade “revela” algo que se distingue, pela ideia religiosa visivelmente presente.

<sup>14</sup> Nesse sentido, as peregrinações e as práticas devocionais são compreendidas como possibilidade de reinvenção do cotidiano, em uma leitura do que Michel de Certeau (2008, p. 41) denomina de “maneiras de fazer”, que constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural”. Dessa forma, a noção aplica-se ao modo de cada um agir individualmente ou no grupo, muitas vezes subvertendo uma ordem estabelecida.



envolvem em diferentes práticas discursivas<sup>15</sup> de cunho religioso, seja para louvar, agradecer ou pedir ao sagrado. Para isso, ele utiliza orações, cânticos, diálogos, leituras, entre outras possibilidades – uma imersão nesses usos sociais da escrita suscita a percepção da romaria como uma prática complexa de letramentos.

Esses diversos letramentos constituem a ambiência do Santuário Bom Jesus, uma vez que estão envolvidos múltiplos campos sociais, simultâneos e convergentes nesse contexto de uso da escrita. A ação de expor cartas votivas e ex-votivas não só sofre influências dos letramentos por parte da igreja, como também significa uma forma de revelar os letramentos dos devotos. Como recursos capazes de propiciar um ambiente interativo e de divulgação da fé e da devoção, o Santuário utiliza meios de comunicação social tradicionais, como a Rádio Bom Jesus AM e a TV Bom Jesus, além da Gráfica e Editora Bom Jesus. Na atual conjuntura, a internet possibilita a utilização de novos espaços de mediação devocional.

É possível perceber, em analogia com romarias importantes no País, como Nossa Senhora Aparecida (SP), Divino Pai Eterno (GO), Senhor do Bonfim (BA) e Padre Cícero (CE), que o Santuário Bom Jesus vem cada vez mais investindo em sua estrutura para manter seus fiéis e congregar mais adeptos. Cada um desses centros de atração tem seu público específico e sua dinâmica própria, embora pareçam atuar em rede, com atividades apostólicas e objetivos similares – já que fazem parte da Congregação do Santíssimo Redentor<sup>16</sup>. Refletindo sociologicamente esse aspecto identitário, ressaltamos as ponderações de Teixeira (2005), segundo as quais o catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Sua reflexão tem em vista a diversidade que compõe o catolicismo e, para melhor esclarecer essa percepção religiosa fundamentada na fusão entre modernidade e tradição, foi citada a seguinte expressão de Pierre Sanchis: “há religiões demais nesta religião” (SANCHIS, 1992 *apud* TEIXEIRA, 2005, p. 16). Ainda segundo Teixeira (2005), os censos não conseguem captar essa plasticidade religiosa e, muito menos, a realidade do trânsito religioso ou da dupla ou tripla pertença religiosa.

---

<sup>15</sup> As práticas discursivas se dão por meio de textos. Essa reflexão fundamenta-se na noção bakhtiniana de gêneros discursivos compreendidos como enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, constituídos historicamente nas atividades humanas. Assim, conforme Bakhtin (2011 [1953], p. 266), “em cada campo existem e são empregados gêneros que correspondem às condições específicas de dado campo; é a esses gêneros que correspondem determinados estilos. Uma determinada função (científica, técnica, publicística, oficial, cotidiana) e determinadas condições de comunicação discursiva, específicas de cada campo, geram determinados gêneros, isto é, determinados tipos de enunciados estilísticos, temáticos e composicionais relativamente estáveis”.

<sup>16</sup> A Congregação do Santíssimo Redentor (Missionários Redentoristas) foi introduzida no Brasil no final do século XIX, quando a Santa Sé, com marcante influência, enviava as congregações religiosas como “agentes” religiosos que ofereciam “o modelo religioso” que deveria ser implantado (OLIVEIRA, 1985).

A fala que afirma que “*a romaria não é mais como antigamente*” (Nota de Campo, 28/09/2019), que ouvimos em uma reunião com coordenadores de romaria, enfatiza a expansão desse evento religioso e as mudanças percebidas nesse cenário. Se, antes, a maioria dos romeiros utilizava como transporte o caminhão pau de arara<sup>17</sup>, hoje, os peregrinos viajam mais de ônibus ou veículos particulares. As instalações físicas do Santuário também passaram por reformas, com alterações em alguns ambientes e na iluminação.

Embora tais reflexões não constituam o objeto principal deste estudo, essas questões o perpassam, e é pertinente identificar questões ideológicas que compõem o espaço religioso da pesquisa. Um aspecto que convém enfatizar é que os envolvidos com a peregrinação, de alguma forma, fazem parte de práticas e eventos de um letramento religioso, e até mesmo os que não dominam a escrita se inserem nessas práticas sociais. É que leitura e escrita são atividades humanas, sociais, culturais e ideológicas que estão muito além das habilidades específicas de ler e escrever, como será visto ao longo deste estudo etnográfico.

Sob esse viés, os objetos dos devotos que são expostos na Sala das Promessas e que sempre chamaram minha atenção, informam experiências de fé e de resistências. Como um pano de fundo, as informações testemunhais desses objetos estão atravessadas por sofrimentos humanos. Portanto, é na Sala das Promessas onde mais se potencializam os diversos discursos e linguagens dos devotos, simbolizados nos objetos votivos e ex-votivos que, em suas particularidades, mostram, de alguma forma, as suscetibilidades do ser humano neste mundo de carne e osso.

Quanto aos demais ambientes do templo sagrado, é possível dizer que são locais nos quais são potencializados os discursos e as linguagens que se voltam aos fiéis. Exemplo disso são os espaços das celebrações, com seus altares e adornos, como, por exemplo, os espaços projetados onde se situam os quadros e as imagens sagradas, ali representadas como figuras perfeitas, como modelos de virtudes. Há também os locais estratégicos onde são afixadas placas com avisos, indicações e orientações expostas pelo Santuário, entre outros. Todos esses ambientes inspiram ou conformam as práticas de entrega das cartas, alargando seus sentidos, como será apresentado em capítulos posteriores.

---

<sup>17</sup> É denominado pau de arara o caminhão que tem sua carroceria adaptada para servir de transporte de pessoas. São improvisados bancos de madeira em que os viajantes se acomodam sem conforto nem segurança. Esse tipo de transporte atualmente é proibido por lei, devido aos riscos que proporciona, mas ainda é utilizado.

### 1.2.2 Os sujeitos

Os sujeitos da pesquisa foram os autores de cartas votivas e/ou ex-votivas, a pessoa encarregada pelas cartas do Santuário Bom Jesus e alguns fiéis que concederam entrevistas. Os autores das cartas são os devotos que escrevem para pedir e/ou para agradecer, e muitos preferiram ficar anônimos ou pouco revelaram sobre suas identidades. Contudo, para uma visão mais ampliada sobre quem são as pessoas que escrevem cartas ao Bom Jesus, utilizamos, especificamente neste item, informações das 250 cartas que constituem o *corpus* da pesquisa, tendo em vista a necessidade de buscar mais subsídios. Assim, encontramos informações nas cartas que indicam certas características das identidades desses correspondentes, por exemplo, ligadas às profissões/atividades de lavrador, professor, vereador, manicure, corretor de imóveis, servidor em órgão (público ou privado), cuidador de doente e estudante. Muitos pedidos são relacionados à aquisição da casa própria, conquista de emprego e de benefícios (como Bolsa Família) – aspectos que também marcam identidades, evidenciando o que falta e o que faz falta na vida dessas pessoas.

Fizemos entrevista com a representante do Santuário, designada para a leitura das cartas dos devotos, a Irmã Neusa Maria Batista<sup>18</sup>, da Congregação Mensageiras do Amor Divino. Sua chegada ao Santuário se deu em 2017. Formada em Psicologia, seu trabalho consiste no acolhimento dos romeiros, no setor de informações onde atua, e, junto a isso, responsabilizou-se também pelas cartas.

Os demais entrevistados foram escolhidos no decorrer das observações participantes, de modo espontâneo durante conversas que aos poucos foram se formalizando. Nossos entrevistados foram: o Sr. José Soares, 61 anos, de Jequié (BA), com 28 anos de romaria; a Sra. Iracema Oliveira, 50 anos, de Montes Claros (MG), coordenadora de romaria há 20 anos, geralmente faz duas ou três viagens ao ano (julho, agosto e setembro); a Sra. Maria Soledade, 48 anos, de Muritiba (BA), que depositou uma carta do filho; a Sra. Cléa Márcia, 32 anos, de Montes Claros (MG), que participava de sua terceira romaria e, pela primeira vez, cumpria promessa; a Sra. Angelina, 62 anos, de Araçuaí (MG), que viajou com a filha Michele para pagamento de promessa; a Sra. Maria Amélia, 81 anos, de Itagi (BA); e, por fim, a Sra. Maria Ester, 68 anos, de Teófilo Otoni (MG).

---

<sup>18</sup> Divulgamos o nome da Irmã Neusa e dos demais entrevistados porque nos foi autorizado.

### 1.3 Composição do *corpus*

Coletamos 250 cartas para o *corpus* desta pesquisa, as quais categorizamos como carta votiva (pedido), carta ex-votiva (agradecimentos) e carta votiva e ex-votiva – quando os dois gestos (pedir e agradecer) estão envolvidos em uma mesma carta. São textos de devotos, escritos à mão, em sua maioria, ou digitados e impressos pelos autores ou seus escreventes. Assim, nosso *corpus* se compõe de cópias de cartas originais. Apresentamos neste estudo uma análise de 100 exemplares do gênero, número que delimitamos por considerar adequado e suficiente para ilustrar o fenômeno em estudo, pois a nossa intenção não é quantificar, mas, sim, apresentar exemplos, evitando a repetição. O critério de escolha dessas 100 cartas dentre as demais foi por terem sido as primeiras a que tivemos acesso.

As correspondências datadas, em sua maioria, são do período que vai de 2017 a 2018; três são de 2016 e duas, de 2015. Na coleta desse material, três critérios foram estabelecidos: 1) que fossem cartas destinadas ao Bom Jesus da Lapa (é comum também a destinação a Nossa Senhora Aparecida, entre outros), 2) que não fossem cartas contendo grandes listas com nomes de pessoas, 3) que não se tratasse de recado com pedidos de oração, que inserimos no gênero bilhete. A extensão das cartas analisadas varia entre 9 e 62 linhas escritas, sendo: 7 cartas com extensão entre 9 e 13 linhas, 16 cartas com extensão entre 14 e 20 linhas, 34 cartas com extensão entre 21 e 30 linhas, 18 cartas com extensão entre 31 e 40 linhas, 15 cartas com extensão entre 41 e 50 linhas e, por fim, 10 cartas com extensão entre 51 e 62 linhas.

### 1.4 O que nos mostram outros estudos que dialogam com a temática da pesquisa

Com relação aos estudos já realizados que dialogam com questões próximas às levantadas no empreendimento desta tese, observamos um crescente e profícuo número de pesquisas, em diversas áreas do conhecimento, envolvendo perspectivas de abordagem sobre religiosidade. Entre todos os descritores apresentados<sup>19</sup>, os itens encontrados foram majoritariamente sobre “objetos ex-votivos” – e, sobre “cartas de devotos”, encontramos apenas dois trabalhos.

---

<sup>19</sup> Com o objetivo de visualizar as produções na área, seus objetos, temas e lugares, elencamos, como categorias de busca no Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), as seguintes palavras-chave: “letramento e ex-votos”, “práticas de letramento e objetos votivos”, “cultura escrita e ex-votos”, “escrita e ex-votos”, “cartas ex-votivas”, “cartas de devotos”, “objetos ex-votivos”, “cartas ex-votivas e cultura escrita” – temas de interesse da pesquisa.

Os pesquisadores se dedicaram à análise de manifestação da fé em um entrelaçamento entre cultura e arte, o popular e o erudito, o profano e o sagrado, em santuários cristãos, conforme apresentamos, a seguir, em um breve panorama dos trabalhos encontrados. Nas pesquisas que consideramos dialogar com a tese<sup>20</sup>, destacam-se algumas confluências como: cartas, oralidade, leitura, escrita, devoção, objetos votivos, sagrado, profano e santuário. Notamos pouco investimento em pesquisas sobre cartas de devotos e ausência de abordagens sobre letramento na esfera religiosa, especialmente na área da educação e na perspectiva discursiva.

A tese de Maria das Graças Ribeiro (2014), *Dores e cores nas mal traçadas linhas dos devotos do padre Cícero: as trocas linguísticas instauradas entre o discurso eclesial e o discurso epistolar dos romeiros*, no campo das ciências sociais, versa sobre as cartas dos romeiros e as pregações dos clérigos, no contexto das romarias de Juazeiro do Norte, no Ceará. O objetivo da autora foi compreender a relação entre os textos dos devotos e os discursos do clero, desencadeados pelo poder da linguagem. Para isso, analisou como se constitui a relação das “trocas linguísticas” entre os romeiros e o padre Cícero, por meio da emissão de cartas, bem como entre a igreja e os romeiros, através das pregações proferidas para esses devotos.

A primeira evidência foi de que as cartas revelam verdadeiras histórias de vida, de intimidades que talvez aqueles emitentes jamais contassem em outra forma comunicativa. Nas análises, a pesquisadora percebeu que a insistência das homilias em ratificar as virtudes do padre Cícero reverbera nas cartas dos devotos, uma vez que eles são insistentemente catequizados e conduzidos – através das pregações – a conservarem sua devoção e veneração ao padre Cícero<sup>21</sup>. Assim, a pesquisadora afirma “defender que o discurso epistolar dos romeiros não é um discurso puro, livre de interferências do ponto de vista oficial” (RIBEIRO, 2014, p. 252).

A autora também diz embasar suas análises na teoria de Fairclough (2001), que define discurso como forma de prática social dotada de um caráter interativo, dialógico e como modo de ação sobre o mundo e a sociedade. No entanto, pela lente interpretativa dessa perspectiva dialógica, a nosso ver, na produção escrita das cartas, é possível que outros elementos se

---

<sup>20</sup> Notamos um volume expressivo de teses e dissertações sobre ex-votos. Nossa opção foi por apresentar estudos mais recentes, realizados mais precisamente a partir de 2014.

<sup>21</sup> Nas palavras de Ribeiro (2014, p. 52-53): “Daí podermos estabelecer uma intrínseca relação entre o que dizem as cartas e o que discorrem as pregações dirigidas aos romeiros. A intenção de se legitimar a fé católica, legitimando a fé e devoção no padre Cícero materializa-se no discurso epistolar dos devotos tão fortemente que até justifica a enxurrada desses escritos que abarrotam os armários do museu do Horto e do museu do padre Cícero, no centro de Juazeiro do Norte”.

interliguem, influenciando essas escritas dos romeiros, como é possível também que as pregações do clero sejam influenciadas pelas práticas religiosas dos devotos do Pe. Cícero.

No campo da museologia e da arte, a dissertação de Genivalda Silva (2015), *Abordagens e discussões sobre o espaço museal, a patrimonialização e a comunicação cultural no estudo comparativo entre o museu e a sala de milagres no Santuário do Bomfim, em Salvador, Bahia*, é um estudo comparativo entre dois diferentes espaços da Basílica do Bomfim: a Sala dos Milagres e o Museu dos Ex-votos. Assim, os objetos entregues por devotos – como representação da fé – situam-se na Sala dos Milagres como signos de cura e de conquistas; no espaço museológico passam de religioso para artístico, sendo interpretados como símbolos de valor histórico, estético e cultural.

Também a estética do próprio Santuário do Bomfim, segundo a autora, entra como um elemento estruturante que define e assegura a eficácia das simbologias nos seus diferentes ambientes (basílica, sala de milagres e o museu). Nesse aspecto, esse Santuário está incorporado à imagem da cidade de Salvador e à devoção ao Cristo Crucificado<sup>22</sup>, como um símbolo do cristianismo, de modo que a fé, a segurança espiritual e o prestígio são referenciais que se encontram materializados na edificação arquitetônica, que faz parte da paisagem urbana da cidade.

Podemos afirmar que o estudo de Silva (2015) contribui para elucidar aspectos dos objetos votivos e seus significados de acordo com o espaço onde se encontram expostos. É relevante esclarecer que há, em Bom Jesus da Lapa, o Museu do Santuário, instalado, em 2012, nas imediações do morro, espaço antes utilizado como Salão dos Romeiros. O lugar concentra documentos, peças litúrgicas, imagens e itens sacros que narram parte da história do catolicismo no município, e chamam a atenção dos visitantes alguns ex-votos ali expostos.

A tese de Deborah Rodrigues Borges (2015), no campo da arte, cultura e visualidades, tem como título *Circuitos sociais da fotografia votiva em Trindade (GO): caminhos para uma reflexão sobre a fotografia popular*. O objetivo foi, por meio desse circuito social específico, analisar as dinâmicas simbólicas do campo da fotografia popular em geral. Compreendemos que as fotografias votivas, assim como as cartas de devotos, são produções que se concentram em locais de peregrinação religiosa, a exemplo do Santuário Bom Jesus da Lapa, que também reúne grande quantidade de fotografias expostas.

Em sua abordagem, a autora destaca que muitas dessas fotografias, embora com pouca ou nenhuma informação adicional, despertam curiosidades, emoções, e permitem até algum

---

<sup>22</sup> O próprio Santuário do Bomfim é um ex-voto, por ter sido edificado a partir de uma promessa (SILVA, 2015).

grau de reconhecimento sobre a temática registrada. Nas imagens, como elementos simbólicos daqueles que estão representados na foto, percebe-se a condição humana nas suas mais diversas formas. Outro aspecto importante da materialidade da fotografia é que elas instigam nossas memórias, mesmo sem conhecermos as pessoas, os lugares e situações ali representadas.

Entretanto, de acordo com Borges (2015), há imagens que não fazem qualquer referência visual ao pedido e à graça alcançada. Por exemplo, uma romeira recorreu a uma fotografia de aniversário na qual aparece junto ao seu marido e dois netos atrás de uma mesa enfeitada com temas de um personagem de desenho animado. Todos sorriem para a câmera. Em entrevista, a devota diz que agradecia por ter conseguido se aposentar, após esperar sete anos pelo benefício, e pedia pela restauração de seu casamento, que estava em crise. Entretanto, mesmo não havendo uma correspondência visual entre o que a romeira havia relatado e o conteúdo expresso na imagem, os sujeitos envolvidos nas intenções estavam representados na foto. Ressalta-se que a imagem de “felicidade” da vida conjugal é representativa de um estado de espírito e se relaciona a temas recorrentes nos pedidos e agradecimentos analisados nessa tese.

Outra pesquisa que também analisa fotografias é a tese de André Lopes (2016), *Imagens da praça: a produção e os usos das fotografias de atestação como souvenir e ex-votos por romeiros, em Aparecida – SP, entre os anos de 1940 a 1980*. Corresponde a um estudo histórico de acervos de imagens fotográficas de moradores de Londrina, no Paraná. A metodologia constou de narrativas orais de proprietários das imagens e de fotógrafos. Segundo Lopes (2016, p. 20), “[...] mais do que poses, são formas de vivência da fé”, as fotografias, assim como as cartas, são artefatos que permeiam a vida íntima e afetiva de devotos.

Observou-se que essas imagens estão imersas na vida social desses indivíduos como elemento material e simbólico, como uma prova do contrato cumprido: o pagamento de uma promessa. O autor elencou três aspectos como norteadores da abordagem da imagem fotográfica: a produção, a recepção e o produto. Esses três aspectos indicaram a possibilidade de importante interlocução teórica e metodológica em relação à compreensão das cartas votivas e ex-votivas, como será mostrado ao longo desta tese.

A dissertação de Wdson Cesar F. de Melo (2017), *Devoção, Ex-votos e Moléstias: Um estudo sobre a religiosidade popular em Goiás na primeira metade do século XX*, trata de diferentes *ex-votos* oferecidos ao Divino Pai Eterno na primeira metade do século XX. Em específico, os *ex-votos* manuscritos são cartas e bilhetes de devotos de diferentes regiões do

estado de Goiás. Segundo o autor, tais escritos foram reunidos em um “Caderno de Milagres”, por iniciativa de um vigário da época. Eles deixam transparecer questões relacionadas à vida religiosa, cenas do cotidiano, mazelas do corpo, uma intimidade com Deus e a crença no milagre. Revelam uma sociedade que convivia constantemente com situação de abandono pelo poder público, sobretudo no quesito saúde pública. Eram habituais também *ex-votos* por promessas ligadas a animais domésticos e orações dedicadas à proteção de lavoura e plantações, prática comum durante o período colonial. São condições humanas que levaram os sujeitos a buscar poderes superiores ligados aos santos e ao imaginário religioso.

O mais recente trabalho é a tese de Wesley Rodrigues (2018), *Fragmentos de um quadro ou o que as migalhas do cotidiano nos contam: práticas votivas no mundo luso-brasileiro (Séculos XVIII e XIX)*. Concentra-se na vertente histórica (como os dois anteriores), discutindo a prática votiva no mundo luso-brasileiro, nos séculos XVIII e XIX, em uma perspectiva comparativa, a partir das coleções de *ex-votos* pintados<sup>23</sup> existentes em Portugal e no Brasil. O autor apresenta uma leitura da prática votiva como objeto de estudo, tendo em vista a determinação pela qual passou a Igreja a partir do século XVI, com a realização do Concílio de Trento<sup>24</sup>, em seus objetivos de defesa das imagens religiosas e suas iconografias frente aos movimentos protestantes.

Naquele contexto da Contrarreforma, o culto das imagens foi uma das críticas dos protestantes e, para opor-se a essa crítica, a Igreja Católica enfatizou o papel didático das imagens para os fiéis assimilarem as histórias sagradas e aprender sobre os milagres feitos por Deus por meio dos santos. Essa doutrina da Comunhão dos Santos, na propagação da fé católica, chamou a atenção para o “bom uso” das imagens. Isto é, colocou limites ao seu uso, com o intuito de evitar a idolatria pelo fiel (ao confundir as imagens com o que representavam) e combater as representações profanas e indecorosas das figuras santas.

Vale destacar que esses diálogos com outros estudos sobre a religiosidade católica no Brasil contribuem para o nosso entendimento das singularidades das práticas devocionais inscritas no Santuário Bom Jesus da Lapa. Aplicando o presente trabalho em abordagens do campo do letramento, percebemos uma lacuna no que diz respeito à análise de cartas votivas e *ex-votivas*, na perspectiva discursiva. As análises dos pesquisadores possibilitaram um

---

<sup>23</sup> Rodrigues (2018) define os *ex-votos* pictóricos como tábuas votivas pintadas, geralmente de pequenas dimensões, e ofertadas a Cristo, à Virgem Maria ou a um/a santo/a, feitas em memória de mercê recebida e conseqüente cumprimento de um voto.

<sup>24</sup> O Concílio de Trento foi realizado de 1545 a 1563, no contexto da Reforma da Igreja Católica em reação à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contrarreforma. Realizado na cidade de Trento, o Concílio emitiu numerosos decretos disciplinando e especificando as doutrinas católico-romanas (HURLBUT, 2007).



entendimento do quanto as enfermidades ocupam lugar de destaque nas intenções expressas pelos devotos. Outro aspecto revelado por essa revisão bibliográfica é que essas formas de agir só se tornam válidas quando um objeto simbólico é entregue no Santuário. Isso justifica uma análise não apenas da materialidade linguística das cartas, mas também do que as antecede e prolonga, como também da forma como são entregues e expostas – o que será desenvolvido no âmbito desta tese.

### **1.5 O percurso metodológico da pesquisa**

Nosso estudo orientou-se de acordo com a perspectiva da pesquisa etnográfica em um contexto de escrita não escolar, praticada por devotos da fé religiosa cristã católica. Em um contexto como esse, as experiências de letramento reforçaram a necessidade de utilização de técnicas e instrumentos para uma análise qualitativa dos dados obtidos. Assim, levamos em consideração o arcabouço teórico e os trabalhos já desenvolvidos por outros pesquisadores<sup>25</sup> e partimos do pressuposto de que a escrita de cartas ao sagrado é uma prática que envolve aspectos culturais, sociais e históricos.

A investigação que envolve cartas votivas e ex-votivas encontra-se inserida no campo dos estudos do letramento religioso. O termo “letramento religioso” apoia-se no conceito de letramento embutido nas práticas sociais e na compreensão de agência, práticas e eventos de letramento, de acordo com os aportes teóricos de Street (1984), Barton (2007) e Barton e Hamilton (2004). Portanto, fundamenta-se na compreensão antropológica de letramento como prática social e leva em conta as percepções em um âmbito cultural específico ou situado, em que se dão as práticas relacionadas às manifestações religiosas mediadas por textos escritos.

Dessa forma, a escrita das cartas está ligada a modos de utilização e valorização da cultura escrita. Partimos do princípio antropológico de que numa sociedade todos os indivíduos são parte da cultura, como também produtores de culturas. Ana Maria de Oliveira Galvão (2010, p. 218) propõe refletir a cultura escrita como “o lugar – simbólico e material – que o escrito ocupa em/ para determinado grupo social, comunidade ou sociedade”. O conceito traz diversas nuances, tendo em vista que uma cultura escrita nunca é homogênea, pois seus produtores, os seres humanos, possuem singularidades e relações diversas com os bens simbólicos e materiais que estão ao seu alcance.

---

<sup>25</sup> Street (1984, 2013, 2014); Barton (2007); Barton e Hamilton (2004); Geertz (1989 [1973]); Steil (1996, 2001); Fernandes (1982); Kalman (2003, 2010); Brandão (2007).

Assim, a opção metodológica foi pelo paradigma qualitativo, tendo como fundamento os princípios da etnografia, por caracterizar-se como mais apropriado para analisar os usos e os significados das práticas de letramento e para compreender aquilo que acontece no contexto da pesquisa, evitando os estereótipos provenientes da visão de letramento como pura e simplesmente um conjunto de habilidades técnicas. Segundo Angrosino (2009, p. 30), “a etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano – suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças”.

De acordo com Flick (2009), a etnografia é uma estratégia de pesquisa abrangente e complexa, baseada originalmente na participação e na observação em campos abertos e instituições. Caracteriza-se pelo uso flexível de diversos métodos, como observação prolongada no campo, visando um maior entendimento das ações dos participantes, e entrevistas mais ou menos informais. A pesquisa etnográfica implica um deslocamento do pesquisador em busca do fenômeno a ser observado através de sua participação efetiva. As perguntas de pesquisa, geralmente, referem-se a processos do momento presente da observação; a abordagem de processos passados se dá por meio de traços que tenham deixado em instituições, ou sinais que influenciam práticas atuais (FLICK, 2009).

Dessa forma, com base nos Novos Estudos de Letramento, selecionamos um arcabouço teórico mais apropriado à consecução da tarefa, capaz de contribuir com os procedimentos e instrumentos adequados de observação, análise, geração e apreensão de dados, visando uma adequada interpretação do fenômeno estudado. Envidamos esforços na realização da pesquisa, tendo em vista a complexidade de aspectos que implicaria esse investimento e as dificuldades a serem enfrentadas.

A pesquisa qualitativa é uma abordagem que teve suas raízes no final do século XIX e traz em sua tradição uma história marcada por um forte vínculo com as ciências sociais e humanas, especialmente a Sociologia e a Antropologia, com a adoção de variados métodos e instrumentos. Para Denzin e Lincoln (2006), a pesquisa qualitativa, como um conjunto de práticas interpretativas, não privilegia um único método ou procedimento em detrimento de outros e, por essa razão, o seu campo de atuação é amplo. Na opinião dos autores, qualquer definição da pesquisa qualitativa deve atuar dentro de seu complexo campo histórico, pois a pesquisa qualitativa tem significados diferentes em cada um dos diversos momentos.

Em seu campo histórico, a pesquisa qualitativa apresenta os seguintes momentos históricos: o período tradicional (1900-1950), associado ao paradigma positivista; o período modernista (1950-1970) e o dos gêneros (1970-1986), influenciados pelo surgimento das considerações pós-positivistas; o período da crise da representação (1986-1990), que expressa

a luta dos pesquisadores para situar a si mesmos e a seus sujeitos em textos reflexivos; e o atual, que se particulariza por uma nova sensibilidade crítica aos paradigmas anteriores (DENZIN; LINCOLN, 2006).

Segundo os autores, a pesquisa qualitativa atual é multimetodológica – como um conjunto de atividades interpretativas –, de modo que não privilegia nenhuma prática metodológica em detrimento de outra. Yin (2016) compreende a pesquisa qualitativa como um mosaico de orientações, bem como de escolhas metodológicas; nesse sentido, três condições em especial formam o mundo multifacetado dessa abordagem: 1) a potencial multiplicidade de interpretações dos eventos humanos sendo estudados; 2) a potencial singularidade desses eventos; 3) as variações metodológicas disponíveis.

Para tanto, a pesquisa qualitativa envolve a coleta de uma variedade de materiais empíricos que incluem relatos de experiência pessoal, história de vida, entrevista, observações participantes e não-participantes, textos verbais (como cartas), textos visuais (gestuais, imagéticos), entre outros, com o objetivo de descrever as situações, as rotinas e os significados para os indivíduos pesquisados. Para Minayo (1994), a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares e, nas ciências sociais, ela se preocupa com um nível de realidade que não pode ser quantificado, ou seja, ela trabalha com o universo de significados, das ações e relações humanas, um espaço mais profundo dos processos e dos fenômenos. Essa preocupação é diferente dos estudos voltados à quantidade, ao volume, à intensidade ou à frequência; entretanto, cabe ressaltar que dados quantitativos e qualitativos não se opõem, podendo até se complementar.

De acordo com Triviños (2006), a tradição antropológica da pesquisa qualitativa faz com que esta seja conhecida como investigação etnográfica. Portanto, a etnografia é uma forma específica de investigação qualitativa. Na prática, ela se fundamenta nas descrições do real cultural que lhe interessa para tirar delas os significados que têm para as pessoas que pertencem a essa realidade, e faz isso utilizando instrumentos como observação direta, entrevistas, diário de campos, fotografias – instrumentos que foram utilizados nesta tese e que serão detalhados mais adiante. A pesquisa qualitativa revela-se um campo amplo, de potencial relevância e fascínio, e toca em todas as esferas sociais, de modo que praticamente todo acontecimento da vida real pode ser objeto de um estudo qualitativo. De acordo com Yin (2016), o fascínio proporcionado pela pesquisa qualitativa está ligado ao fato de que ela permite não só a realização de estudos aprofundados sobre uma ampla variedade de tópicos, como também uma maior liberdade na seleção de temas de interesse. Em relação a nossa

pesquisa, podemos dizer que os conhecimentos de variadas disciplinas se acham mesclados no diálogo, como princípios que reforçam o seu caráter interdisciplinar<sup>26</sup>.

Esta tese tem um caráter interdisciplinar e dialoga com campos de estudo diversos: cultura e religiosidade, letramentos, cultura escrita e perspectivas discursivas para a análise do gênero epistolar em sua materialidade linguística e gráfica. Para abordar tais temas, vários autores serão mobilizados no decorrer da tese<sup>27</sup>.

## 1.6 Procedimentos de coleta de dados empíricos

A escolha do problema de pesquisa, qual seja, analisar as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus da Lapa como práticas de letramento, implicou compreender um modo particularizado de uso da linguagem. Assim sendo, no percurso da pesquisa, tomamos como referência as pesquisas etnográficas de Street (2006, 2014) inseridas na noção de língua real, isto é, leitura e escrita fazendo parte de práticas letradas em contexto social real, tendo em vista que “o foco no contexto, portanto, é o que torna ‘reais’ as Práticas Letradas” (STREET, 2014, p. 19). Desse modo, buscamos entender os fenômenos dentro de contextos da vida real, onde as pessoas estavam agindo, cumprindo papéis, expressando-se por meio de gestos, oralmente ou por escrito, entre outras formas. Analisamos essas práticas como situações que envolvem a perspectiva dialógica – uma compreensão de que os discursos carregam em si um poder de representar aspectos culturais, sociais e históricos (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 1986 [1929-1930]).

---

<sup>26</sup> Para Ivani Fazenda (2008, p. 22), “A pesquisa interdisciplinar somente torna-se possível onde várias disciplinas se reúnem a partir de um mesmo objeto [...] convergir não no sentido de uma resposta final, mas para a pesquisa do sentido da pergunta inicialmente enunciada”. Isto é, não como uma ruptura entre as áreas do saber, a prática interdisciplinar de pesquisa se dá numa convergência de diversos conhecimentos que favorecem conhecer a realidade pesquisada.

<sup>27</sup> Do ponto de vista do aporte teórico, esta investigação estabelece um vínculo com teorias do campo dos Novos Estudos do Letramento (STREET, 1984, 2010, 2013, 2014; SOARES 2001, 2010; BARTON, 2007; BARTON; HAMILTON, 2004; KALMAN, 2003, 2010). Sobre os gêneros discursivos e para as análises dos textos votivos foram mobilizados os conceitos de Bakhtin e Volochinov (1976 [1929], 1986 [1929-1930]); Bakhtin (2011 [1953]), Ponzio (2021), Fiorin (1994) e Brait (2006). Para compreender o gênero epistolar, baseamo-nos nos estudos de Bouvet (2006), Vasconcelos (2008), Foucault (1992), Moraes (2009) e Bouza (2019). No tocante aos estudos socioantropológicos e sobre cultura e religiosidade popular, foram mobilizados conceitos empregados por Steil (1996, 2001), Geertz (1989 [1973]), Eliade (1992 [1957]), Paden (2001), Silva (1981), Azzi (1978, 1986, 1992), Brandão (2007), Fernandes (1982), Oliveira (1985), Croatto (2010), Hoornaert (1991, 1994), Scarano (2004). Sobre estudos da religião e Sociologia, focalizamos Hervieu-Léger (2015), Berger (1985, 2017). E, finalmente, sobre os procedimentos metodológicos, mobilizamos concepções e procedimentos propostos por Denzin e Lincoln (2006), Yin (2016), Peirano (2008), Angrosino (2009), Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (1998).

De acordo com Street (2006, p. 466), “quaisquer que sejam as formas de leitura e escrita que aprendemos e usamos, elas são associadas a determinadas identidades e expectativas sociais acerca de modelos de comportamento e papéis a desempenhar”. Para o etnógrafo, o valor científico de seus achados dependerá do modo como faz a descrição da cultura que observa e de seus simbolismos. A proposição de Geertz (1989 [1973]) é de que fazer etnografia implica descrições densas, significa proceder da mesma forma que um estudioso de textos, desafiado a ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, correções.

O pesquisador, ao estudar as coisas em seus cenários naturais, tenta entender, ou interpretar, os fenômenos a partir dos significados que as pessoas a eles conferem. As vozes dos participantes são repercutidas no estudo, e o pesquisador não pode evitar usar suas próprias lentes nas observações de campo e nas suas análises, o que quer dizer que ele não fica fora da realidade que estuda. Como nos informa Peirano (2008, p. 4), “a personalidade do investigador e sua experiência pessoal não podem ser eliminadas do trabalho etnográfico. Na verdade, elas estão engastadas, plantadas nos fatos etnográficos que são selecionados e interpretados”.

Para as análises realizadas nesta tese, foram utilizados os seguintes procedimentos e instrumentos na coleta dos dados: observação participante e anotações em diário de campo, análise documental e entrevista semiestruturada. Dentre os procedimentos realizados, destacam-se:

- contato com o reitor do Santuário Bom Jesus da Lapa, para esclarecer sobre o estudo e obter autorização para acesso ao campo da pesquisa<sup>28</sup>;
- aquisição e leitura de exemplares do *Informativo do Santuário do Bom Jesus da Lapa*, para observar a seção *Testemunhos*;
- pesquisa de campo no Santuário para observar os seus espaços, iconografias, rituais, comportamentos de devotos e entrega de cartas;
- coleta de cartas originais e digitalização para compor o *corpus* da pesquisa;
- elaboração de instrumentos de coleta de dados e das notas de campo e organização e catalogação do material coletado;

---

<sup>28</sup> A realização deste estudo foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), em 21/08/2018, conforme o Parecer de número 2.833.679. Em 05/07/2018 obtivemos a autorização do Santuário para a pesquisa, por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), assinado por Pe. Devaldo Menêz, reitor do Santuário na época.

- elaboração e reprodução de material escrito e de imagens (fotografias) que pudessem apoiar a compreensão do contexto da pesquisa;
- participação em rituais como missa e batismo, participação em reunião realizada pelo Santuário com coordenadores de romaria;
- visita ao Museu do Santuário do Bom Jesus da Lapa, a fim de verificar a existência de cartas de devotos em seu acervo;
- realização de entrevistas com representante do Santuário, responsável pelas cartas dos devotos, como também com alguns devotos;
- conversas informais com pessoas que participavam de eventos religiosos no Santuário.

Em relação às etapas de realização da pesquisa, partimos do estudo bibliográfico, na busca de subsídios teóricos necessários para a compreensão dos fenômenos a estudar, considerando a perspectiva de Street (2014) de que uma investigação empírica do letramento, sem uma clareza teórica, apenas reproduzirá nossos próprios preconceitos. A seguir, descrevemos como se deu a observação participante, a análise documental e as entrevistas semiestruturadas.

### *1.6.1 A observação participante*

A observação de fatos, comportamentos e cenários é um dos recursos metodológicos mais utilizados na etnografia. De acordo com Gil (1999), a observação participante “consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada” (p. 113), o que permite defini-la “como a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo” (p. 113). O campo da pesquisa é um contexto para o qual é necessário que o pesquisador – em função do objeto e dos objetivos do estudo – encontre estratégias para a coleta dos dados de acordo com o ‘recorte’ da realidade escolhido na investigação científica.

Para o desenvolvimento das atividades de observação participante, Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (1998), apontam várias habilidades necessárias ao pesquisador, como: a) capacidade de estabelecer uma relação de confiança com os sujeitos; b) ter sensibilidade para pessoas; c) ser bom ouvinte; d) formular perguntas adequadas; e) ter familiaridade com as questões investigadas; f) ter flexibilidade para situações imprevistas; e g) não ter pressa para atribuir significados aos fenômenos observados.

O fazer etnográfico demandou que puséssemos em evidência certas lógicas, como a compreensão de que a teoria é inseparável da prática, ou seja, o campo da pesquisa é guiado pela teoria, conforme nos propõe Peirano (2008, p. 3): “uma referência teórica não apenas informa a pesquisa, mas é o par inseparável da etnografia”, expressão que a referida autora define como uma “teoria vivida”. Portanto, “a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas ciências empíricas e nos nossos dados” (PEIRANO, 2008, p. 3).

Um aspecto fundamental da observação participante é rejeitar uma visão etnocêntrica, reconhecendo a possibilidade de múltiplas interpretações, e ainda, de acordo com Yin (2016, p. 11), “garantir que o máximo possível seja feito para impedir que um pesquisador imponha sua própria interpretação (ética) à interpretação (êmica) de um participante”. Em nosso estudo, evitamos olhar a religião sob a perspectiva da fé. Não sendo o nosso objetivo falar do sobrenatural, focamos no humano que faz a experiência com o sagrado, desviando percepções que hierarquizam ou fazem julgamento de valor de qualquer natureza. O estudo do letramento, dessa forma, funcionou “em perspectiva transcultural (através do tempo e do espaço)” (STREET, 2014, p. 90).

A observação permitiu recolher os dados nos momentos em que aconteciam, sem criar situações artificiais. O campo da pesquisa, sendo um templo religioso, desencadeia uma prática humana particular, fundamentada e alimentada por simbologias singulares. Segundo Croatto (2010, p. 87), é por meio das coisas que se dá a vivência do sagrado, contudo, “as coisas não são simbólicas em si mesmas, são constituídas simbolicamente por algum tipo de experiência humana. Mas todas podem ser elevadas à dimensão de símbolos, sejam eles profanos ou religiosos”. A ação simbólica é fundamental em nosso estudo, e basta supor um apagamento dos objetos convertidos em símbolos, para apagar a percepção do sagrado da forma como é experimentado.

Essas simbologias religiosas no ambiente da pesquisa são várias, a começar pelo próprio morro de pedra e toda sua história mítica, os mais de trezentos anos de romarias, o romeiro e suas peregrinações e as imagens ali expostas nos diferentes ambientes do Santuário. Mesmo residindo na cidade que é o local da pesquisa há bastante tempo e conhecendo o ambiente pesquisado, a condição de pesquisadora impôs um novo olhar para as práticas religiosas, os rituais, os gestos e comportamentos dos devotos, o ambiente sagrado do Santuário e tudo que o compõe. Podemos dizer que o Santuário é um contexto híbrido; além de ser um espaço coletivo para ambientar práticas católicas, a gruta inspira um misto de fascínio e grandiosidade.

Segundo Angrosino (2009, p. 72), “a observação é o ato de perceber as atividades e inter-relações das pessoas no cenário de campo através dos cinco sentidos do pesquisador”. Em nossa observação participante, percebemos que os rituais e os gestos são outras chaves para compreensão do contexto sagrado e das relações simbólicas estabelecidas no ambiente, como uma fonte de sacralização e mediação entre o divino e essa vida em carne e osso. Nesse aspecto, além dos espaços físicos, das grutas, das imagens e do contexto da Sala das Promessas, atentamos para os comportamentos e gestos das pessoas, para os rituais de entrega de objetos, tendo em vista que o contexto do Santuário, em sua amplitude, comporta um vínculo com as cartas, assim como as cartas só podem ser compreendidas em conjunção com as simbologias do Santuário.

Entramos no campo da pesquisa, em julho de 2018, quando acontecia a 41ª Romaria da Terra e das Águas, com o tema “*Justiça e paz na terra! Compromisso e fidelidade em defesa da vida*”, e o lema “*se calarem a voz do povo, as fontes secarão*”. Esperávamos encontrar grande quantidade de cartas no período do evento, devido ao expressivo número de participantes. Entretanto, a expectativa não se concretizou, o que nos levou a inferir uma singularidade dessa romaria em comparação com as demais, sendo caracterizada por objetivos diferentes e formada por um público específico, cujos discursos são voltados para aspectos políticos, ideológicos e causas sociais. Assim, logo compreendemos que os eventos da fé se diferenciam em seus tempos, criando contextos específicos no ambiente sagrado e formas típicas de participação.

O campo da pesquisa demandou que fizéssemos contato com algumas pessoas do Santuário, capazes de nos subsidiar, inclusive para estabelecermos outros contatos. Assim, o trabalho de observação partiu de um roteiro flexível, o qual foi sendo reestruturado durante todo o procedimento de registros. No campo da pesquisa, foram realizadas observações regulares que, consideradas em conjunto, tiveram uma duração de aproximadamente 130 horas. A interlocução com os sujeitos da pesquisa se deu de forma acolhedora, sem que encontrássemos resistência ou dificuldades nos diálogos. Para isso, foi importante o nosso envolvimento e empenho na conquista desse grau de confiança e empatia.

Como parte dos procedimentos metodológicos, para o registro dos dados, foram realizadas gravação em áudio, filmagens e fotografias, e as anotações de campo foram constituídas pelos dados obtidos mediante as observações e as entrevistas. Assim, organizamos um banco de dados como forma de armazenar e organizar esses registros escritos, com data, hora e local da observação, fatos específicos, impressões sensoriais, resumos das conversas, fotografias e vídeos.



A natureza do cenário da nossa pesquisa, por se constituir em um lugar preponderantemente voltado à introspecção, demandou cuidados especiais para evitar um comportamento invasivo durante as observações. O local é um espaço público com uma população inconstante e heterogênea, com vários ambientes, onde as pessoas transitam em grupo, em família ou mesmo desacompanhadas. Suas ações chamam a nossa atenção e, quase sempre, tivemos necessidade de focar em um fenômeno específico, diante das muitas coisas acontecendo ao mesmo tempo. Nossas oportunidades de aproximação das pessoas para um diálogo informal também foram momentos ricos, ocasiões de conhecer outros mundos, outras vidas. Notamos, em períodos de maior fluxo, que os peregrinos têm o hábito de se acomodarem nos espaços do Santuário pelo prazer de estarem ali ampliando suas sociabilidades.

À medida que íamos colhendo os dados, organizávamos as informações em relação ao objeto da investigação. Dessa forma, nosso trabalho de campo foi interrompido em 15 de dezembro de 2019, quando avaliamos que o material obtido nos possibilitaria: 1) identificar simbolismos e práticas empregadas no contexto estudado; 2) descrever o espaço e analisar rituais e práticas envolvidas no ambiente sagrado; 3) mapear, categorizar e analisar as cartas dos devotos, tendo em vista as temáticas mais recorrentes; 4) identificar as formas de circulação das cartas no Santuário, o modo de conservação e o destino dado a esses textos votivos e ex-votivos.

### *1.6.2 Os documentos*

De acordo com Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (1998), qualquer registro escrito que possa ser usado como fonte de informação pode ser considerado como documento, mas é preciso conhecer algumas informações sobre eles, como: por quem foram criados, que procedimentos ou fontes utilizaram e com que propósitos foram elaborados. Os documentos para a coleta de dados são as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus. O gênero constitui-se em um documento peculiar: como apontamos ao longo desta tese, as cartas são escritas na privacidade, comportando as subjetividades dos correspondentes, mas ao mesmo tempo é um documento que o próprio autor envia ou expõe no Santuário, portanto, a intenção é de um pronunciamento público. Como observa Vasconcelos (2008), embora tratando do gênero epistolar dentro dos arquivos pessoais de escritores:

No momento em que é publicada, a carta adquire um novo *status*: este documento que supostamente diz a verdade, este testemunho da esfera do privado passa a ser olhado por todos e a crítica pode agora opinar sobre as informações que ali aparecem representadas (VASCONCELOS, 2008, p. 381).

No nosso caso específico, estamos falando das cartas de devotos, dirigidas ao sagrado, as quais, em momento algum, perdem suas características do gênero epistolar. Elas fixam uma situação de interlocução, trazem conteúdo da vida, confidências, expressões de sentimentos, contudo, transformam-se em documento de pesquisa – fonte escrita carregada de valor simbólico. Foram essas as circunstâncias que permitiram o acesso a esses documentos para a pesquisa, considerando também a autorização da instituição religiosa. Aspectos discursivos são observados, como a questão de autoria: quem escreve é o autor? Como e a quem se escreve? Que tipos de envelope e papel foram utilizados? Como as cartas se apresentam visualmente? Que outros recursos são mobilizados além do texto e da própria escrita? Há informações sobre local e data? Qual a graça alcançada? Quem pediu a graça e quem a alcançou?

A etnografia envolve uma interação muito estreita entre o pesquisador e as pessoas que ele estuda, de modo que os princípios éticos que orientam as relações interpessoais devem ser uma parte integrante da pesquisa (ANGROSINO, 2009). Dada a especificidade do documento a ser analisado, durante todo o processo, os princípios éticos foram uma preocupação constante. Em relação à autoria, tomamos os cuidados necessários visando a salvaguarda da privacidade e da confidencialidade. Quando esses documentos apresentam nomes, estes não foram expostos, com utilização apenas das iniciais.

Outro documento a que tivemos acesso foi o *Informativo do Santuário Bom Jesus da Lapa*, um impresso bimestral da Campanha dos Romeiros que conta com várias seções, entre elas, a seção *Testemunhos*, na qual o leitor encontra cartas de devotos, ou trechos delas, depoimentos com identificação de autoria, lugar de origem e fotografia. Cabe ressaltar que as cartas não são publicadas nesse suporte como os fiéis as escrevem ou digitam. Conforme nos foi informado em depoimento de uma entrevista, antes da publicação, as cartas passam por um processo de revisão e padronização.

Para a constituição do *corpus* da pesquisa, buscamos contato com a pessoa responsável pelas cartas dos devotos na época, a Irmã Neusa, que foi muito solícita e prestativa. Em nosso diálogo, ela revelou interesse pelo tema, referindo-se às cartas do Santuário de Aparecida – seu objeto de estudo. Narrou que teve que parar o curso de pós-graduação que realizava, em São Paulo, onde residia, antes de vir para Bom Jesus da Lapa,

por causa de uma viagem a trabalho para Angola, mas deseja retomar suas pesquisas, como explicou, envolvendo a fé dos devotos expressa nas cartas.

Na Sala das Promessas, há um local específico para as cartas, entretanto, os devotos nem sempre o utilizam. Além disso, muitas cartas são entregues com algum tipo de lacre que os correspondentes criam, principalmente quando depositam em outros ambientes do Santuário. A composição do acervo documental constou de cartas fotografadas em seus exemplares originais, no espaço da Sala das Promessas, durante as observações de campo, e, em maior número, de cartas originais que nos foram cedidas pela Ir. Neusa, em seu local de trabalho, na Central de Informações do Santuário.

Cabe ressaltar que os locais onde os fiéis depositam as cartas são espaços de transição e não de permanência. Quando recolhidas, como as que nos foram cedidas, o procedimento habitual é de não as expor novamente na Sala das Promessas. Nesse processo, as cartas originais que recebemos foram digitalizadas e devolvidas. Em seguida, para a organização do nosso acervo, todas as cartas foram devidamente numeradas por ordem de aquisição, arquivadas e impressas, para facilitar o manuseio.

Em sua maioria, apresentam-se manuscritas por própria caligrafia ou por outra pessoa. Há também as cartas digitadas e impressas – são circunstâncias que dependem das condições e decisões dos próprios correspondentes ou dos escreventes. Esses textos manuscritos trazem uma carga de dedicação e cuidado e, no que diz respeito à dimensão linguística do fenômeno, percebemos alguns aspectos que antecipamos ao leitor: um deles é que representa uma produção de comunicação escrita na fronteira entre cultura oral e cultura escrita; outro aspecto é a condição de devoto com habilidades rudimentares de leitura e escrita, não de forma absoluta. Em vários aspectos, a escrita pode estar relacionada ao grau de escolaridade<sup>29</sup> dos correspondentes, que consideramos bastante heterogêneo.

André Cellard (2010) destaca que é primordial entender o contexto social no qual foi produzido o documento e no qual seus autores estão imersos – o que deve ser observado para qualquer época em que tenha se dado essa produção. Nesse sentido, uma boa compreensão do contexto foi crucial em todas as etapas da pesquisa, afinal, é o próprio espaço sagrado do Santuário, com suas simbologias, que traz à carta o valor de documento.

---

<sup>29</sup> Essa relação com o grau de escolaridade é um ponto de vista questionável, conforme as reflexões de Galvão (2007, p. 68), ao considerar que “a diversidade das condições de ensino e aprendizagem nas escolas brasileiras é uma das razões que levam os estudiosos a considerar os anos de estudos uma medida insuficiente para a análise dos níveis de alfabetismo da população”.

### 1.6.3 As entrevistas

A entrevista é uma técnica de interação social e, segundo Alves-Mazzotti e Gewandszjder (1998), destaca-se por sua natureza interativa, por permitir tratar de temas complexos, explorando-os com profundidade. No campo da pesquisa, optamos pela entrevista semiestruturada ou focalizada, em que o entrevistador faz perguntas específicas, mas também deixa que o entrevistado responda em seus próprios termos (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 1998). Assim, realizamos entrevistas com a hierarquia católica<sup>30</sup> e com devotos; no processo, partimos de um roteiro pré-estabelecido<sup>31</sup>, permitindo aos entrevistados falarem livremente e, quando necessário, direcionando o assunto ao foco ou inserindo outras perguntas.

As entrevistas foram individuais e não se deram de forma isolada, como também não foi predefinido um número de participantes, os quais foram selecionados no caminho da pesquisa. Assim, as pessoas entrevistadas foram selecionadas no decorrer das observações participantes, e a escolha se deu considerando os interesses da pesquisa, as vinculações e os comportamentos dos fiéis, relacionando as situações e ações ao problema investigado. Recorremos, preferencialmente, às pessoas de mais fácil acesso e que, ao serem convidadas, aceitaram participar, dispondo de tempo.

Essas entrevistas, com foco no objetivo proposto, foram gravadas em áudio com a finalidade de assegurar a exatidão do que expressavam os entrevistados. A gravação foi possível, tendo em vista que os entrevistados aceitaram essa possibilidade, contribuindo para uma melhor qualidade dos dados. Após as entrevistas, foram realizadas as transcrições das falas gravadas. Realizamos também conversas ou entrevistas informais, ao longo da observação participante, como forma de melhor assimilar os significados atribuídos a determinadas situações imediatas e entender determinados rituais, comportamentos e linguagens, não se tratando, portanto, de conversas despreziosas.

As entrevistas e conversas com os devotos se deram no espaço do Santuário, como também em hotéis onde eles se encontravam hospedados. A entrevista com a representante do Santuário foi realizada na secretaria da Central de Informações do Santuário. Ao longo deste

---

<sup>30</sup> A entrevista foi realizada com a pessoa responsável pelas cartas no Santuário, a Ir. Neusa. O roteiro da entrevista segue, ao final, no Apêndice A.

<sup>31</sup> O roteiro da entrevista com romeiros segue, ao final, no Apêndice B.

trabalho, apresentamos trechos de diálogos com os interlocutores, acompanhados dos seus nomes e data de cada entrevista.<sup>32</sup>

### 1.7 A análise dos dados etnográficos

Para a análise dos dados, foi necessária uma imersão no material coletado, a fim de produzir as interpretações condizentes com o problema e explicações que respondessem as questões que foram propostas na pesquisa. Lopes (2016), ao analisar imagens fotográficas da praça de Aparecida em São Paulo, elenca três aspectos como norteadores da abordagem: a produção, a recepção e o produto. No caso da nossa pesquisa, a construção do nosso olhar é um processo inverso em relação ao do referido pesquisador. Partimos do “produto”, isto é, a carta entregue no Santuário Bom Jesus como voto e/ou ex-voto. Abordá-la exigiu compreender uma rede de relações que a compõe, trazendo à tona a necessidade de envolver o contexto social que abrange a produção e a circulação desses textos.

A análise das cartas demandou uma leitura cuidadosa de todo o *corpus* da pesquisa, bem como a elaboração de fichas e de quadros para o manuseio dos dados. Foi realizado um mapeamento das cartas e em um dos modelos de ficha constaram as seguintes informações: número da carta; se apresenta nome; local; data; se é carta votiva e/ou ex-votiva; e a temática tratada na carta. Foram também delineadas as seguintes categorias de análise: saúde, trabalho, estudos, relações familiares e vícios. O outro modelo de ficha consistiu em organizar as informações para compor os dados percentuais que apresentamos por meio de tabelas, envolvendo os seguintes itens: procedência das cartas; autoria; pessoa gramatical assumida pelos autores; identidade de gênero dos escreventes; indicação de data; formas de entrega; e forma de escrita (à mão ou digitada).

A análise discursiva das cartas se deu com base nos gêneros do discurso, na relação dialógica e na compreensão do letramento como prática social. Nessa perspectiva, a metáfora ecológica mobilizada por David Barton (2007) ajudou-nos a compreender o fenômeno<sup>33</sup>. Nessa analogia, tomando como ponto de partida a interação entre os indivíduos e seus ambientes, Barton afirma que o letramento faz parte do meio ambiente e, ao mesmo tempo, o influencia e é influenciado por ele.

<sup>32</sup> Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme orienta a resolução 466/2012, do Conselho de Saúde, que trata de pesquisa envolvendo seres humanos.

<sup>33</sup> Segundo Barton (2007), a ecologia, originária da biologia, é o estudo das inter-relações de um organismo e seu ambiente; assim, o estudo aplicado aos humanos compreende a inter-relação de uma área de atividade humana e seu ambiente.

Assim, o percurso do estudo no campo do letramento como prática social tem interface com as noções de gênero e de práticas discursivas, compreendidas como produções que passam pelo texto em sua materialidade, mas o extrapolam. Com fundamento em Bakhtin (2011 [1979], p. 395), ao afirmar que o “objeto das ciências humanas é o ser expressivo e falante”, tomamos como base para as análises a noção de texto, de acordo com os trabalhos produzidos por Bakhtin e demais membros do Círculo<sup>34</sup>, numa perspectiva conectada às seguintes concepções: gênero discursivo, dialogismo, sujeitos do discurso, enunciado, autoria, destinatário, vozes, esferas de produção, circulação e recepção. O referido autor considera o texto (oral ou escrito) como a realidade do pensamento e da vivência humana e como elemento fundante de todos os discursos – “o texto, no sentido amplo, como qualquer conjunto coerente de signos” (BAKHTIN, 2011 [1979], p. 307). Os signos podem ser verbais e não-verbais, e nossa discussão centra-se no verbal, com algumas menções aos demais.

Bakhtin e Volochinov (1986 [1929-1930]) compreendem signo como um objeto material, um fenômeno da realidade objetiva que vai adquirindo uma função ideológica. Trata-se de um elemento de integração entre realidade material e ideologia e constitui-se nas relações sociais e interpessoais. Para os autores, tudo que faz parte da realidade material pode converter-se em signo e só adquire um valor na dimensão histórico-social. Assim, um objeto físico, sem deixar de fazer parte da realidade material, passa a refletir e a refratar uma outra realidade. Um exemplo citado por Bakhtin e Volochinov é o pão e o vinho, que se tornam símbolos religiosos no sacramento cristão da comunhão, mas o produto de consumo, enquanto tal, não é um signo. Ao delinear o signo ideológico, os autores expressam:

Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia*” (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 1986 [1929-1930], p. 31, grifos dos autores).

Segue-se que os autores compreendem ideologia como um produto histórico, como expressão viva e social, os signos são portadores de ideologias e estão sempre presentes em nossas relações, de modo que “tudo que é ideológico possui um valor semiótico” (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 1986 [1929-1930], p. 32). No espaço sagrado do Santuário, a ideologia está

---

<sup>34</sup> O Círculo de Bakhtin compreendeu um grupo de estudiosos, pesquisadores e teóricos de diferentes áreas do conhecimento, tais como: o próprio Bakhtin, Volochinov e Medvedev, entre outros (BRAIT, 2006).

nos rituais, gestos, orações, imagens, texto sagrado, objetos entregues como ex-votos, cartas dos devotos, músicas, formas de comportar, enfim, em tudo que resulta da expressão das pessoas por meio de palavras ou outras formas sógnicas.

Segundo Bakhtin e Volochinov (1986 [1929-1930]), o signo verbal é ideológico por excelência; a compreensão é de que o signo verbal – a palavra – é produzido com o único intuito de comunicar, diferentemente do que ocorre com outros produtos sociais que podem funcionar como signos. Para compreender melhor a perspectiva bakhtiniana, recorreremos às interpretações de Augusto Ponzio (2021), ao refletir sobre as dimensões do signo verbal e o aspecto extralinguístico, para além do código ou sistema:

Verbalmente, o ‘signo’ é uma enunciação completa, não isolada do contexto social e nem do terreno ideológico ao qual pertence desde o princípio; é uma enunciação que responde a um diálogo, parte constitutiva de uma relação de interação social, é texto vivo e não coisificado, uma expressão monológica isolada, que tenha que ser interpretada simplesmente na base da pura relação entre as unidades linguísticas que a compõem e a língua, entendida como sistema fechado, como código definido (PONZIO, 2021, p. 120).

O enunciado é carregado de sentido e está sempre orientado a um interlocutor real, em uma relação de interação; tendo em vista que se organiza no meio social, envolve os indivíduos nas relações dialógicas que se instauram. Por outro lado, são apontadas desvinculações em relação à percepção fundamentada na base da relação entre as unidades da língua como código, percepção adversa ao pensamento bakhtiniano, uma vez que este põe foco na discursividade da linguagem verbal e em seu contexto extraverbal. Diante de enunciados concretos, no caso desta pesquisa, envolvendo as cartas de devotos, em que a dinâmica social se mostra complexa e heterogênea, podemos interligar a noção de letramento situado a um modo de conceber os enunciados escritos, orais e gestuais.

Alguns movimentos teóricos e metodológicos constituíram os pilares das análises, a começar pela compreensão de esferas sociais, uma vez que o enunciado se organiza no meio social que envolve o sujeito, nas relações dialógicas que se instauram. Para Bakhtin (2011 [1979]), o gênero/enunciado reflete as condições particulares e as finalidades de cada uma das esferas, por meio de três aspectos: o conteúdo temático; o estilo verbal, ligado aos recursos da língua; e a construção composicional.

Seguindo a mesma linha, Brait (2006) afirma que, no trabalho metodológico, analítico e interpretativo com textos/discursos, ultrapassando a necessária análise da materialidade linguística, é preciso reconhecer o gênero a que pertencem os textos e os gêneros que nele se articulam, a tradição das atividades em que esses discursos se inserem. Com isso, é possível

chegar à sua forma de ser discursivamente, à sua maneira de participação ativamente de esferas de produção, circulação e recepção, encontrando sua identidade nas relações dialógicas estabelecidas com outros discursos, com outros sujeitos.

Como nos ensina Bakhtin (2011 [1979]), todo texto tem um sujeito, um autor (o falante, ou quem o escreve), e este se dirige para o outro. Nessa perspectiva, um texto se constitui de vozes que estabelecem relações e diferentes visões de mundo – o que Bakhtin chama de relações dialógicas.

## **1.8 A estruturação do trabalho**

Quanto à estrutura deste texto, apresentamos a tese com introdução (Capítulo 1) e mais quatro capítulos, além das considerações finais, referências e apêndices. Esta introdução estrutura-se em uma apresentação da pesquisa etnográfica de modo geral, o tema, objeto, problema e objetivos da investigação e os percursos metodológicos da pesquisa. Para tanto, apresentamos fragmentos da história pessoal e profissional da pesquisadora, as justificativas em relação ao interesse pelo tema, bem como contextualizamos a pertinência do estudo no cenário da produção acadêmica sobre letramento e cultura escrita em espaço religioso. Além disso, também estabelecemos algumas conexões entre estudos mais recentes de pesquisadores interessados em temas afins.

No capítulo intitulado *Para além das cartas dos devotos: letramento e religiosidade como práticas sociais e culturais*, apresentamos as bases teóricas e conceituais da pesquisa, situando estes dois fenômenos que se hibridizam ao longo da tese: letramento e religiosidade. A leitura do capítulo contribuirá para melhor compreensão dos capítulos subsequentes, por apresentar os principais conceitos, fatores históricos, sociais, culturais e religiosos que circundam o aspecto devocional existente entre o fiel e o Bom Jesus da Lapa. No capítulo, são tratadas as conexões entre letramento e religiosidade – o letramento religioso –, partindo de um panorama a respeito do conceito de letramento e sua compreensão inserida no campo dos Novos Estudos do Letramento. São também apresentadas algumas considerações sobre o gênero discursivo carta e a tradição epistolar, destacando conceitos e especificidades do gênero, uma vez que as cartas dos devotos constituem o objeto de interesse do nosso estudo.

No capítulo intitulado *Espaço, ambiência e gestos que se entrelaçam nas práticas votivas*, para melhor nos aproximarmos das cartas, procuramos apresentar uma compreensão do espaço, dos objetos e dos gestos que fazem parte das práticas votivas do Santuário Bom Jesus, entendido também como espaço simbólico, social, cultural e, acima de tudo, sagrado.



Apresentamos a Esplanada – com as imagens representativas dos apóstolos e suas características inseridas na cultura regional –, um espaço onde o sagrado e o profano se cruzam fortemente. Nossa descrição apresentará também a gruta principal, com seu altar, onde muitos devotos expõem suas cartas “aos pés do Bom Jesus”, a Gruta da Soledade e a Sala das Promessas, com suas iconografias, simbologias e os escritos desse espaço. Para tanto, partimos da noção de que a ambiência do espaço<sup>35</sup> se constitui em elos que circunstanciam as cartas.

No capítulo intitulado *As cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus: aspectos culturais, sociais e históricos*, apresentamos parte dos resultados da pesquisa, informando a dimensão pública da carta – esse objeto material e verbal –, acerca dos modos de entrega, acolhimento, os modos de conservação, seleção e exposição das cartas dos devotos no Santuário Bom Jesus. Também apresentamos, em dados percentuais, um mapeamento dos textos do *corpus* selecionado (100 cartas) para as análises, levando em consideração aspectos como: procedência das cartas, autoria, pessoa gramatical assumida pelos autores, identidade de gênero dos escreventes, indicação de data, formas de entrega e forma escrita (manuscrita ou digitada).

No último capítulo, intitulado *As cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa: o que dizem e como dizem*, nosso objetivo foi aprofundar as análises apresentadas no capítulo anterior; para isso, categorizamos as cartas, utilizando como critério as temáticas mais recorrentes: saúde, trabalho, estudos, relações familiares e vícios. Na interpretação, foram destacados não só os componentes linguísticos que configuram o gênero, como também os sentidos e significados, as estratégias utilizadas, aspectos textuais e discursivos, tendo em vista as dimensões sociais e culturais do gesto de escrita que vem carregado de uma intencionalidade religiosa, mas que também mobiliza discursos seculares.

Nas considerações finais, apresentamos uma síntese dos resultados e reflexões sobre possíveis desdobramentos da pesquisa.

---

<sup>35</sup> Segundo Michel de Certeau (2008, p. 202) “o espaço é um lugar praticado”, isto é, o lugar transformado pelos sujeitos a partir de suas apropriações, vivências e simbologias. Portanto, compreendemos o espaço como cenário, onde se realizam as relações sociais, ideológicas, econômicas e simbólicas. Em cada situação de espaço constitui-se coletivamente uma ambiência, conforme as questões históricas, culturais e os valores envolvidos no contexto. A ambiência produzida coletivamente torna-se também estímulo aos comportamentos das pessoas, como forma de aprimorar os relacionamentos no próprio contexto.

## 2 PARA ALÉM DAS CARTAS DOS DEVOTOS: LETRAMENTO E RELIGIOSIDADE COMO PRÁTICAS SOCIAIS E CULTURAIS

Contemporaneamente, a escola é considerada a instituição que possibilita o ensino e a circulação da escrita. Entretanto, em outras instâncias e lugares da vida cotidiana, como a doméstica (casa), a religiosa (templo), o trabalho, a rua, entre outros, comumente as pessoas sempre se envolvem em atividades e relações sociais diferenciadas que demandam a utilização de leitura e escrita. A percepção é que a escrita está presente nos diferentes contextos da vida e estabelece papéis e lugares que merecem ser debatidos e melhor compreendidos, pela importância social e cultural. Assim, a pesquisa que resultou neste trabalho mobiliza um olhar para uma instância de letramento não escolar, inserida no domínio de práticas e discursos de cunho religioso.

A linguagem e as práticas religiosas, como são vistas neste trabalho, têm diversas formas de unir as pessoas a certas experiências pessoais e sociais. Ao mesmo tempo, é possível dizer que é sobre a base da vivência humana que se encontra a experiência religiosa. A compreensão de Tillich (1967 *apud* CROATTO, 2010, p. 44) é de que “a experiência religiosa dá-se na experiência geral; elas podem ser diferenciadas, mas não separadas”. Com efeito, as práticas sociais religiosas são manifestações culturais do ser humano<sup>36</sup>, incorporadas às realidades cotidianas e vinculadas ao sagrado, embora nem todos tenham uma religião. Portanto, a extensa diversidade de manifestações religiosas pode ser reflexo da fé institucionalizada, filiada a uma religião, ou não, sendo possível moldar práticas religiosas que comportem aspectos espontâneos, mesclando noções doutrinárias e particulares.

Assim, apresentamos, neste capítulo, alguns aspectos conceituais e teóricos sobre letramento e religiosidade como práticas sociais e culturais, tendo em vista o objeto específico da pesquisa: as cartas dos devotos<sup>37</sup>. Cabe ressaltar que as cartas não são apenas as cartas: elas se constituem em uma relação carregada de poder, significados e representações, como ainda

---

<sup>36</sup> Para Eliade (1992 [1957], p. 36), “[e]ssa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do ‘Caos’ que envolve o mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada”.

Segundo o Catecismo da Igreja Católica (2000, § 28), “[e]m sua história, e até os dias de hoje, os homens têm expressado de múltiplas maneiras em sua busca de Deus por meio de suas crenças e de seus comportamentos religiosos (orações, sacrifícios, cultos, meditações etc.). Apesar das ambiguidades que podem comportar, estas formas de expressão são tão universais que o homem pode ser chamado de um ser religioso”.

<sup>37</sup> A compreensão é de que o devoto é um suplicante que crê na existência de uma entidade capaz de lhe atender, portanto, certo de que essa entidade ouve seus pedidos, admite também que deseja um pagamento concreto que servirá para perpetuar o benefício atendido.

será visto mais detidamente. Portanto, um ponto em comum entre essas distintas abordagens (letramento e religiosidade), no caso desta pesquisa, é que elas partem de situações socioculturais e comunicativas reais, em um determinado contexto religioso: o Santuário Bom Jesus da Lapa.

Para efeito de explicação dos conceitos, o capítulo foi subdividido em três seções: a primeira, *A religiosidade como prática social e cultural*, guia uma compreensão sobre aspectos da religiosidade, especificamente as referências históricas do Santuário Bom Jesus, as relações com o sagrado e suas simbologias, o catolicismo devocional e as experiências com o sagrado por meio dos objetos votivos e ex-votivos. A segunda seção, *O letramento como prática social e cultural na sua relação com a religiosidade*, trata de algumas relações entre letramento e religiosidade, tendo em vista, além de aspectos mais amplos que envolvem as linguagens e suas simbologias, as várias práticas de escrita que estão envolvidas na devoção. Tais práticas e usos nos levam a um panorama circunscrito<sup>38</sup> ao nosso enfoque específico neste trabalho, a respeito do conceito de letramento e sua relação com o campo dos Novos Estudos do Letramento. A terceira seção, *O gênero discursivo carta*, apresenta um panorama geral sobre a tradição epistolar ao longo da história. A carta em sua forma peculiar de promover a interação por meio da materialidade da escrita, como um artefato que faz parte das sociabilidades das pessoas, é capaz de mostrar a diversidade social entre os sujeitos em suas formas heterogêneas de escrever.

## 2.1 A religiosidade como prática social e cultural

### 2.1.1 Uma história da devoção ao Bom Jesus da Lapa

“[...] Senhor Bom Jesus da Lapa, Deus eterno e verdadeiro, Jesus Cristo é o rei da glória, Salvador do mundo inteiro. A igreja da Lapa foi feita de pedra e luz, vamos todos para a Lapa visitar meu Bom Jesus[...]”<sup>39</sup>. Esses versos, ouvimos pela voz de um grupo de romeiros, enquanto subiam as escadas de entrada do Santuário Bom Jesus, na manhã do dia 28 de setembro de 2019. E foi assim que assistimos à chegada de um grupo de homens e

<sup>38</sup> Nosso entendimento é de que há uma pluralidade de perspectivas do letramento religioso. Priorizamos as cartas dos devotos como escritas de fé, no universo letrado do Santuário Bom Jesus, ficando implícito um maior envolvimento com o gênero em questão, cientes de que outras formas letradas fazem parte do cenário.

<sup>39</sup> Os versos são do bendito *A igreja da Lapa*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QdfoJSKLdJQ>. Acesso em: 13 abr. 2021.

mulheres, jovens e idosos, que nos pareceram motivados por acompanhar um jovem que se caracterizava vestido com uma túnica branca – ia à frente de todos como pagador de promessa. Os versos cantados pelo grupo evocam as histórias desse espaço físico e simbólico e suas romarias tradicionais, uma mensagem convidativa e motivadora da peregrinação. É um fragmento de um bendito bastante lembrado e reconhecido quando se faz referência ao Santuário Bom Jesus da Lapa – templo católico que tem uma presença marcante na região onde se situa.

Na região centro-oeste da Bahia, o território onde hoje se localiza o município de Bom Jesus da Lapa, à margem direita do rio São Francisco, foi habitado primeiramente por índios tapuias. A partir do século XVII, com a colonização, houve a concessão de sesmarias<sup>40</sup>. A exploração dessas terras vinculou-se fortemente à criação extensiva de gado, atividade econômica que promoveu a instalação de muitas fazendas, entre elas a fazenda “Morro”, que deu origem ao povoado Bom Jesus (BRASIL, [2021b]).

É importante destacar que a devoção ao Bom Jesus da Lapa teve início em período concomitante ao da colonização, no final do século XVII. Mais precisamente, em 1691, com a chegada do ermitão Francisco de Mendonça Mar à Lapa – o monge da gruta, como ficou conhecido. Na lenda, o monge, que viveu na companhia de uma onça, em um cenário que anteriormente era habitado por animais, transforma esse lugar em um santuário pela fé popular. Em sua *Resenha Histórica de Bom Jesus da Lapa*, o Pe. Turíbino Villanova Segura apresenta um discurso que exalta a movimentação do colonizador:

Parece algo providencial que no mesmo ano que se descobriam as extensas e opulentas minas do Brasil e começava uma nova era de prosperidade para a colônia e a metrópole, o Monge, inspirado por Deus, descobrisse esta Gruta, bem em meio à estrada de ambos os Estados, e fizesse dela o trono grandioso, ciclópico, da imagem do Bom Jesus da Lapa. Este presidiu e abençoou desde a aurora até o ocaso a idade de ouro do Brasil (SEGURA, 1986 [1937], p. 110).

Os antigos e atuais cronistas de Bom Jesus da Lapa sempre falam sobre a cidade a partir da chegada desse peregrino. No entanto, as notícias das primeiras doações de terras às margens do Rio São Francisco – utilizando o sistema de sesmarias – lembram a dimensão dos interesses político e econômico gerados pelos colonizadores. Naquela conjuntura, para

---

<sup>40</sup> A colonização e o domínio territorial mais intenso, em Bom Jesus da Lapa e, de igual forma, nas demais cidades do oeste da Bahia, deram-se através das duas famílias latifundiárias: 1) a família Dias D'Ávila, que ocupou as terras do lado esquerdo do Rio São Francisco, de domínio da sesmaria da Casa da Torre; e 2) a família de Antônio Guedes de Brito, proprietário das terras do lado direito do São Francisco, de domínio da sesmaria da Casa da Ponte (BRASIL, [2021b]).

atender à demanda por mão de obra para o trabalho, houve a escravização<sup>41</sup> dos indígenas e dos africanos desde esse primeiro período de exploração do território.

A narrativa cristã do português Francisco de Mendonça Mar, sempre ressignificada e recontada, informa que este veio para o Brasil ainda jovem, instalando-se em Salvador em 1679, onde trabalhou como ourives e pintor. Em 1688, foi convidado a efetuar a pintura da casa do Governador e, em seguida, decidiu despojar-se de todos os seus bens, buscando uma vida reclusa e dedicada à religiosidade (AZZI, 1977, 1978). Essa história do ermitão é repetida, mas com uma outra explicação sobre o motivo de ele ter deixado tudo. É narrado que, tendo ele pintado a casa do Governador, não recebeu o pagamento devido pelo seu trabalho. Assim, a decepção e a humilhação recebidas da autoridade política resultaram em descrédito na justiça dos homens e na busca de outras consolações (BARBOSA, 1996).

Com esse impulso, o ermitão atirou-se sertão adentro, em busca de um refúgio, conduzindo duas imagens: a de Cristo Crucificado e a imagem da Virgem Maria. Nessa jornada, depois de peregrinar por vários meses, encontrou a gruta, à margem direita do rio São Francisco. Maravilhado pelas belezas, instalou-se nesse lugar, dedicando-se à evangelização, ao acolhimento de enfermos e desabrigados. Segundo Vargas (1983), no contexto bandeirante, a Lapa era caminho para as Minas Gerais e passou a abrigar caçadores de ouro, mascates e vaqueiros que faziam pouso no local e que rendiam graças ao Bom Jesus e à Virgem Maria, colocados na capela do altar-mor. Também faziam pouso na Lapa os bandeirantes paulistas que tentavam conter os movimentos dos quilombolas, entre eles, os do Quilombo dos Palmares.

A presença do ermitão Francisco de Mendonça Mar – como um homem “santo” que habitava uma gruta – movimentou bastante a população, e o morro tornou-se ponto de afluência de peregrinos. O povoado passou a Arraial do Senhor Bom Jesus da Lapa e, por determinação do Governo do Estado, em 1890, foi elevado a vila, com a mesma denominação. A narrativa de origem da devoção reforça o vínculo do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade com o povo, porém, com um povo específico: os peregrinos.

---

<sup>41</sup> Em sua dissertação, Nogueira (2011), ao consultar as fontes paroquiais, observa vestígios da utilização da mão de obra indígena nos trabalhos das fazendas do alto sertão baiano, sobretudo no período anterior ao Setecentos. Ressalta que “a primeira leva de escravos [dos Guedes de Brito e de outros fazendeiros] trazidos no princípio da colonização, com a abertura dos currais de gado, foi de africanos adquiridos via tráfico transatlântico” (NOGUEIRA, 2011, p. 84). Napoliana Santana (2012), ao analisar os registros paroquiais e inventários, em sua pesquisa *Família e Microeconomia escrava no sertão do São Francisco (Urubu-BA, 1840 a 1880)*, apresenta relatos de transações de compras e vendas de escravos realizadas entre proprietários locais e circunvizinhos, envolvendo senhores regionais.

Teodoro Sampaio (2002 [1906]), em seu livro *O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina*, obra em que narra suas viagens, entre agosto de 1879 a janeiro de 1880, descreve sua chegada a Urubu, atual município de Paratinga. Era ali a sede da Vila do Senhor Bom Jesus da Lapa, portanto, Lapa fez parte do território de Paratinga durante mais de cem anos.

Sampaio (2002 [1906]) relata que, quando a vapor aportou, foram recebidos pelo vigário – velho cônego –, que os guiou na visita ao povoado. Descreve a velha igreja de Santo Antônio, cuja fundação disse datar do começo do século XVIII. É uma das igrejas mais antigas da região, e o início de sua construção deu-se no ano de 1718, como expressão da religiosidade católica nessas terras do sertão. Teodoro, ainda em sua travessia pelo São Francisco, descreve de forma poética a visita ao Santuário de Bom Jesus da Lapa:

A Lapa é um santuário e um prodígio da natureza.

Um monte, ou antes um retalho de montanha calcária, isolado no meio de uma planície, com a base quase dentro d'água e a cumeada coroada de cactos e de bromélias espinhentas entremeadas de picos, agulhas, pirâmides, minaretes das mais diversas formas, eis o serrote da Lapa, que, visto do lado do rio, parece antes uma lasca de rocha pousada sobre uma mesa, que uma eminência com relevo subordinada à série orográfica da região pertence.

As águas da *ipueira* banham-lhe o sopé do lado meridional e a barca do comerciante que jamais passa sem aportar, como a embarcação mais humilde do romeiro que vem de longe e de toda parte, aí encosta rente e deita em terra a sua carga piedosa bem na base do monumento que é, de fato essa curiosíssima obra da natureza (SAMPAIO, 2002 [1906], p. 130-131, grifo do autor).

O morro e suas grutas constituem uma atração para os visitantes, além do Rio São Francisco, formando paisagens inspiradoras. Na consolidação histórica e social de Bom Jesus da Lapa, esses elementos naturais (a gruta e o rio) são substanciais e favoreceram a constituição de uma população economicamente voltada para a agricultura, a pesca, o comércio e o turismo religioso. No campo cultural, obra importante como *História da América Portuguesa*, do historiador e poeta do século XVIII, Sebastião da Rocha Pita, publicada em 1730, contribuiu para difundir o Santuário Bom Jesus e suas histórias de fé.

TÍTULOS, QUE LHES DÁ. - Invocou do nome de Bom Jesus a Imagem de Nosso Senhor, que levava, e a da Senhora intitulou da Soledade, que hoje também chamaõ da Lapa. Alguns annos depois, tendo o Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, noticia deste prodígio da natureza, e da vida, que nella fazia Francisco de Mendoça, o mandou chamar, e informado de todas as circunstancias do logar, e do Eremita, enviou a elle hum Visitador, o qual achou decentemente ornados os Altares com as esmolos dos peregrinos, que já concorriaõ àquelle novo Santuário pelos muitos milagres, que a Senhora, obrava em todos quantos enfermos que hiaõ alli buscar. Erigio o

Arcebispo em Capella a lapa, e ordenou de Sacerdote ao Padre Francisco da Soledade, a quem a encarregou (PITA, 1730, p. 312).

O fragmento acima atesta a narrativa religiosa católica de Francisco de Mendonça Mar. O reconhecimento pela Igreja Católica, após o arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide,<sup>42</sup> enviar um visitador para averiguar o eremita, comprova sua vida exemplar e o culto ao Bom Jesus da Lapa e a Nossa Senhora da Soledade. Assim, em 1706, o monge foi ordenado sacerdote e, na consagração, adotou o nome de Padre Francisco da Soledade. Com isso, as convicções religiosas, que se iniciaram numa linguagem leiga, foram marcadas por novos letramentos religiosos, desde o ano de 1706, quando o Padre Francisco da Soledade foi designado o primeiro capelão da Lapa. Nesse processo de ressignificação e de sacralização, a partir de um leigo e com a participação dos fiéis, a Igreja Católica, de acordo com suas doutrinas, organizou o templo sagrado, com isso ampliando a devoção.

No livro *Resenha Histórica*, o antigo capelão da Lapa, Segura (1986 [1937]), apresenta duas cartas enviadas pelo Padre Francisco da Soledade ao rei de Portugal. Esses documentos, extraídos do Arquivo Público do Estado da Bahia, são fontes valiosas de informações. Nas palavras do Padre Francisco da Soledade em uma das cartas:

[...] muitas outras pessoas que movidas da dita devoção, fazem suas novenas ao Bom Jesus, como também as pessoas pobres e os que enfermam naqueles sertões se valem da enfermaria<sup>43</sup> [...] onde são tratados com muita caridade (SEGURA, 1986 [1937], p. 118-119).

O excerto informa sobre o culto ao Bom Jesus da Lapa, a partir dos vínculos de pessoas que se deslocavam de lugares próximos e também distantes, em busca de devoção. Assim, o Santuário Bom Jesus da Lapa se consolidou como um pilar efetivo de evangelização ao longo do São Francisco e, no processo de disseminação da devoção e da religiosidade católica, o Padre Francisco da Soledade foi um agente letrado marcante. Ele se ocupou também de atos de caridade, tendo criado uma enfermaria como recurso assistencial no sertão,

---

<sup>42</sup> Sebastião Monteiro da Vide foi arcebispo da Bahia de 1702 a 1722. É autor da obra *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, obra magna do prelado baiano, e tornou-se o principal corpo de leis eclesiásticas não só da Igreja baiana, mas de todas as demais dioceses, quando a Bahia colonial era a sede da primeira organização administrativa e eclesiástica brasileira.

<sup>43</sup> Barbosa (1996) informa que a enfermaria, construída pelo eremita, situava-se no largo da atual Praça da Bandeira. Esse hospital tinha 30 metros de comprimento, aproximadamente, por 8 metros de largura, e era dividido em departamentos independentes, com sala de entrada e dormitórios. Entretanto, a estrutura dificultava o acesso à entrada da gruta, o que fez com que fosse demolido em 1913. Na época, era destinado à hospedaria de romeiros e ao asilo de pobres esmoleiros (mendigos), à exceção de um espaço que se reservava para depósito de ex-votos.

para tratar os peregrinos, pobres e enfermos. Por certo, na região, foi a primeira iniciativa no que diz respeito à saúde comunitária.

Também no ano de 1706 foram promulgadas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* – um conjunto de normas inspiradas no Concílio de Trento –, com o objetivo de organizar administrativamente as paróquias no que diz respeito à promoção e à manutenção das ideologias religiosas e ao comportamento dos fiéis e do clero. A recomendação era, segundo seu autor, Sebastião Monteiro de Vide (1853, p. VI), “cada Parochia possuir este livro indispensavel para que o Parocho soubesse ensinar a Doutrina Christã, e preencher exactamente seus deveres”.

Por certo, no processo de letramento religioso, os preceitos fundamentais da Igreja chegaram ao Santuário Bom Jesus por meio das *Constituições*, que estabeleceram os cânones da religião oficial. Em sua pesquisa, Nogueira (2011) identificou, em livros da Cúria Diocesana de Bom Jesus da Lapa, vários registros de batizados e casamentos oficiais de escravos, desde o século XVIII, na Gruta do Bom Jesus. O que indica a celebração de sacramentos, em cumprimento aos preceitos religiosos e os usos locais da escrita, em período remoto, com finalidade documental.

O fundador do Santuário e da romaria do Bom Jesus da Lapa morreu em 1722, com 65 anos de idade, decorridos 31 anos de sua permanência na gruta (BARBOSA, 1996). Em seguida, grupos ou comissões de dirigentes dos festejos passaram a conduzir o patrimônio do Bom Jesus da Lapa. Em 26 de abril de 1849, foi criada a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa<sup>44</sup>, a qual passou a assumir a administração do Santuário.

Contudo, em 1894 a Irmandade foi extinta<sup>45</sup> definitivamente, e a administração do Santuário ficou a cargo da Igreja Católica, quando a Capelania do Senhor Bom Jesus da Lapa foi elevada à categoria de Curato. Tudo isso, por certo, foi uma consequência do processo de romanização: um movimento da Igreja Católica que teve o intuito de reorganização de suas atividades religiosas, denominado na Europa de ultramontanismo e adaptado à realidade do

---

<sup>44</sup> Com base na Certidão de Compromisso da instituição canônica, poderia participar da Irmandade “toda Pessoa, homem ou mulher que quiser ser Irmão da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa, dará logo de esmola de sua entrada quatro mil reis” (BARBOSA, 1996, p. 87). O membro da Irmandade tinha como direito receber missa na intenção de sua alma e ter sepultamento gratuito, solene e com acompanhamento do capelão. Isso caracteriza o modo como a população se relacionava com o sagrado na época.

<sup>45</sup> As irmandades tiveram vida pujante na época colonial, tendo seus compromissos aprovados pelo governo da metrópole em decorrência do regime de Padroado. Com a Proclamação da República, quando se separam Igreja e Estado, passa-se a uma segunda fase nas relações entre episcopado e irmandades, de modo que diversas irmandades desapareceram nessa época, quer por deliberação dos sócios, quer por imposição da autoridade eclesiástica (AZZI, 1977).



Brasil com o nome de romanização. No processo de intervenção, a Igreja buscou reduzir o poder leigo, de modo que o clero, com o papel de educador do povo, teve a missão religiosa e catequética de doutrinar os fiéis para o abandono de crenças e práticas “supersticiosas” (OLIVEIRA, 1985). Com isso, “inúmeros [ex-votos] foram destruídos, queimados e abandonados no momento em que as autoridades religiosas passaram a vê-los como afastados da ortodoxia” (SCARANO, 2004, p. 17).

Em suas providências, a Santa Sé não apenas cuidou de incentivar a romanização, como forneceu os modelos a serem seguidos pelos bispos brasileiros, além dos meios para efetivação do seu intento, enviando várias congregações europeias ao Brasil. A administração do Santuário esteve a cargo do Monsenhor Turíbio Vilanova Segura, de 1933 a 1955, quando este foi substituído por representantes da Congregação do Santíssimo Redentor – primeiramente coordenada pela vice-província nordestina (Recife), de 1956 a 1972, e, depois, pelos redentoristas poloneses, de 1972 até a atualidade. Também atuam na diocese, especificamente em Bom Jesus da Lapa, as congregações femininas Filhas de São Vicente de Paulo (no Abrigo dos Pobres) e Mensageiras do Amor Divino (no Santuário Bom Jesus).

Todos esses eventos históricos, no meio religioso, foram e são palco de legitimação da fé devocional católica e da prática tradicional das romarias e, desse modo, contribuíram para a formação e a preservação do Santuário na região. O próprio local é qualificado como um espaço sagrado extraordinário e capaz de acontecimentos miraculosos. Essas simbologias são cruciais, e reconhecê-las é um caminho para a compreensão das escritas de fé que fazem parte do comportamento dos devotos, conforme será tratado nos itens seguintes.

### *2.1.2 O espaço impulsionado pelo sagrado e por simbologias*

Segundo Mircea Eliade (1992 [1957]), a sacralidade se distingue da experiência profana por manter uma ideia religiosa visivelmente presente, com o sagrado fazendo parte das religiões desde as chamadas religiões primitivas<sup>46</sup>. Assim, considera que todo humano tem uma abertura para a religiosidade, mas pondera que, na sociedade moderna secularizada, essa abertura encontra-se oculta, embora “até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo” (ELIADE, 1992 [1957], p. 18). O autor propõe o termo “hierofania”, que significa a manifestação do sagrado no mundo concreto, a

<sup>46</sup> Segundo Croatto (2010, p. 57), “Mircea Eliade evita a perspectiva evolucionista, que faria das religiões arcaicas as menos evoluídas. Pensa, ao contrário, que essas religiões arcaicas conservam melhor as formas originárias do comportamento do *homo religiosus* perante o seu próprio objeto, que chama de ‘hierofania’”.

qual se dá graças à capacidade humana de transformar uma simples forma profana em sagrada. Quando um objeto qualquer é sacralizado, ele se torna outra coisa, embora continue sendo ele mesmo.

Nessa relação, o Santuário Bom Jesus é um espaço onde a hierofania se realiza – um ambiente diferenciado, tendo em vista seu processo histórico e simbólico<sup>47</sup>, conforme descrito anteriormente. Distingue-se do espaço profano, por se estabelecer como um eixo referencial e demandar certos protocolos que têm propósitos religiosos. Entretanto, uma vez que o sagrado é a função de dar sentido, é possível que nem todos que frequentam o espaço compartilhem idênticas simbologias e os mesmos sentimentos de religiosidade.

A fala espontânea de uma criança ao entrar com uma senhora na gruta – “*eu gostei desse castelo!*” (Nota de Campo, 31/07/2018) – revela a complexidade do processo de simbolização. Na expressão da criança, é possível notar que faz referência ao universo mágico das histórias infantis. O que procuramos ilustrar é que as relações do ser humano com o sagrado ou com o profano não se dão uniformemente, tendo em vista os variados fatores condicionantes e intimamente dependentes da história e da cultura das pessoas.

Deixando de lado esses aspectos individuais, é pertinente destacar, conforme Eliade (1992 [1957]), que a percepção profana mantém uma relatividade do espaço, como homogêneo e amorfo, enquanto o espaço sagrado constitui um ponto de referência, um ponto fixo que lhe dá sentido religioso. Os santuários simbolicamente são centros do mundo para os devotos. Nessa analogia, o sagrado é um elo que une céu e terra, portanto, “o templo constitui, por assim dizer, uma ‘abertura’ para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (ELIADE, 1992 [1957], p. 19).

William Paden (2001) analisa que o elemento do sagrado pode ser entendido de dois ângulos: o primeiro diz respeito a um valor sobrenatural atribuído a algo, como um conjunto de elementos que qualquer humano, em qualquer época ou lugar, sempre considera inviolável e digno de estima. O segundo refere-se a um poder com o qual os humanos se confrontam, um poder experienciado como outro, real, divino e misterioso. O valor sobrenatural é compreendido como situado numa dimensão espaço-temporal distinta e pode ser localizado lá em cima, em contraste com a vida terrena aqui embaixo (ELIADE, 1992 [1957]).

No entanto, é importante sublinhar a capacidade das pessoas de assumirem atitudes as quais descrevem como religiosas, mesmo que para outras não passem de atitudes mundanas.

---

<sup>47</sup> Segundo Croatto (2010, p. 118), “[o] símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa. Funda todas as outras. Tem um valor essencial que é necessário destacar mais uma vez: o símbolo ‘faz pensar’; o símbolo ‘diz sempre mais do que diz’. É a linguagem do profundo, da intuição, do enigma”.

De qualquer modo, a sacralidade é uma forma de conceber o mundo e um modo pelo qual o adepto experiencia a ação dos objetos reverenciados.

Se vemos o que é sagrado na mente do crente, então nos colocamos de um modo que corresponde à visão de mundo dele ou dela. As coisas sagradas são por causa do imenso papel que desempenham e do absoluto primado que têm no mundo de uma pessoa. Não entender esse papel é o mesmo que não entender a razão de ser do comportamento, já que o que é sagrado funciona como o que é “real” (PADEN, 2001, p. 132).

O conceito de sagrado torna-se, portanto, fundamental para entender as práticas religiosas dos devotos, as quais sejam possíveis de serem descritas. No cenário do Santuário Bom Jesus é perceptível a relação do crente com um mundo invisível e silencioso através de meios materiais e/ou simbólicos. Nesse recinto sagrado, o Bom Jesus é o símbolo fundamental, e as manifestações da fé são perceptíveis em uma ampla gama de performances dos fiéis – compreendemos que tais práticas buscam gerar poderes religiosos.

De acordo com Paden (2001, p. 173), “[a] finalidade da linguagem religiosa não é só representar o mundo, mas encená-lo. O sagrado é encenado por palavras, histórias, imagens, e pela construção de espaço e tempo consagrados”. A título de exemplo, é possível destacar que, quando os fiéis entram no Santuário, ou quando chegam em frente à imagem do Bom Jesus, o sinal mais comum é o da cruz. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo é o que se “ouve”, até dos que gesticulam em silêncio. Ajoelhados ou não, demonstram formas de exaltação a Deus trino – Pai, Filho e Espírito Santo – reforçando um dos dogmas centrais da fé católica:

*A Trindade é una. Nós não confessamos três deuses, mas um só Deus em três pessoas: a Trindade consubstancial. As pessoas divinas não dividem entre Si a divindade única: cada uma delas é Deus por inteiro: O Pai é aquilo mesmo que o Filho, o Filho aquilo mesmo que o Pai, o Pai e o Filho aquilo mesmo que o Espírito Santo, ou seja, um único Deus por natureza (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, § 253, grifo do autor).*

Para o catolicismo, a Trindade é uma doutrina que concebe Jesus Cristo como Filho de Deus e como o próprio Deus, portanto, exaltar Jesus é exaltar a própria divindade. A Trindade integra diversas simbologias e contribui para o entendimento de aspectos da religiosidade católica que interessam a esta investigação. Quando os devotos se dirigirem ao templo sagrado em oração e adoração, sabem que há uma imagem de Cristo Crucificado sob o título

de Bom Jesus da Lapa. Sabem também do significado especial da mãe de Jesus<sup>48</sup> – Nossa Senhora da Soledade. Um tipo de compreensão que se pode extrair dessas formas de expressão – “Bom” e “Nossa” – é que exprimem relações afetivas e de proximidade do fiel com a divindade.

Para estar religiosamente no espaço sagrado, é preciso um deslocamento temporal, o que implica a saída do tempo profano, a fim de participar ritualmente do tempo sagrado. Em princípio, a vivência do sagrado é rotulada como para momentos especiais, em situações especiais, sendo um exemplo básico a oração como veículo de comunicação com o divino. Segundo Eliade (1992 [1957]), é por meio da linguagem dos ritos<sup>49</sup> que se dá a duração temporal do sagrado, a qual classifica como um decurso não homogêneo, com a capacidade de ser reversível, circular e repetível, de modo que o tempo sagrado é periodicamente reatualizado.

Um exemplo são as festas – as romarias –, como se vê na tradição do Santuário Bom Jesus<sup>50</sup>, anualmente, marcadas por simbologias, que fazem com que os devotos se dirijam ao Santuário, conforme o tempo litúrgico. As festas religiosas, segundo Eliade (1992 [1957]), representam a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico. Para o autor, tais celebrações fazem com que o ser religioso se comporte de forma diferente do antes e do depois. Essas celebrações simbolizam o encerramento de um ciclo temporal e a abertura de um novo tempo, permitindo ao ser humano renovar-se periodicamente no contato com o transcendente.

A teoria antropológica de Clifford Geertz (1989 [1973]) viabiliza a compreensão de religião como elemento cultural que dinamiza a vida das pessoas, ao mesmo tempo que estas, em seu universo religioso, dinamizam a cultura. Como uma criação humana, não há como

---

<sup>48</sup> De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2000, § 917), “A Santíssima Virgem é legitimamente honrada com um culto especial pela Igreja. Com efeito, desde remotíssimos tempos, a bem-aventurada Virgem é venerada sob o título de ‘Mãe de Deus’, sob cuja proteção os fiéis se refugiam suplicantes em todos os seus perigos e necessidades”.

<sup>49</sup> O termo “rito” tem um sentido abrangente, envolve qualquer atividade realizada de forma padronizada e repetida. No sentido religioso, segundo Croatto (2010), o rito é uma prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas. De muitas formas, todos os ritos buscam o contato com o sagrado. É compreendido como o equivalente gestual do símbolo, dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação. Portanto, é, assim como o símbolo, uma linguagem primária da experiência religiosa. Os ritos têm uma repercussão social enorme, seja pelo elemento gestual, que é mais visível, seja pela organização que implicam (preparação, atores, lugar, objetos ou utensílios usados na sua realização etc.).

<sup>50</sup> Pessoas de diversas procedências buscam aproximação com o sagrado ao longo do ano, uma tradição que se intensifica nas datas como dia 6 de agosto, a principal romaria em homenagem ao Bom Jesus da Lapa, padroeiro da cidade, dia 15 de setembro, a romaria de Nossa Senhora da Soledade, e, em julho, a Romaria da Terra e das Águas.

falar de religiosidade prescindindo do desafio de compreendê-la como uma realidade histórica, atualizada e recontextualizada. Sob esse olhar, religião e cultura são inseparáveis; entretanto, cabe refletir que todas as práticas religiosas se inserem no domínio da cultura, mas nem todas as práticas culturais se inserem no âmbito da religiosidade. Assim, Geertz defende um conceito de cultura essencialmente semiótico:

um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam-se, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989 [1973], p. 66).

É que os significados só podem ser “armazenados” por meio dos símbolos que são os portadores de informações do processo social, uma vez que a cultura fornece o vínculo entre o que as pessoas são intrinsecamente capazes de se tornar e o que elas realmente se tornam individualmente. Como animais inacabados, os humanos se completam através da cultura – não a cultura em geral, mas formas altamente particulares de cultura. Nas palavras de Geertz (1989 [1973], p. 4), “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”.

A ideia é a de que toda a vida social, e não só a religiosa, é ordenada por símbolos, e a dimensão simbólica “pode ser verbalizada no discurso, cristalizada no mito, no rito, no dogma ou incorporada aos objetos, gestos, à postura corporal, e está sempre presente em qualquer prática” (DURHAM, 2004, p. 259). No que concerne à religião, para explicar como os símbolos sagrados funcionam, Geertz apresenta dois conceitos fundamentais: um deles é o *ethos* de um povo, isto é, o conjunto de costumes, hábitos, estilo de vida; o outro é sua visão de mundo, ou seja, uma metafísica específica.

Tudo isso se mostra com muita clareza em um acontecimento marcante: um incêndio ocorrido na Gruta do Bom Jesus<sup>51</sup>, em 1903, que consumiu a imagem original conduzida pelo ermitão, restando apenas alguns carvões e as partes metálicas da Cruz. No mesmo ano, foi providenciada, pelo arcebispo de Salvador, uma escultura idêntica à consumida no fogo, sendo autorizada a sua entronização no ambiente, no lugar da imagem original. Na “nova” imagem – que é a que se mantém no Santuário atualmente – constam as partes metálicas da Cruz e uma pequena gaveta, onde estão depositados os carvões da antiga imagem.

O exemplo ilustra de modo singular um encadeamento do simbolismo religioso implícito na imagem do Cristo crucificado, que se encontra no templo sagrado. A “nova”

---

<sup>51</sup> O episódio do incêndio na gruta encontra-se no texto História da Diocese de Bom Jesus da Lapa. Disponível em: <http://diocesedebomjesusdalapa.com.br/2018/02/historico/>. Acesso em 20 abr. 2021.

imagem contém parte da original e foi entronizada por uma autoridade da igreja – o arcebispo da época –, aspectos que dão força às formulações simbólicas internalizadas pelos fiéis. Ao ser absorvido e aceito, tal símbolo religioso funciona como indicativo de ação religiosa, portanto, constitui-se como uma realidade histórica e encontra significado no lugar em um tempo específico. Assim, é pertinente considerar as ponderações de Geertz (1989 [1973]) segundo as quais as práticas sociais religiosas, como manifestações culturais do ser humano, incorporam-se às realidades cotidianas vinculadas ao sagrado.

[...] porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, [...] sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas [...]. A essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva (GEERTZ, 1989 [1973], p. 82).

Para Geertz, isso faz chegar ao ritual um comportamento consagrado que nasce da convicção de que as concepções e as diretivas religiosas são verídicas e corretas. É uma espécie de cerimonial em que o mundo vivido e o mundo imaginado se fundem sob a mediação de um conjunto de formas simbólicas. Ainda segundo o referido autor, a perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum<sup>52</sup>, porque se move além das realidades da vida cotidiana em relação a outras consideradas mais amplas.

Entre os principais rituais, a peregrinação é uma das mais emblemáticas expressões da religiosidade no Santuário Bom Jesus, como experiência movida por uma força simbólica, envolvendo um deslocamento. Segundo Steil (1996), toda peregrinação religiosa é um grande rito de passagem. Na simbologia, são destacados quatro momentos: 1) a saída do espaço e do ritmo cotidianos; 2) a viagem, em que se forja um novo grupo de companheiros, de convivência intensa; 3) a chegada ao lugar sagrado, a penitência e 4) o retorno ao cotidiano.

Como um ritual de passagem, a peregrinação traz o significado de se viver uma experiência, uma busca de transformação ou afirmação de si que envolve várias facetas. O pedido e o agradecimento ao divino consolidam e sustentam a fé e a devoção dos romeiros e, para compreender essas experiências, é preciso reconhecer os aspectos não só individuais, mas também sociais e culturais que envolvem o devoto e os eventos de que participam.

Visando refletir sobre a metáfora do peregrino, Bauman (1995, p. 89) analisa que “[a] figura do peregrino não foi uma invenção moderna; é tão antiga como o cristianismo. Mas a

---

<sup>52</sup> Geertz (1989 [1973]) utiliza os termos “religião” e “senso comum”, correspondendo relativamente ao que denomina de “sagrado” e “secular”.

modernidade deu-lhe uma nova importância e uma nova inflexão seminal”. Isso significa que as condições modernas remodelaram a figura do peregrino herdada do cristianismo e o contexto pós-moderno introduziu nova qualidade nos estilos outrora praticados por seus antecessores.

Segundo o referido autor, se antes os eremitas faziam peregrinação em busca de Deus, como um exercício de autoconstrução, no cenário contemporâneo, as peregrinações são praticadas pela maioria das pessoas durante o tempo fundamental de suas vidas e em lugares centrais, tornando-se estilos de vida.

A peregrinação é qualquer coisa que se faz *por necessidade*, ainda que o impulso recebido se transforme miraculosamente em tração e que o inevitável se transforme em finalidade. *Devemos* viver a nossa vida como uma peregrinação a fim de não nos perdermos num deserto, investindo assim o movimento numa meta ao mesmo tempo que erramos sem destino pela terra. Como peregrinos, podemos fazer um pouco mais do que apenas andar – podemos *andar para*. (BAUMAN, 1995, p. 92, grifos do autor).

A metáfora do peregrino de Bauman colabora para uma compreensão de que a peregrinação se realiza por um leque de motivações; quando o peregrino se propõe ao exercício dessa experiência, por necessidade própria, a viagem tem um sentido existencial. Dessa forma, o peregrino, ao “andar para”, professa sua crença na medida de suas necessidades e de sua autonomia individual, portanto, é responsável pela escolha de seus simbolismos e, mesmo sem perceber, empenha-se na tarefa da construção de sua identidade. Essa reflexão permite entrever a capacidade do peregrino de fundar novas crenças e valores, estabelecer experiências, construir e reconstruir novos significados. Assim, para compreender as variadas significações das cartas como objetos inseridos nas dimensões culturais do catolicismo, é preciso fazê-lo dentro das práticas devocionais.

### 2.1.3 Uma leitura do catolicismo brasileiro para entender a devoção

Freire (1974), no ensaio *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, ao discutir as relações entre o papel das igrejas frente a uma de suas tarefas – a educação –, enfatiza que não se pode empreender essa discussão a não ser historicamente. Afinal, as igrejas não são entes abstratos, mas instituições inseridas na história, onde também se dá a educação. Para o autor, insistir na neutralidade da igreja frente à história e frente à política é exercer uma atividade política em favor, logicamente, das classes dominantes e contra as classes dominadas.

Esse convite de Freire, ao manifestar que não se podem rejeitar os aspectos históricos, reforça o pressuposto de que não se pode falar de uma única história da igreja, uma vez que, em cada lugar onde foi implantado o catolicismo, há uma narrativa específica. Em relação à sua implantação no Brasil, Hoornaert (1994) destaca suas bases fundadoras pelo Estado português, de forma peculiar por meio do mecanismo do Padroado<sup>53</sup>. O Estado português, ao se encarregar da expansão do catolicismo, estabeleceu a conversão dos indígenas pela catequese por meio dos padres jesuítas, numa sociedade em que tanto os portugueses como os padres se beneficiaram do escravizado, apesar da luta cultural intensa dos africanos que para cá vieram. Ainda segundo Hoornaert (1994), o convívio entre senhores e escravos produziu um cristianismo africanizado no Brasil.

Azzi (1978) informa que, desde o início da colonização do Brasil, a cruz serviu tanto como expressão da religião oficial, quanto da devoção popular. Como manifestação da religião oficial, a ação de erguer cruzes era o marco da conquista de um local, como também indicava o local de culto. Com isso, benzer-se tornou um hábito familiar aos brasileiros: ao passar diante de um oratório, de uma igreja, como fazem também alguns banhistas antes de entrar na água, ou alguns passageiros antes da decolagem do avião e em tantas outras situações<sup>54</sup>. A cruz marca também o ponto onde morreu alguém. Outra expressão da devoção popular, depois da cruz, é o oratório – um nicho que abriga um crucifixo ou uma imagem de um santo.

Outro aspecto apontado por Azzi (1978, p. 44) é que “as expressões de fé estiveram sempre muito mais vinculadas às imagens milagrosas”. Portanto, a fé é como um caminho a uma finalidade exterior, não imanente a ela<sup>55</sup>. Um exemplo é o fato de que muitas famílias construíram ermidas e capelas – marcos de ocupação cultural dos portugueses – e se encarregavam da manutenção do culto desses espaços, com a prerrogativa de garantir o sepultamento nesses locais, como uma proteção também após a morte. A notícia dos milagres, sobretudo em locais assinalados por acontecimentos extraordinários, fez surgirem os grandes

---

<sup>53</sup> O Padroado, segundo Hoornaert (1994), foi um direito cedido pelo papa ao rei de Portugal, com a incumbência de promover a organização da Igreja nas terras “descobertas”, entre 1550 a 1800.

<sup>54</sup> Segundo Prandi (2007, p. 14), “ainda que haja muitas referências religiosas na cultura brasileira, como acontece na de outros países, essa cultura é também republicana, e nesse sentido é secularizada, o que possibilita a cada indivíduo fazer a sua escolha pessoal e livre em termos de adesão a essa ou àquela religião ou, se assim preferir, não se filiar a nenhuma ou mesmo se identificar como ateu. Isso caracteriza os nossos dias”.

<sup>55</sup> As devoções populares sempre estiveram envolvidas com outras dimensões de afirmação social e de poder, conforme se percebe nas descrições de Fernandes (1982), em sua pesquisa sobre uma romaria ao santuário de Bom Jesus de Pirapora.



centros de devoção e romaria no Brasil, desde meados do século XVII até meados do século XVIII (AZZI, 1978).

No que se refere à devoção ao Bom Jesus, Azzi (1986) informa que foi trazida de Portugal e difundida no Brasil, inserida na riqueza das manifestações populares, desde os primórdios do período colonial, como um projeto do colonizador com larga expansão, como é possível perceber pelo grande número de santuários dedicados ao Bom Jesus no Brasil. Segundo Azzi (1986):

Os colonos portugueses preocupavam-se desde o início em garantir sua proteção contra as adversidades da vida numa terra estranha: perigos de viagens, inclemências do clima, ataques de animais ferozes, doenças e pestes, etc. Para muitos deles, a nova terra era um verdadeiro lugar de sofrimento e exílio. [...] Assim sendo, nada melhor do que ter como amparo e proteção o Bom Jesus Sofredor (AZZI, 1986, p. 216-217).

Assim, o culto da imagem do Cristo Crucificado é uma tradição que foi inserida no plano do colonizador, como modo de garantir a continuidade das práticas religiosas da Igreja Católica. A espiritualidade da devoção gira em torno da paixão e morte de Jesus e, nessa compreensão, Cristo abre as portas da salvação mediante Seus sofrimentos e Sua morte. De acordo com Azzi (1986, p. 220), o conteúdo teológico e espiritual dessa devoção é que “Cristo não é apenas um sofredor da paixão, mas através dela manifesta a sua compaixão pelo povo”. Então, a paixão é estímulo e exemplo para as pessoas suportarem os sofrimentos e as dificuldades da vida.

Na formação do brasileiro, de acordo com Gilberto Freyre (2003 [1933]), em sua obra *Casa Grande e Senzala*, no que diz respeito ao aspecto religioso no período colonial, o cristianismo está definido como liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja. O autor descreve que, nas casas, era comum um lugar destinado ao culto divino: acendiam-se velas, queimavam-se ramos bentos, recitava-se o credo-em-cruz, e certas doenças eram tratadas com orações e com óleo, como nos tempos apostólicos. Portanto, o catolicismo no Brasil se instaurou de forma singular, marcado pela diversidade cultural.

Os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus [...] (FREYRE, 2003 [1933], p. 21).

Para Gilberto Freyre, nos primeiros séculos, as crenças e práticas católicas foram vivenciadas de forma particular no seio social das famílias, nem sempre em concordância com

o que almejavam os sacerdotes. O catolicismo oficial do português se diferenciava das festividades de caráter popular que faziam da igreja um lugar de encontro e de intimidade com os santos. É dentro desse contexto sociocultural que o catolicismo brasileiro se fortaleceu e se constituiu como religião oficial do Império, conforme a Constituição de 1824.

A partir do século XIX, segundo Azzi (1992), modificações importantes ocorreram no cenário brasileiro, fragilizando a união dos dois poderes: o altar e o trono. Por parte da Igreja, realizou-se a implantação da romanização, com a instituição dos valores baseados no Concílio de Trento e, por parte do Estado, a revogação do Padroado e a conseqüente separação entre o Estado e a Igreja, que se deu em 1889, conseqüência da queda do Império e da Proclamação da República (AZZI, 1992).

Essas mudanças, em meio às tensões e resistências, fortaleceram as mentalidades orientadas para uma fidelidade às diretrizes romanas.

Pode-se afirmar que uma das características do catolicismo tradicional brasileiro, de origem lusitana e medieval, é o aspecto da devoção aos santos, ao passo que no catolicismo da reforma tridentina a ênfase recai no aspecto sacramental. Também as devoções continuam a ter importância na restauração tridentina, mas procura-se sempre a vinculação devoção-sacramento, ao passo que no catolicismo tradicional o binômio que rege a piedade popular é a devoção ao santo (AZZI, 1992, p. 76).

Na percepção religiosa do catolicismo tradicional, compreende-se uma não separação nítida entre este mundo e o outro mundo invisível, de modo que o santo é como um amigo que atende aos pedidos que são feitos a ele e, depois, as promessas devem necessariamente ser cumpridas. Com a romanização, entre as preocupações da Igreja, a valorização dos agentes clericais e a prática sacramental (confissão, comunhão, casamento etc.) passaram a ser enaltecidas como expressão do catolicismo “autêntico”.

No programa das mudanças, os santuários foram entregues às ordens religiosas, em geral estrangeiras, instaladas no Brasil pela Santa Sé, conforme mencionado. Com isso, as práticas devocionais foram tensionadas<sup>56</sup> por mudanças marcadas por antagonismos como: leigo e clerical, nacional e estrangeiro, popular e erudito, entre outros. Particularmente, em Bom Jesus da Lapa, damos um exemplo que indica a relação entre os agentes clericais e os romeiros: trata-se de fragmento de uma carta, com data de 27/08/1970, do Pe. Jaime van Woenseldo, da Vice-Província Redentorista do Recife. O documento é citado pelo Pe.

---

<sup>56</sup> “Aos olhos dos agentes romanizadores, que tinham o catolicismo nos moldes romanos como única forma autêntica de cristianismo, o catolicismo luso-brasileiro parecia uma aberração porque, embora não se opusesse à prática dos sacramentos nem à autoridade eclesiástica, colocava-os em plano secundário em relação ao culto dos santos” (OLIVEIRA, 1985, p. 284).

Francisco Micek (2005) e contém as primeiras informações que chegaram à Polônia, sobre Bom Jesus da Lapa:

Quanto à população, o povo é muito simples, existindo ainda muitos analfabetos, principalmente no interior da Paróquia. Os habitantes da zona rural são pequenos e pobres agricultores. É um povo muito bom, cheio de respeito para com o sacerdote, de alma religiosa (os homens também!) mas de conhecimento religioso limitado. Há, deste modo, inevitáveis mostras de superstição, comportamento que se estende aos visitantes do Santuário. A população da cidade da Lapa é muito difícil, bastante apática e um pouco indolente. Esse é o mal costumeiro das populações das cidades de peregrinação. Exceto algumas famílias, a maior parte do povo é socialmente pobre. O mesmo podemos dizer dos romeiros. [...] É gente de regiões onde raramente se encontra algum sacerdote (MICEK, 2005, p. 81-82).

A correspondência acima fez parte dos contatos entre os padres redentoristas, quando a pastoral polonesa se organizava para assumir a diocese de Bom Jesus da Lapa. As informações, carregadas de um ranço colonialista, dispensam comentários positivos sobre o povo em geral e sobre os visitantes do Santuário; pelo contrário, o discurso, em sua “generosidade”, evidencia precariedades e dificuldades em relação aos aspectos educacional, social, religioso e econômico. Tais descrições, marcadamente estereotipadas em relação às manifestações religiosas populares, por certo, prezam pela visão imperativa de reformar as ideias e os costumes dos fiéis – posicionamento fixado na noção sacramental da romanização (reforma tridentina).

O catolicismo difundido pela hierarquia eclesiástica é compreendido como organizado e racional e se relaciona com a religião popular, que é vista como uma manifestação sem formalidade, puramente emocional e espontânea. Com isso, estabeleceu-se a lógica colonialista de supremacia do racional, para corrigir o que se considerava como desvios da doutrina. Na obra *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*, Brandão (2007) apresenta um estudo valioso para a compreensão das esferas erudita e popular, ao tratar do catolicismo dos camponeses de Itapira.

Em primeiro lugar, ela [a religião popular] não é um aglomerado pitoresco de credices e práticas mágico-religiosas, mas, ao contrário, constituía um sistema coerente e complexo – possivelmente mais que o do próprio catolicismo erudito – de crenças e práticas do sagrado, combinadas com agentes e trocas de serviços. Em segundo lugar, ela não foi uma criação religiosa exclusiva e isolada dentro de uma cultura camponesa, mas, ao contrário, retraduziu para a sociedade caipira dependente, segundo os seus termos, o conhecimento e a prática erudita da religião dominante (BRANDÃO, 2007, p. 53-54).

O excerto aponta uma reflexão de reconhecimento e valorização das práticas religiosas de cunho popular. O autor, em sua obra, apresenta registros etnográficos de narrativas envolvendo camponeses de Itapira, interior de São Paulo. Mostra o envolvimento das pessoas com o sagrado a partir da imagem de um santo, em torno da qual se desenvolveu um culto que teve início por leigos, em uma residência. Com isso, um longo processo envolveu desde a participação e colaboração da comunidade que se constituiu por meio da devoção, até a construção e instalação de uma igreja, que passou a abrigar a imagem do santo. Brandão apresenta como os indivíduos, às vezes, se apropriam de crenças e práticas religiosas eruditas e, outras vezes, criam, por sua própria conta, os modos de produção do sagrado de forma devocional.

Peter Burke (2010, p.126) referindo-se à cultura erudita e à cultura popular, destaca que: “pode-se afirmar com segurança que existe um tráfego de mão dupla entre elas”, tendo em vista que as denominadas grande tradição e pequena tradição, por muito tempo, se afetaram mutuamente e continuam a fazê-lo. Uma dessas expressões de imbricamento cultural é o fenômeno da romaria. A palavra se liga a Roma, por ser o centro da Igreja Católica, local de peregrinação dos cristãos, em busca de perdão dos pecados ou em busca de um milagre.

Desde a Idade Média, na Europa, havia diversos tipos de peregrinos, “os que iam a Roma (romeiros) usavam como distintivos as duas chaves de São Pedro ou o pano de Verônica; os que iam à Terra Santa (palmeiros) carregavam uma palma de Jericó” (VAN DER POEL, 2013, p. 960). No Santuário Bom Jesus da Lapa, os romeiros usam como distintivo um chapéu de palha, coberto com um pano branco enfeitado com uma fita verde. Outras simbologias também fazem parte da peregrinação, como os benditos populares, cantados na saída da romaria, durante a viagem de ida, na chegada ao Santuário e no retorno.

Para melhor entender o trânsito nesses percursos culturais – o catolicismo popular e o catolicismo clerical –, empregamos aqui a noção de “circularidade cultural”, que está implícita na obra, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, de Mikhail Bakhtin (1987 [1965]). A tradicional dicotomia entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica é amplamente refletida por Bakhtin, a partir de situações sociais que se dão na Idade Média, no contexto da obra do escritor francês François Rabelais.

#### 2.1.4 Experiências com o sagrado: votos e ex-votos

As práticas religiosas de pedir e agradecer ao santo com uma oferenda são bem antigas e não podem ser definidas como específicas de uma religião. A oferta de objetos à divindade

(ou seu representante) é anterior ao catolicismo e faz parte de rituais de diversas religiões. Um exemplo é a oferta de alimentos para os santos, as chamadas comidas votivas. De acordo com Sousa Júnior (2014), nas comunidades-terreiros, as comidas votivas dedicadas aos ancestrais são de vital importância para a compreensão do universo afro-brasileiro e de noções sobre saúde, corpo e identidade. Esses alimentos são preparados ritualmente para cada ocasião e oferecidos aos orixás, num contexto que implica que há gestos, trajes, cores, além de certas palavras envolvidas na sua produção.

É a alimentação cumprindo a função de estreitar laços simbólicos com o divino. Dessa forma, muitas oferendas de alimentos e de objetos são destinadas aos deuses em rituais específicos. Um exemplo bastante emblemático e que tem o mérito de revelar a complexidade desse simbolismo são as entregas no mar a Iemanjá, divindade africana do Candomblé e da Umbanda, considerada no Brasil a deusa dos mares. Seus adeptos fazem pedidos e agradecimentos sempre acompanhados por oferendas – presentes que variam desde flores, alfazema, espelho, sabonete e outros objetos pessoais, até comida tradicional e ritualística. Na cidade de Salvador, o dia 2 de fevereiro é marcado por celebrações, em que as oferendas a Iemanjá enchem os barcos que são levados para alto mar e, quando os objetos não afundam ou quando são devolvidos à praia, são tidos como recusados pela divindade.

Assim, quando alguém deposita no mar, ou em outro lugar, uma oferenda, é porque ali se manifesta notadamente uma hierofania, mesmo que momentaneamente. O sociólogo norte-americano Donald Pierson (1971 [1942]), em pesquisa desenvolvida na cidade de Salvador, *Branco e pretos na Bahia*, ao fazer referência à invocação de divindades para a solução de problemas pessoais, narra que perto de Mont’Serrat – um local pitoresco de Salvador, próximo à Igreja do Senhor do Bonfim –, no ano de 1936, foi encontrada uma carta endereçada a Janaina (ou Iemanjá), com a seguinte mensagem:

À minha madrinha! Prometo-vos, minha Senhora de Mont’Serrat, que se arranjardes meu casamento com Domingos Portela dar-vos-ei um presente de 50 mil-réis. E no dia 2 de fevereiro darei outro presente de acôrdo com os meus recursos. Se fôr possível, dar-vos-ei trinta mil-réis senão dar-vos-ei pelo menos vinte. No dia 2 de fevereiro dar-vos-ei um presente tão grande quanto eu tiver, de vinte mil-réis para cima. Minha Madrinha, eu te prometo que o dia de meu casamento com Domingos Portela será um dia feliz também para vós; enquanto eu estiver festejando aqui na terra, tereis também uma festa aí no mar santo. Arranjarei um prato de tudo que tivermos em casa para êsse dia e mandar-vos-ei com saudações minhas. Sua afilhada. Yvonne (PIERSON, 1971 [1942], p. 288).

Pensado pelo aspecto do gênero, o texto acima é uma típica carta votiva destinada a uma santa da tradição católica – Nossa Senhora de Mont’Serrat –, entretanto, a promessa se filia também à deusa africana das águas, Iemanjá ou Janaina. A autora da carta recolhe elementos de uma e de outra tradição, escapando do que regula cada uma delas, e, com isso, experimenta, no campo religioso, um percurso conforme sua livre escolha. Essa fluidez das crenças é denominada por Hervieu-Léger (2015) como bricolagem<sup>57</sup>, tendo em vista que “permite ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89).

A carta citada por Pierson (1971 [1942]) insere-se no domínio do discurso de cunho religioso, e o gênero discursivo caracteriza-se como uma expressão peculiar da religiosidade popular. Objetos como esse são comumente encontrados em centros de romaria, como é o caso de Bom Jesus da Lapa, onde pessoas de diversas procedências buscam contato com o sagrado ao longo do ano. Um efeito visível dessa devoção é a abundância de objetos votivos e ex-votivos; além das cartas, são encontradas maquetes, pinturas, fotografias, imagens de santos, pequenas réplicas, entre vários outros. Assim, seguindo o olhar atento e abrangente da museóloga e pesquisadora Maria Augusta Machado da Silva, a compreensão é a de que:

Voto e ex-voto são práticas universais cujas raízes se perdem na faixa do tempo em que magia e religião ainda não se distinguiam no enquadramento das práxis do misticismo. Constituem manifestações paralitúrgicas de relacionamento com a divindade (ou seus agentes) (SILVA, 1981, p 17).

“Voto” e “ex-voto” são expressões latinas. O voto é a súplica dirigida à divindade (ou seus agentes) como ato anterior à graça, enquanto o ex-voto é a prática posterior à graça alcançada, a entrega de uma oferenda como testemunho público do cumprimento da promessa. Silva (1981) classifica os ex-votos em duas categorias vinculadas a distintos processos culturais: uma é a mágica, que corresponde a estágios primários de relacionamento com a divindade (ou seus agentes), e a outra é a mágico-religiosa, que tem uma paraliturgia popular. Ainda segundo a autora, a prática de oferecer presentes votivos é observada em todas as culturas e em todas as épocas; entretanto, pairam dúvidas sobre sua origem, embora algumas fontes localizem-na entre os fenícios<sup>58</sup>. O costume foi observado entre os sumérios,

<sup>57</sup> Segundo Hervieu-Léger (2015), na bricolagem religiosa, o sujeito é o principal agente da construção de suas crenças, e sua identidade é compreendida em uma dinâmica de movimento e fluidez.

<sup>58</sup> Segundo Silva (1981, p. 22), “[o]s fenícios, primeiros grandes navegadores da Antiguidade, foram os vetores de difusões e transculturações das mitologias orientais. Sua divindade máxima [era] Baal [...]. A Baal, mencionado na Bíblia, sacrificavam-se touros e, eventualmente, criancinhas”.

os fenícios e os egípcios. No período da expansão greco-romana, difundiu-se pela Grécia, Itália, Gália, Bretanha e todo o Ocidente.

Em consonância com as informações acima, Márcia de Moura Castro (1994) informa que os ex-votos têm origem bastante remota e foram encontrados em diferentes formas em pesquisas arqueológicas. Na Antiguidade greco-romana, por exemplo, seu uso foi identificado principalmente nos templos de Asclépio (ou Esculápio), onde religião e medicina se mesclavam. Os doentes iam em busca de curas milagrosas, em peregrinação, e deixavam lápides com inscrições votivas ou pequenas esculturas antropomórficas em barro ou cera como agradecimento. No ano 312 da era cristã, quando o imperador romano Constantino reconheceu o cristianismo como religião oficial, um dos hábitos herdados foi a prática de oferecer ex-votos.

No século V, quando se inicia a Idade Média, com a queda do Império Romano do Ocidente, as tradições mediterrâneas foram quase totalmente esquecidas. Os reis bárbaros, mesmos convertidos à religião cristã, usavam outros meios de demonstrar sua devoção – suas oferendas votivas consistiam em ricas coroas cravejadas de pedras preciosas, que enviavam ao Vaticano. Durante o Renascimento, os povos latinos voltaram a dominar, valorizando o homem e fazendo surgir nova arte individualista em que a pintura desempenhou papel importante. Os ex-votos passam a ser hábito da nobreza, que encomenda a artistas os objetos votivos, em geral, pinturas.

Com o Concílio de Trento, as práticas votivas assumiram um significado especial – o de expor aos olhos dos fiéis os milagres<sup>59</sup>. Assim, nesse percurso histórico, de acordo com Castro (1994), os *ex-votos* popularizaram-se na Europa meridional e central, a partir do século XVII, principalmente sob a forma de tábuas votivas. Foi desse modo que, de Portugal, essa prática veio para o Brasil, mantendo o mesmo aspecto de arte popular<sup>60</sup>, sendo Minas Gerais a região onde essa tradição melhor se aclimatou.

---

<sup>59</sup> Segundo Rodrigues (2018), a partir do século XVI, observou-se o crescimento da utilização de pinturas como forma de pagamento das promessas feitas pelos fiéis, portanto, foi a Contrarreforma que “promoveu entre todos os estratos sociais os testemunhos de curas milagrosas e os subsequentes atos de agradecimento, com o intuito de aumentar tanto o número de milagres como o oferecimento de ex-votos” (GIFFORDS, 2000, p. 13 *apud* RODRIGUES, 2018, p 69).

<sup>60</sup> No Brasil, os ex-votos permaneceram por longo tempo estreitamente ligados às suas finalidades e não eram vistos como objetos de arte e comunicação social. Foi “no ano de 1938 que o Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, dirigida por Mário de Andrade, realizou importante e pioneira pesquisa de campo destinada a documentar a música popular do Nordeste. Pesquisas paralelas foram realizadas no sentido de levantar arquiteturas e costumes regionais [...] entre esses pesquisadores estava Luís Saia, arquiteto paulista que visitava capelas para levantar tipos de arquitetura religiosa regional” (SILVA, 1981. p. 34). Com isso os objetos votivos e ex-votivos passaram a ser notados como objetos artísticos e culturais.

Fernandes (1982) esclarece que, com a romanização, a igreja foi tensionada entre as dimensões comunitária (povo de Deus) e mediadora (hierarquia) da Igreja Romana. Com isso, segundo Fernandes (1982, p. 64), “[a] recuperação eclesial coordenada por Roma no século 19 trouxe um renascimento das aparições milagrosas e das romarias, ainda que numa versão clericalizante”. É que a romanização fortaleceu a orientação tridentina de uso de imagens para veneração. Conforme ensina o Catecismo da Igreja Católica, a prática votiva no catolicismo se firma na doutrina da comunhão dos santos.

Pelo fato de os habitantes do Céu estarem unidos mais intimamente com Cristo, consolidam com mais firmeza na santidade toda a Igreja. Eles não deixam de interceder por nós ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus. Por conseguinte, pela fraterna solicitude deles, nossa fraqueza recebe o mais valioso auxílio (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, § 956).

Portanto, o culto aos santos é autorizado pela Igreja ao legitimar a possibilidade de interferência deles na vida dos fiéis, intercedendo nos problemas cotidianos, como também as histórias de vida dos santos podem servir de referência aos fiéis e de estímulo a imitar suas qualidades. Segundo a doutrina católica, os que morrem perfeitamente santos vão para o céu e, unidos a Cristo, estão sempre dispostos a interceder pelos vivos e mortos sem cessar – por conseguinte, para que essa intercessão se realize, é necessário pedir sua ajuda. Nesse sentido, é possível compreender os objetos votivos e ex-votivos ressignificados simbolicamente como forma de pedido ou agradecimento ao santo protetor, como expressões de dores, aflições ou conquistas vividas pelos ofertantes.

Por trás de cada um desses objetos, há processos de experiências subjetivas e pessoais, mas que se tornam públicos a partir do momento em que são expostos no templo religioso. Esses aspectos mostram que, se por um lado os problemas são enfrentados pelo próprio indivíduo que procura um caminho para sua vida, por outro lado, “o espaço público é onde se faz a confissão dos segredos e intimidades privadas” (BAUMAN, 2001, p. 49). Assim, ao tratar a religiosidade como prática social e cultural no Santuário Bom Jesus, os objetos simbólicos – votos e ex-votos – estão intrinsecamente ligados aos devotos e seu mundo, suas vidas e linguagens.



## 2.2 O letramento como prática social e cultural na sua relação com a religiosidade

### 2.2.1 *Letramento: uma visão geral*

No campo da linguagem, a opção nesta pesquisa para o conceito de letramento foi pensada à luz da teoria dos Novos Estudos do Letramento (NEL) (*New Literacy Studies/NLS*)<sup>61</sup>, que, de acordo com Street (1984), expõe sobre a natureza social do letramento. Esse é um ponto que norteia grande parte dos estudos deste autor, segundo o qual as práticas não podem ser isoladas nem tratadas como “neutras” ou meramente “técnicas”. Assim também procuramos perceber as cartas votivas e ex-votivas: elas são práticas discursivas escritas em contextos específicos, o que implica, no processo, considerar que os enunciados dos autores são marcados por diversidades linguísticas e históricas e por relações de poder que interferem nos usos religiosos das escritas.

Comumente o termo “letramento” tem sido confundido com cultura escrita, entretanto tais termos não podem ser entendidos como sinônimos. Conforme enfatiza Galvão (2014), as duas expressões se diferem na medida em que o letramento deve ser considerado como parte integrante de uma cultura escrita e se refere aos usos sociais da leitura e escrita. Sob o olhar dos Novos Estudos do Letramento, essas práticas se ligam às estruturas de poder e às tradições culturais em cada sociedade, portanto, são diversos os “‘comportamentos de letramento’ (que entendo como a própria atividade de escrever e ler)”, assim como são diversas as culturas (STREET, 2012, p. 71).

Essa perspectiva também é encontrada nos estudos de David Barton (2007), em sua metáfora da “ecologia da língua escrita”, cujo entendimento é o de que as pessoas fazem usos do letramento nos diferentes domínios da vida, como casa, igreja, escola, trabalho, entre outros. Isso significa dizer que as diferentes formas de ser e estar no mundo relacionam-se aos variados modos e possibilidades de uso da leitura e da escrita. Tais concepções sustentam e nutrem a importância dos diferentes tipos e formas particulares de escrita, destacando que não há um só letramento, mas vários, por isso, “letramentos” – no plural (STREET, 1984; BARTON, 2007; BARTON; HAMILTON, 2004).

No âmbito de tais questões terminológicas, particularmente no campo da linguagem, Street (1993) propõe um caminho para se pensar a cultura menos como um nome, uma coisa

---

<sup>61</sup> No Brasil, a expressão “letramento” é tradução do termo *literacy*. No arcabouço teórico dos Novos Estudos do Letramento (NEL), letramento refere-se aos usos sociais da escrita, ou seja, ao conjunto de práticas sociais mediadas pela escrita, direta ou indiretamente (STREET, 1984).

fixa – seu argumento é o de que cultura é um verbo, isto é, está sempre em movimento, é um processo ativo de construção de significados. O autor aborda que o conceito de cultura tem sido motivo de equívocos e controvérsias, o que pode ser devido ao uso de um substantivo para descrever o que é, na verdade, um verbo<sup>62</sup>. Assim, importa saber não o que é cultura, mas o que a cultura faz? Dessa forma, a linguagem ligada à cultura é mais bem descrita como um processo de construção coletiva de significados do que como um sistema de regras linguísticas.

É possível perceber isso nos relatos etnográficos de Street (2014), a exemplo dos letramentos identificados nas aldeias iranianas durante os anos 1960 e 1970: as práticas letradas *maktab*, o letramento escolar e o letramento comercial. As práticas letradas *maktab* estavam ligadas às escolas primárias do Alcorão, que consistiam em reuniões entre as pessoas nas casas umas das outras para ler as *suratas* (capítulos) do Corão e passagens dos comentários, como base para discussão e interpretação. Tais letramentos eram ligados à autoridade tradicional da aldeia e a uma hierarquia social dominada por homens. Já as práticas de letramento da escola pública estavam num contexto secular e moderno; entretanto, os professores, em sua maioria, eram provenientes da cidade, sendo, por isso, vistos como pessoas com orientação externa e desprovidas de relações com a vida cotidiana dos aldeões.

O letramento comercial se relacionava às atividades econômicas de produção e distribuição das frutas da aldeia para as áreas urbanas, incluindo a produção de escritas por meio de cheques e notas, entre outras. Fato singular é que era o letramento da *maktab*, e não o da escola pública, que fornecia bases importantes para alguns aldeões construírem o letramento comercial. Com isso, evidencia-se que os letramentos variam, de modo que as pessoas podem estar envolvidas em algumas práticas de escrita, e não em outras, podem participar de determinados contextos sociais, e não de outros. Além disso, também é importante notar que há letramentos que dão base para novos letramentos.

Judith Kalman (2003), em seu livro *Escribir en la plaza*, apresenta a pesquisa realizada na Praça de São Domingos, no México, envolvendo os escritores de rua que atendiam às pessoas que os procuravam a fim de satisfazer diversas demandas de uso da linguagem escrita (cartas, documentos, formulários, entre outros). Um ponto muito interessante nessa reflexão é o enfoque dado ao letramento como uma prática social e culturalmente situada, o que possibilita que a escrita seja organizada e realizada de diversas

---

<sup>62</sup> Street (1993) usa a metáfora da gramática para interpretar os sistemas sociais; nesse sentido, argumenta que os eventos são realizados nominalmente, em vez de verbalmente. A nominalização da cultura esconde o seu caráter essencialmente mutável e sua natureza processual.

maneiras. Embora alguns desses clientes não tivessem domínio da escrita, muitos outros até sabiam escrever, mas tinham dificuldade para redigir certos gêneros e, por isso, recorriam aos escritores da praça.

Mesmo tendo conhecimento acerca das práticas letradas no mundo social e do valor da escrita, apenas utilizavam essa linguagem com a ajuda de outras pessoas. Os escritores e seus clientes escreviam juntos, em colaboração, estes últimos demonstrando compreensão desde a maneira como funciona a língua escrita no mundo social até as expectativas acerca dos resultados e consequências de seu uso. Do ponto de vista metodológico, a coleta das cartas realizada por Judith Kalman deu-se inserida na observação de seus contextos de uso e no ambiente simbólico e material que as cercavam. Em sua experiência etnográfica, a pesquisadora vinculou a materialidade dos textos às situações de produção e aos contextos de uso da escrita.

Assim, ao focar este trabalho no campo do letramento, interessa inevitavelmente entender a diversidade, ou seja, importa entender que existem diferentes situações sociais de usos da leitura e escrita. Com esse propósito, um dos conceitos-chave propostos por Street (1984; 2014) é a noção de que há dois modelos de letramento: o autônomo e o ideológico. O modelo autônomo é caracterizado por uma visão padronizada e única da escrita, como um conjunto de habilidades funcionais, descoladas de aspectos socioculturais. O modelo ideológico se contrapõe a essa visão e ressalta a importância do processo de socialização na construção do letramento.

Aqueles que aderem a este segundo modelo se concentram em práticas sociais específicas de leitura e escrita. Reconhecem a natureza ideológica e, portanto, culturalmente incrustada dessas práticas. O modelo ressalta a importância do processo de socialização na construção do significado do letramento para os participantes e, portanto, se preocupa com as instituições sociais gerais por meio das quais esse processo se dá, e não somente com as instituições “pedagógicas” (STREET, 2014, p. 44).

A citação acima, que explica, em certa medida, o modelo ideológico, apresenta uma preocupação com os letramentos nas instituições gerais – o caráter cultural e sua natureza ideológica. Não se atém apenas aos aspectos pedagógicos, ligados às questões de ensino e aprendizagem e às finalidades de leitura e escrita como forma de controle. Essa perspectiva, fundamentando-se no letramento ideológico, leva em conta que os diversos grupos e pessoas têm linguagens peculiares que precisam ser consideradas e respeitadas, por fazerem parte da diversidade de experiências letradas. Assim, reforça-se a importância desta tese, ao evidenciar processos de letramento em situações religiosas.

Barton (2007) e Barton e Hamilton (2004) assinalam que alguns letramentos são mais dominantes, visíveis e influentes que outros, noção que é explicitada em suas percepções de dois tipos de letramentos: os “dominantes” e os “vernaculares”. Segundo os autores, os letramentos “dominantes” são originários de instituições formais (escolas, instituições religiosas e locais de trabalho), enquanto os “vernaculares” têm raízes na vida cotidiana de uma comunidade que utiliza a tecnologia escrita, seja em situações de trabalho, lazer, de convivência interpessoal, entre várias outras, em que a escrita se faça presente e não haja um controle externo. São “[...] associados à vida privada, doméstica e cotidiana das pessoas, fora dos domínios de poder e influência – são frequentemente ocultados” (BARTON, 2007, p. 52, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Esses conceitos assinalam as relações interpessoais que são produzidas na sociedade, vinculadas aos letramentos. Tais definições chamam a atenção para o fato de que os letramentos dominantes, em detrimento dos letramentos vernaculares, estão relacionados às práticas ditadas por grupos dominantes ou hegemônicos que, em consequência, se encontram em um *status* social mais elevado. Convém refletir que, embora as instituições religiosas sejam consideradas instâncias de letramentos dominantes pelos autores citados acima, no caso desta pesquisa, percebemos que as pessoas (em nosso caso, os devotos) assumem suas próprias conformações de letramento, e não simplesmente “recebem” um tipo de letramento formalizado pela instância religiosa. Nesse sentido, é possível dizer que esses dois modelos (vernacular e dominante) não são independentes e separados categoricamente; há situações de diálogo, e as fronteiras entre eles podem ser permeáveis e mutáveis. Fomentamos a ideia de que, longe de serem consideradas apenas como controladas, as práticas de letramento vivenciadas pelos devotos nessa esfera são fluidas, isto é, elas se compõem e se mantêm em um trânsito de apropriações culturais entre os denominados saberes populares e os saberes oficiais da Igreja Católica.

Para um melhor entendimento de tais práticas escritas, destacamos as concepções de Michel de Certeau (2008), ao considerar o cotidiano um espaço de práticas sociais, em que se inserem dois movimentos: as estratégias e as táticas. Para o autor, é por meio delas que se lida com as situações complexas, enfrentando os movimentos da vida. As estratégias são ações postuladas de um lugar de poder específico e, tendo em vista que elaboram teorias, são capazes de conquistar para si um lugar próprio. Nesse sentido, coloca-se em evidência a estratégia vinculada ao poder dominante. Já a tática, para Certeau (2008, p. 100), “não tem

---

<sup>63</sup> No original: “associated with people's private, home and everyday lives, outside the domains of power and influence – are often hidden” (BARTON, 2007, p. 52).

por lugar senão o outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha”. Além disso, essa segunda categoria se estabelece por uma hábil utilização do tempo, das ocasiões que apresentam e também dos jogos na fundação de um poder.

As táticas possibilitam formas perspicazes de modificar situações adversas que afetam os sujeitos em seu cotidiano. Essas teorizações cabem perfeitamente no âmbito das nossas reflexões, quando aventamos a possibilidade de um protagonismo dos fiéis, tendo em vista que o gênero carta se consolidou na história do catolicismo devocional, transpondo os limites e a ortodoxia da Igreja Católica e, na atualidade, faz parte da tradição letrada de diversos devotos. Os estudos do letramento, no âmbito das práticas sociais, propiciam uma observação desse modo binário (estratégias e táticas), delineando, com isso, uma outra dimensão do letramento: sua influência, capaz de alterar e reformar um espaço, mesmo que as práticas sociais letradas em questão sejam formas não valorizadas.

Para Street (2012, p. 83), “o letramento pode ser um campo para investigar os processos de hegemonia, as relações de poder, as práticas e os discursos em competição”. Nesse sentido, a pesquisa etnográfica com foco no letramento é uma importante iniciativa, uma possibilidade de refletir as reações das pessoas que aceitam, manipulam, empregam ou contestam as ideias dominantes, e também de refletir a naturalização de certos aspectos que separam, causam invisibilidade e falta de reconhecimento do outro.

Citamos como exemplo o letramento colonial no Brasil, conforme nos mostra Ronaldo Vainfas (1986), na obra *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, que evidencia a forte prevalência do letramento religioso naquele período, como parte de um projeto de colonização que serviu de suporte para a catequização e a assimilação das articulações entre o Estado e a Igreja. A educação e a formação cultural estavam quase que totalmente entregues à Companhia de Jesus. Seus representantes, os religiosos letrados que faziam parte da intelectualidade portuguesa, eram os agentes da propagação das ideologias religiosas do catolicismo.

Conciliar escravidão e conversão: esse era o dilema dos jesuítas para o qual buscaram solução religiosa; segundo Vainfas (1986), os inicianos como representantes diretos da Igreja na Coroa Portuguesa se empenharam em legitimar e normatizar a ordem escravista. Entre as obras escritas e publicadas por esses eruditos, destacam-se, no final do século XVII, os Sermões de Vieira, gênero pregado nas irmandades negras ou nas igrejas frequentadas pelos colonos. Vainfas (1986) descreve que nos discursos dirigidos aos senhores, o tom era sempre de ameaça com castigos do céu e da terra, caso não cuidassem da salvação espiritual e

humana dos negros e lhes fosse negada a possibilidade de catequese e batismo, enquanto a pregação aos negros consistia em pedir paciência, com a promessa de salvação gloriosa:

Recomendava-lhes que aceitassem o cativo, os castigos, as afrontas [...]. A catequese de negros, na medida em que era possível fazê-la, reforçava a escravidão e procurava inibir pulsões de rebeldia. Combinavam-se, assim, a ideia de missão, perfeitamente adequada aos ditames da Contrarreforma, e as preocupações com a ordem escravocrata (VAINFAS, 1986, p. 71).

No trabalho missionário dos inacianos, a transmissão de valores através da cultura oral configura o poder da palavra falada. Os jesuítas, no controle e domínio da cultura escrita e na aproximação com os grupos sociais e étnicos, promoveram um letramento religioso estruturado e padronizado para cada grupo, com configurações estratégicas para a catequese, ou melhor, para a aculturação. Nessa lógica, quanto maiores fossem a aceitação dos ensinamentos religiosos impostos e o esquecimento das crenças das suas culturas, maior seria a aproximação com Deus – o letramento como meta social de mudança de identidade religiosa. Assim, no âmbito do que denomina “letramento colonial”, Street (2014) diz com muita sabedoria que essa aquisição do letramento se vincula a aspectos mais profundos de ideologia, cultura e até epistemologia – não se trata de mudanças de procedimentos técnicos, mas mudanças de mentalidade.

Nessas circunstâncias, estamos de acordo com Paden (2001, p. 144) quando este afirma que “a vida religiosa, paradoxalmente, contém seus próprios tipos opostos. É ao mesmo tempo do outro mundo e deste mundo” – assim sendo, ela também se vale de fatores não religiosos. As reflexões de Vainfas (1986) mostram-nos que o letramento contém mecanismos para muitas tarefas diferentes e que há, nos espaços físicos e institucionais, letramentos influentes ou não, a depender de quem os produziu, capazes de visibilidade, valorização e poder, ou não.

Neste trabalho, pensamos os letramentos não apenas como fenômenos relacionados à escrita e seus usos, mas fazendo parte da trajetória de indivíduos. Conforme Castro (1994), que analisa especialmente um contexto do passado, as práticas religiosas devocionais nem sempre foram apreciadas por seu valor artístico ou religioso. Segundo o relato dessa autora, no final do século XIX, o poeta, contista e jornalista Olavo Bilac, estando em Minas Gerais, resolveu aprofundar-se no estudo da história e das artes da região. Assim, descreve os templos das antigas cidades mineiras como paredes forradas de desenhos toscos, engraçadíssimas telas e quadros adoráveis de ingenuidade.

Dez anos depois, em 1904, o teatrólogo e poeta Artur Azevedo, levado a conhecer a Igreja do Carmo, ao ver os ex-votos no espaço, apontou-os como pinturas ingênuas. Percebemos o quanto as opiniões de Olavo Bilac e Artur Azevedo em relação aos ex-votos são irônicas e irreverentes. São interpretações parciais das práticas que fazem parte de uma religião letrada, o catolicismo popular. Em tais discursos, os objetos culturais – tábuas votivas – estão à margem da visão hegemônica; predomina uma visão essencializada de cultura, uma indiferença aos entrelaçamentos históricos e culturais intimamente ligados a esses objetos. Tendo como pano de fundo o cenário onde estão localizados – no interior da igreja e expostos ao público –, esses artefatos culturais, em suas simbologias, não são simplesmente peças ornamentais, mas desempenham um papel importante tanto para o fiel, quanto para a instituição, como é possível compreender ao longo desta tese.

Analisando um outro contexto histórico, quando os livros impressos substituíam os manuscritos, o francês Roger Chartier (2002), na obra *Os Desafios da Escrita*, expõe sobre a importância que manteve o manuscrito na era do texto impresso:

Há, contudo, outros empregos das escritas expostas que não respeitam a norma estética e gráfica dominante em sua época. Redigidos em língua vulgar, misturando maiúsculas e minúsculas, ignorando as regras impostas pelos profissionais da escrita (mestres, escritores, escribas das chamadas chancelarias, calígrafos eruditos) tais inscrições “sem qualidades” são encontradas em toda parte entre os séculos XVI e XIX: nos santuários com os quadros de ex-voto [...] Se as escritas expostas são um dos instrumentos utilizados pelos poderes e pelas elites para anunciar sua dominação – e conquistar adesão –, são também uma forma de os mais fracos manifestarem sua existência ou afirmarem seus protestos (CHARTIER, 2002, p. 80-81).

Tendo em vista o contexto histórico das práticas de utilização da escrita, Roger Chartier faz alusão aos aspectos culturais e políticos destacados em diferentes grupos de indivíduos e suas apropriações. Assim, ressalta o paralelo entre esses textos espontâneos e escritos à mão, em oposição aos emergentes textos impressos, focalizando as incorreções gramaticais em quadros de ex-votos, considerados “sem qualidades”, como destaca o referido autor, ao salientar a perspectiva puramente técnica da compreensão.

A ênfase no letramento autônomo, conforme descrito por Street (1984, 2014), é proveniente de uma visão que subestima os aspectos socioculturais e concebe a linguagem escrita numa escala de valor acima da linguagem oral, assim como considera superiores os que dominam a escrita e as regras da gramática normativa. A respeito de tais práticas, Street (1984, 2006, 2014) alerta que o letramento tem significados políticos e ideológicos e, por isso,

não pode ser considerado um fenômeno autônomo, isto é, uma habilidade ou tecnologia de aquisição individual que provocaria o progresso, a civilização, a mobilidade social.

Chartier (2002), em suas reflexões, expressa a importância desses manuscritos expostos: para as elites, são forma de dominação e, para “os mais fracos”, são formas de afirmação e protesto. Assim, a despeito de todas essas práticas discriminatórias, as manifestações de ex-votos permanecem em formas que não se subordinam aos processos de valorização/desvalorização social, nem a padrões de linguagem e regras da arte popular. É que, “embora a noção de hegemonia possa parecer tão totalizante quanto qualquer conceito de cultura, ela é melhor entendida como um processo que sempre acarreta a possibilidade de resistência bem como de acomodação”<sup>64</sup> (STREET, 1993, p. 37, tradução nossa).

A respeito dos processos de classificação da escrita, estudos como o do sociolinguista Maurizio Gnerre (1998), em sua obra *Linguagem, Escrita e Poder*, alertam que muitas vezes a língua é utilizada para identificar falantes entre si num dado grupo, mas também para discriminar grupos sociais de acordo com a variante linguística, promovendo uma separação entre os falantes de maior e de menor prestígio social.

Temos que refletir tanto sobre as atitudes, as expectativas e as crenças que outros grupos étnicos, outras classes sociais ou outros grupos de idade podem ter sobre a escrita, como sobre as atitudes e as crenças sobre a escrita compartilhadas dentro da própria tradição escrita, elaborada por minorias letradas ligadas ao poder político e econômico (GNERRE, 1998, p. 46-47).

Gnerre alerta sobre a importância da reflexão como forma de construção de conhecimentos mais amplos sobre os fenômenos da alfabetização e da cultura escrita na sociedade contemporânea, de forma a colocar sob suspeita certas formas de avaliação desses processos, evitando olhares colonizadores sobre tais manifestações. Assim, ao ler as cartas ao Bom Jesus, é fundamental refletir sobre: quem são esses devotos que escrevem cartas? De que lugar social eles falam?

No campo de estudo priorizado neste trabalho, compreendemos que tais aspectos sociais são básicos para as análises das situações concretas de comunicação discursiva. Assim como é útil, tanto sob o aspecto metodológico quanto sob o empírico, identificar as dimensões históricas para subsidiar as análises. Nesse aspecto, recorreremos ao trabalho de Soares (2001), *Letramento: um tema em três gêneros*, em que são abordadas análises conceituais sobre usos da leitura e da escrita, como também conceitos de letramento e alfabetização em suas

---

<sup>64</sup> No original: “Although the notion of hegemony may appear just as totalising as any concept of culture, it is best understood as a process that always entails the possibility of resistance as well as of accommodation.” (STREET, 1993, p. 37).



diferentes facetas e dimensões. Segundo Soares (2001), aprender a ler e escrever é adquirir uma tecnologia, a de codificar em língua escrita e de decodificar a língua escrita, portanto, ser alfabetizado é saber ler e escrever.

Letramento é o que as pessoas fazem com as habilidades de leitura e de escrita, em um contexto específico, e como essas habilidades se relacionam com as necessidades, valores e práticas sociais. Em outras palavras, letramento não é pura e simplesmente um conjunto de habilidades individuais; é o conjunto de práticas ligadas à leitura e à escrita em que os indivíduos se envolvem em seu contexto social (SOARES, 2001, p. 72).

A percepção é a de que o letramento não é um atributo basicamente pessoal, mas social, uma prática situada na vida em sociedade. A escrita se faz presente não como um conjunto de habilidades individuais, mas relacionada às demandas e aos valores no contexto em que é inserida. Seguindo as abordagens de Soares (2001) de que letramento é um termo complexo e impossível de conter uma definição única e universal, há de se levar em conta o fato de que ele está sempre atrelado a aspectos políticos e ideológicos. É relevante para a pesquisa refletir que “apropriar-se da escrita” é tornar a escrita “própria”, isto é, como sua “propriedade”, e que o indivíduo letrado é o que “vive em estado de letramento, é não só aquele que sabe ler e escrever, mas aquele que usa socialmente a leitura e a escrita” (SOARES, 2001, p. 39-40). Dentro dessa perspectiva de letramento como um campo amplo e complexo de significados, os conceitos de eventos de letramento e práticas de letramento são úteis para a pesquisa.

### *2.2.2 Eventos de letramento e práticas de letramento*

Os eventos e as práticas de letramento envolvem diferentes aspectos de atos de leitura e escrita, envolvendo, por exemplo, as sociabilidades dos textos escritos e as relações que as pessoas conseguem estabelecer com a cultura escrita em seus contextos sociais. Shirley Brice Heath (1983) caracterizou como evento de letramento qualquer ocasião interativa em que se observa uma situação na qual a escrita se faz presente entre os participantes e seus processos interpretativos. A autora compreende o evento de letramento como um contexto comunicativo em que o letramento tem um papel fundamental, envolvendo sempre a leitura e/ou a escrita e tratando-se de uma circunstância observável.

Street (2012, p. 75) esclarece que “eventos de letramento” é um conceito útil em pesquisas, por “focalizar uma situação particular onde as coisas estão acontecendo e pode-se

vê-las enquanto acontecem”, de modo que é possível fotografar eventos de letramento, mas não é possível fotografar práticas de letramento. No entendimento do referido autor, as práticas de letramento referem-se a concepções culturais mais amplas das formas de pensar e fazer leitura e escrita em contextos culturais. A proposta de Street (2012, p. 70) é que a expressão “práticas de letramento” tenha “mais destaque na tentativa de analisar e não apenas descrever o que acontece nos contextos sociais em relação aos significados e aos usos do letramento”. Assim, é sugerido por esse autor um maior cuidado em relação aos termos ao abordar o próprio letramento.

O conceito de práticas de letramento é realmente uma tentativa de lidar com os eventos e com os padrões de atividade de letramento, mas para ligá-los a alguma coisa mais ampla de natureza cultural e social. E parte dessa ampliação envolve atentar para o fato de que trazemos para um evento de letramento conceitos, modelos sociais relativos à natureza da prática e que o fazem funcionar, dando-lhe significado (STREET, 2012, p 76).

O entendimento é o de que a efetivação das práticas de letramento sempre se dá por meio de eventos de letramento, considerando seus conceitos e as situações sociais que os fazem funcionar e lhes dão significados. É útil, para ilustrar isso, o exemplo mencionado por Barton (2007). Quando duas pessoas discutiam, em um local de trabalho, o planejamento de escrita de uma carta, este era um evento de letramento. Ambos decidiam quem fazia o quê, onde e o que era feito, juntamente com as formas associadas de falar e as de escrever – ou seja, os dois participantes faziam uso de práticas de letramento. Na aceção do autor: “[a]s práticas de letramento são as formas culturais gerais de utilização do letramento às quais as pessoas recorrem em um evento de letramento”<sup>65</sup> (BARTON, 2007, p. 37, tradução nossa).

Portanto, segundo Street (2014, p. 24), “o estudo das práticas de letramento começa com uma agenda diferente e conceitualiza e investiga de modo diferente as relações entre língua, letramento e sociedade”. Nesse aspecto, atentamos ao fato de que a abordagem do letramento nesta tese está associada ao gênero epistolar produzido pelos devotos, sendo fundamental para as análises considerar as questões etnográficas que envolvem o fenômeno, o que implica ir além das questões linguísticas, tendo em vista que há fatores de ordem externa que se acham associados aos discursos e aos textos que os materializam. Na perspectiva de Barton (2007), os propósitos dos eventos de letramento variam. Especialmente no campo da educação, o objetivo é a aprendizagem, mas, para a maioria dos eventos de letramento, o que está em jogo não é apenas isso. No campo religioso, interesse desta pesquisa, o ambiente

---

<sup>65</sup> No original: “Literacy practices are the general cultural ways of utilizing literacy which people draw upon in a literacy event” (BARTON, 2007, p. 37).

sagrado se delinea como um espaço complexo de interação de linguagens e símbolos religiosos em que os indivíduos, de acordo com seus valores, crenças e tradições, vão construindo suas ações e usos da leitura e da escrita.

### 2.2.3 *O letramento religioso*

Entre as várias instâncias da vida do ser humano, o sagrado é a dimensão da natureza religiosa – um campo amplo que envolve diferentes convicções e interpretações, como também o estabelecimento ou não de vínculo com uma instituição religiosa. Entretanto, chegar à religião requer um ponto de vista particular e envolvimento com o letramento religioso, uma vez que “[a] linguagem religiosa não só particulariza e compromete, como também universaliza e aprofunda a si mesma” (PADEN, 2001, p. 157).

O termo “letramento religioso” pode ser explicitado do ponto de vista semântico pela combinação do substantivo “letramento” com o adjetivo “religioso”, o que restringe seu campo de atuação a um fenômeno cultural específico e não pode ser compreendido fora da situação social – religiosa – que o engendra, envolvendo relações simbólicas desse campo com a leitura e a escrita. Assim, o letramento religioso constitui-se de interações, situações de fala e abordagens dos usos e significados de ler e escrever em meio às possibilidades culturais diversas, envolvendo aspectos sociais dos indivíduos em um processo comunicativo diferenciado dos usos cotidianos, por lidar com o transcendente ou o divino.

Mesmo em uma sociedade secularizada como esta em que vivemos, as pessoas conseguem ser tanto seculares quanto religiosas. De acordo com Berger (2017, p. 111-112), “para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade; não é uma questão de ou/ou, mas antes de tanto quanto”. Assim, o sagrado se faz presente, de alguma forma, em diferentes campos da atuação humana<sup>66</sup> (como educação, política, economia, interação familiar e saúde, entre outros), relacionados de tal maneira que “as práticas [de letramento] escoam de um domínio para o outro, e há muita sobreposição”<sup>67</sup> (BARTON, 2007, p. 39, tradução nossa). Por exemplo, no campo da educação, o Ensino Religioso, de caráter não-confessional no contexto atual

---

<sup>66</sup> Para Berger (2017, p 121), “os significados e rituais religiosos estão entrelaçados com todos os aspectos da vida humana; o que chegamos a diferenciar como ‘natural’ e ‘sobrenatural’ se interpenetra continuamente”.

brasileiro, é amparado constitucionalmente na concepção de Estado laico como um componente curricular obrigatório nas escolas públicas de ensino fundamental.

O conhecimento religioso é compreendido como parte integrante da formação do ser humano, conforme estabelece a Base Nacional Comum Curricular/BNCC, e os fenômenos religiosos são considerados como “um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (BRASIL, 2017, p. 436). Nessa perspectiva, as formas de religiosidade são abordadas com finalidades pedagógicas, como modo de facultar a compreensão de questões complexas que sempre intrigaram o humano, como a dualidade vida-morte<sup>68</sup>, tão recorrente nas diversas sociedades.

No âmbito da família, o letramento religioso sempre tem um caráter confessional e o propósito de cultivar ou ampliar a fé em uma determinada religião, como se vê em artigo recente de Castanheira e Street (2019) acerca dos usos e significados do letramento e de práticas religiosas de famílias, em um bairro da periferia de Belo Horizonte. Trata-se de uma pesquisa comparativa a partir de dados obtidos por Castanheira em dois períodos: 1988/1991 e 2009. Decorrido esse longo espaço de tempo, no retorno ao local do estudo, a pesquisadora foi observando as escritas das placas nas ruas e, com isso, identificou um número significativo de igrejas evangélicas localizadas ao lado das lojas. Os pesquisadores se interessaram pelas implicações da conversão dos residentes, antes católicos, para afiliações evangélicas de diferentes denominações. Tal fato gerou mudanças dos significados do letramento nas famílias, aliado ao uso crescente de novas tecnologias e multimeios de comunicação.

Se antes havia em algumas casas apenas as Bíblias grandes, foram encontradas, em 2009, numerosas Bíblias pequenas e fáceis de transportar na ida à igreja, com capas coloridas, atrativas para leitura ou estudo, com marcas de uso constante e empilhadas em locais específicos nas casas, para facilitar o manuseio. Também foi encontrada uma profusão de cadernos usados no estudo da Bíblia, em casa, ou nas sessões de estudo na igreja. Assim, Castanheira e Street (2019) descrevem na etnografia como as famílias se envolviam com diferentes textos religiosos multimodais (textos da Bíblia, letras de música, DVDs familiares, comentários em murais, desenhos e documentos, entre outros). O rádio sintonizado em emissoras religiosas, os CDs, o computador, o celular, todos esses dispositivos indicaram que

---

<sup>67</sup> No original: “The practices leak from one domain to the other and there is much overlap”. (BARTON, 2007, p. 39).

<sup>68</sup> Peter Berger, ao tratar da força legitimadora da religião, ressalta que: “[a] religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. [...] A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 1985, p. 45).

diferentes modos de comunicação estavam entrelaçados em torno desses textos religiosos. Percebemos que as diferentes religiões têm compreensões distintas sobre o que é letramento e o que significa ser letrado. Outro aspecto notado é que as instituições religiosas podem não só influenciar como definir os letramentos dos praticantes.

Entretanto, entre esses praticantes observados no referido estudo, os envolvimento nas práticas de letramento relacionadas às tradições evangélicas se diversificavam nas famílias e, por certo, também nas igrejas, devido ao fato de cada uma ter sua dinâmica própria e sua ideologia particular, exigindo comportamentos específicos. Castanheira e Street (2019) identificaram algumas práticas seculares nas famílias locais – em alguns casos com maior intensidade – contrastando com envolvimento em relação aos artefatos religiosos. Também foi observada a utilização do letramento e de recursos multimodais, em escritório anexado à casa. Com isso, observamos que as identidades religiosas (evangélica, católica...) são uma construção dos indivíduos, “a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 64).

Ademais, o letramento religioso estabelece relação com diferentes usos da leitura e da escrita, como se pode depreender também do artigo de Ana Souza (2019), *Fé e manutenção linguística: organizações cristãs brasileiras em Londres*<sup>69</sup>, com foco sobretudo nas aulas de formação religiosa oferecidas às crianças de famílias de imigrantes. Souza (2019) analisou “[...] a relação entre religião, etnia e língua em três organizações cristãs brasileiras em Londres: uma igreja católica, uma igreja evangélica e um grupo kardecista”<sup>70</sup> (p. 82, tradução nossa). Tais organizações religiosas, mais do que locais de ritos religiosos, são espaços educacionais, sociais e culturais que contribuem para a consolidação de identidades. No contexto do estudo, a autora define letramentos em fé como sendo:

práticas nas quais podemos incluir quatro aspectos diferentes: (1) a leitura de textos escritos (escrituras), (2) o uso de textos orais (discussões sobre fé, interação com o divino ou outros membros da comunidade religiosa), (3) o exercício da fé por meio de ações – que podem ser em silêncio, ou não – e, (4) conhecimento – que pode incluir informações teológicas, geográficas e históricas sobre a fé (SOUZA, 2019, p. 85, tradução nossa).<sup>71</sup>

<sup>69</sup> No original: “Faith and Language Maintenance in Transnational Places of Worship: Brazilian Christian Settings in London”.

<sup>70</sup> No original: “[...] the relationship between religion, ethnicity and language in three Brazilian Christian places of worship in London: a Catholic church, a Pentecostal church, and a Kardecist group” (SOUZA, 2019, p. 82).

<sup>71</sup> No original: “as practices which may include four different aspects: (1) the reading of written texts (scripts), (2) the use of oral texts (discussions about the faith, interaction with a deity or other members of the faith community), (3) the performance of faith through actions – which can be silent

O conceito de Souza, plenamente elaborado para os objetivos da pesquisa, deixa entrever o potencial dos textos religiosos para a manutenção da fé. As noções de religião e fé estão interligadas e sobrepostas, de modo que a fé inclui crenças, ações e artefatos. Eventos de letramento, como os apresentados por Souza (2019) e Castanheira e Street (2019), demonstram a capacidade dos estudos mais situados, importantes para a compreensão da intensidade e da complexidade do letramento religioso em nosso cotidiano. Questões cruciais relativas ao modo como o letramento religioso acontece, sua função e seu efeito, somente foram analisados no espaço imediato de interação.

O letramento religioso comporta uma complexidade de simbologias e envolve as pessoas em contextos reais de vida em busca de uma fonte de poder divino. As variadas práticas individuais ou em grupo são formas de buscar acessos e relações, entre o mundo manifesto e não-manifesto, a fim de gerar ou controlar poderes religiosos. Quando nessa interação se estabelece uma condição material, podemos dizer que o letramento religioso, de alguma forma, procura materializar o imaterial.

Assim, percebemos que o letramento religioso é distinto das práticas cotidianas, uma vez que, não se atendo apenas a este mundo humano, situa a dimensão da transcendência – uma ideia que permeia a sociedade desde o seu princípio – como fundamento dos fenômenos e das experiências religiosas. A busca de uma realidade sobrenatural pode ser observada como uma condição letrada do sujeito, que se envolve em uma linguagem simbólica específica do campo religioso, a qual inclui leitura e escrita de textos, gestos, rituais, imagens, orações, entre outros. Em sua complexidade, essa comunicação é absolutamente diferente de qualquer outra realidade humana e se trata de uma posição assumida pelo sujeito, com a qual este se identifica e que, portanto, faz parte da constituição de sua identidade<sup>72</sup>.

A seguir, apresentamos um evento de letramento que oportunamente foi observado no Santuário Bom Jesus da Lapa, os envolvimento com expressões e experiências subjetivas, histórias pessoais de indivíduos envolvendo a religiosidade de modo devocional.

O grupo familiar, formado pela senhora Marta, seu esposo, um filho e uma filha com seu marido, cumpria promessa em frente ao altar-mor, onde está a imagem do Bom Jesus da Lapa. Todos de pé e bem próximos se ajudavam, cada um com sua forma de participação na organização e execução do ritual conduzido pela mãe. Esta tinha nas mãos um terço e um pequeno livro no qual fazia leituras esporádicas para o pequeno grupo.

---

or not, and (4) knowledge – which may include theological, geographical and historical information about the faith” (SOUZA, 2019, p. 85).

<sup>72</sup> O conceito de identidade é aplicado a partir da ideia de que “as posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades” (WOODWARD, 2008, p. 55).

O burburinho proveniente da ampla diversificação de rituais no cenário imediato exigia um esforço de concentração; um ou outro, às vezes, mantinha os olhos fechados como se estivesse se deslocando de todo aquele rumor.

A repetição de gestos, as leituras, a troca de olhares entre si e as reverências à imagem sagrada preenchiam a dimensão daquele momento.

Terminada a reza, o terço e o livro foram guardados pela senhora Marta em sua bolsa, de onde retirou um dinheiro, passou ao seu marido, que inseriu em lugar específico no altar e, a seguir, ela também fez sua oferenda. Terminada essa parte, o pequeno grupo se dispersou, a senhora Marta e seu esposo, já na Gruta da Soledade, aguardavam o início da missa, e foi possível saber que estavam ali pagando uma promessa ao Bom Jesus da Lapa.

O pedido foi pela saúde da filha, que precisou se submeter a uma cirurgia de alta complexidade, no ano anterior, e, por ter ocorrido tudo bem, estavam ali para agradecer ao Bom Jesus. Para a reza do terço seguiram as orientações de um livro da igreja católica – um manual para as leituras de cada mistério do terço (Nota de Campo, 13/12/2018).

O evento de letramento no contexto descrito acima está convencionado como um ritual, como se percebe pelos comportamentos e pelas ações das pessoas no espaço sagrado, envolvendo textos de diferentes suportes e simbologias ligadas à liturgia católica. Trata-se de uma cerimônia realizada em família, pois, como o problema afetou esse grupo, todos se envolvem na ação ritual em si, focando a atenção nas preces de agradecimento de forma exclusiva. Na relação com o sagrado, não há a presença de agente eclesial (sacerdote) como mediador nem de espectadores – a experiência se caracteriza na ação do próprio grupo familiar, em seus interesses, sob a intervenção e os poderes divinos.

A reza do terço – um objeto religioso bastante utilizado pelos católicos – envolveu a leitura de textos contendo orientações referentes às suas partes (os mistérios). Incluiu também a recitação de orações, que são textos geralmente decorados pelos devotos (Pai-Nosso, Ave-Maria, Glória ao Pai, Salve Rainha e Credo). Com isso, percebemos um cruzamento de ações envolvendo escrita e oralidade. A ação envolveu também o reconhecimento dos símbolos do terço, a exemplo do significado das contas maiores e menores, da cruz, entre outros sistemas semióticos. Esse evento de letramento – reza do terço – é recorrente na tradição católica, abrange formas semióticas variadas, não somente a palavra escrita ou falada, mas também sinais, gestos, imagens e símbolos que pedem atribuição de sentidos no contexto e em um tempo específico.

Essas formas multimodais de expressão incorporam uma variedade de modos de comunicação. O caso relatado acima caracteriza-se como um evento de letramento religioso que inclui a realização de um ritual muito comum de se ver no Santuário Bom Jesus da Lapa. O local em questão, com suas romarias, permite afirmar que todos os que se envolvem em

peregrinação fazem parte de um letramento religioso, ficando implícito um envolvimento com gêneros discursivos diversos.

No caso específico do objeto de estudo proposto nesta tese, em que o letramento religioso se dá envolvendo práticas devocionais, o pedir e o agradecer são movimentos de forte potencialidade sagrada, que se apoiam intensamente na interlocução com as entidades invisíveis, individualmente ou em grupo. Passagens lidas na Bíblia Sagrada (1968), como “Pedi e obtereis” (Mc, 11, 24) e “Busque e acharás” (Mt, 7, 7-8), servem de orientações e compreensão de que a divindade precisa ser contatada. A ideia é a de que os que estão em um outro mundo não sabem do que o indivíduo aqui precisa, ou, se o sabem, só se tocam a partir do pedido, o qual poderão atender ou não.

Croatto (2010) considera que, nas práticas religiosas, a relação é o elemento essencial do sagrado, como uma ponte, um canal entre o ser humano e a divindade. Assim, por meio da oralidade ou da escrita, o que o devoto quer é alcançar graças ou agradecer quando as conquistou. O sagrado não é a meta, o destino a que se quer chegar, mas é “[...] a relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação, nada é sagrado” (CROATTO, 2010, p. 61).

Considerando que as interações com seres divinos ou sagrados são fundamentadas na fé, o letramento religioso configura-se como uma expressão subjetiva na qual o outro (a divindade) não só tem papel determinante na organização da estrutura discursiva, como também inspira condutas e atitudes. Como se vê, o letramento religioso constitui-se em um universo de usos e apropriações da oralidade, da leitura, da escrita e de gestos, de modo geral, fomenta ideologias e poderes e promove condições para a construção de identidades e/ou para que estas se consolidem.

## **2.3 O gênero discursivo carta**

### *2.3.1 Algumas considerações sobre a tradição epistolar*

A configuração epistolar, segundo Baines (1988 *apud* BOUVET, 2006), tem como uma de suas primeiras manifestações as cartas escritas aos mortos no Egito Antigo, as quais fazem parte de documentos e vestígios arqueológicos dos egípcios, evidenciando suas crenças na continuidade da vida após a morte. Com essa convicção, os familiares dos mortos, além dos cuidados com o funeral e os túmulos dos antepassados, utilizaram a escrita de cartas como forma de se comunicarem com os mortos. Segundo Bouvet (2006), mesmo que não houvesse



contradição quanto à crença na vida após a morte, é indiscutível o fato de que a carta dirigida ao falecido era confeccionada com a ideia de que nunca seria respondida, a não ser no mundo do remetente, ou seja, dos vivos.

O fato de admitir a univocidade na relação epistolar reforça ainda mais a ideia de que, desde o princípio, nessas cartas havia muito mais espaço para a expressão pessoal, prevalecendo a subjetividade do remetente em relação ao destinatário, situação que ocupa e funda, a partir de então, o lugar de uma ausência. Portanto, teria a carta um fim em si mesma? Além de toda a sutileza, tudo parece indicar que havia uma crença de que os mortos, com seus poderes, fossem capazes de auxiliar os vivos. Eram mensagens em grafia cursiva hierática, encontradas em papiros ou na superfície de vasilhas, tipo tigelas, com comida – oferendas depositadas nas tumbas dos mortos. “O tema era geralmente recorrente e consistia em um apelo ao falecido, ou um pedido que evoca uma certa semelhança com as orações aos santos, mais um certo acréscimo de fervor como aquele que os crentes ainda hoje depositam nas ofertas dos ex-votos”.<sup>73</sup> (BOUVET, 2006, p. 46, tradução nossa).

De acordo com Vasconcelos (2008), é conhecido o uso de cartas entre diferentes povos da antiguidade, e escrever cartas era prerrogativa das pessoas de classes sociais mais altas e dos comerciantes. As mais antigas cartas datam do final do quarto milênio antes de Cristo, trazendo uma íntima relação com o surgimento da própria escrita. Gregos e romanos escreviam em lâminas ou tabletes de cera; posteriormente foi adotado o papiro ou *charta* e, durante a Idade Média, o material foi o pergaminho, substituído pelo papel no século XIV. Fazem parte da tradição epistolar algumas formas de proteger o sigilo da carta, como envolvê-la com uma fita, marcar com um carimbo, um anel de cera, ou um lacre, além dos atuais envelopes fechados.

Emerson Tin (2005, p. 19) destaca a obra *De elocutione*, de Demétrio, como “a primeira obra a expor regras teóricas sobre epistolografia”, o que se deu provavelmente entre os séculos I a.C. e I d.C. Na Idade Média, o gênero adquiriu um estatuto diferente: os negócios públicos, civis ou eclesiásticos exigiram um estilo formalmente mais rígido, de modo que a carta foi ganhando conformações ao longo da sua história. Assim, o gênero carta ou gênero epistolar vem de longas datas, ultrapassou os séculos e também as distâncias, que eram bem maiores do que hoje para enviar mensagens capazes de estabelecer diálogos. Com

---

<sup>73</sup> No original: “El tema por lo general era recurrente y consistía en la apelación al difunto, un ruego o una solicitud que evocan cierta similitud con las plegarias a los santos, más un cierto agregado de fervor como el que los creyentes aún hoy depositan en las ofrendas de los ex-votos.” (BOUVET, 2006, p. 46).

tudo isso, considerar que ainda hoje as pessoas utilizam a carta implica saber que o gênero vem passando por transformações.

Embora subsistindo, não podemos deixar de reconhecer que nas práticas contemporâneas, de modo geral, é perceptível que esse gênero vem, cada vez mais, sendo substituído por outras formas de escrita, proporcionadas pela utilização das modernas tecnologias, aspecto que colabora para o fato de as correspondências pessoais se tornarem relíquias em nossos dias e, como tal, serem publicadas em estudos de epistolografias. Muitos desses registros escritos se transformam em memória histórica, constituindo interessantes fontes de estudos e construção de conhecimentos sobre linguagem, comportamentos sociais e manifestações culturais, ensejando a difusão de ideias religiosas, políticas e econômicas.

Vista como objeto cultural, a carta nos remete ao suporte e a seus significados, assim como à história das condições materiais da troca epistolar; enseja a discussão acerca de sua guarda/conservação em arquivos públicos e particulares, bem como as condições de acesso. A qualidade e a cor do papel, timbres, monogramas, marcas d'água, assim como os instrumentos da escrita, espelham códigos sociais, entremostrando a mão – classe, escolaridade, formação – de quem escreve. (MORAES, 2009, p. 115).

A carta – texto epistolar ou correspondência (expressões de sentidos aproximados nesta tese) –, entendida como objeto cultural, pode ser analisada de forma a esclarecer várias circunstâncias de seu próprio processo de produção, como também questões sociais, políticas, culturais e ideológicas relacionadas ao autor e a seu contexto. É um gênero instigante já no próprio processo de produção, pela riqueza que lhe cabe. Para Moraes (2009), uma carta, para ser compreendida de forma mais abrangente em uma pesquisa, deve ser tomada dentro de um contexto histórico e emocional.

Um exemplo de como as cartas estão relacionadas com seu contexto social e cultural é o que nos apresenta Judith Kalman (2010), em seu texto *Querido Santo Antônio: escrita vernácula e instabilidade social*. A pesquisadora mexicana trata da escrita de cartas dirigidas a Santo Antônio de Pádua, e a exposição das epístolas não se dá especificamente em um espaço religioso, mas em um restaurante na Cidade do México. O local das cartas organiza-se em um ambiente denominado “o recanto das solteironas”, um cenário decorado com diversos objetos como: imagens do santo, quadros, orações e cartas com os temas do amor e do romance, escritas por visitantes e comensais.

As cartas dirigidas a Santo Antônio, segundo Kalman (2010), foram escritas em um espaço híbrido, em que o sagrado e o profano se fundem. O sagrado se manifesta no aspecto religioso de se dirigir ao santo e na confiança em seus poderes divinos e em sua capacidade

sobrenatural de solucionar problemas. Por outro lado, há também nessas práticas escritas um aspecto mundano, marcando o lado profano, que é a relação brincalhona com o santo e a promoção do pitoresco, aspecto que se liga à devoção popular e à crença em Santo Antônio como o santo casamenteiro.

Essas escritas, de modo geral, procedem da confluência de informações que são disponibilizadas no ambiente (o recanto das solteironas) e de como cada pessoa que escreve interpreta o contexto, a partir de suas experiências e também de suas ideias acerca da cultura escrita, uma vez que a ação de escrever sempre conduz à reflexão sobre como fazer. Nesse sentido, o gênero discursivo é uma forma de representação em que os conhecimentos culturais, as ideologias e as relações de poder compõem o texto escrito.

### 2.3.2 A carta: um gênero híbrido

No fenômeno da comunicação, produzir um discurso verbal implica saber: em qual gênero? O gênero é responsável pela forma, entretanto, dizer que os gêneros do discurso são “tipos relativamente estáveis de enunciados” (BAKHTIN, 2011 [1979], p. 262) é, com efeito, considerar a estabilidade do gênero e também seu aspecto dinâmico e mutável. Nesse sentido, a aparente estrutura fixa dos gêneros não se configura como realidade. “Os gêneros do discurso comparados à forma da língua são bem mais mutáveis, flexíveis e plásticos; entretanto para o indivíduo falante eles têm significado normativo, não são criados por ele, mas dados a ele” (BAKHTIN, 2011 [1979], p. 285).

Especificamente o gênero epistolar – a composição textual de cada tipo de carta, seus formatos diversos e discursos específicos – atende a variados interesses e situações que dizem respeito a quem escreve, para quem se escreve e em que contexto. Na vida social, existe uma grande diversidade de tipos de cartas que se adequam às mais variadas circunstâncias e usos.

Eleger uma modalidade e não outra é submeter o discurso – sua intenção, seu estilo, suas circunstâncias, as disposições internas em que está escrito, a leitura que será feita a ele – a uma série de efeitos com os quais se pode, em um determinado período, identificar o epistolar<sup>74</sup> (BOUVET, 2006, p. 12, tradução nossa).

---

<sup>74</sup> No original: “Elegir esta modalidad y no otra es someter el discurso – su intención, su estilo, sus circunstancias, las disposiciones interiores en las que se escribe, la lectura que se hará de el – a una serie de efectos con los cuales se puede, en un período dado, identificar lo epistolar.” (BOUVET, 2006, p. 12).

As diferentes situações, posições sociais, relações pessoais entre os interlocutores são fatores que determinam a diversidade de usos dos gêneros, que podem se dar de modo rigorosamente formal, como também familiares, e ainda em diversos graus de familiaridade. Segundo Bouvet (2006, p. 65, tradução nossa), “o discurso epistolar é definido pelo tipo particular de relação estabelecida entre os interlocutores e pela maneira como eles intervêm na situação de enunciação”<sup>75</sup>. A correspondência pessoal é uma escrita privada, reúne vida íntima e cotidiana, não é apenas um assunto, mas uma estratégia sutil de persuasão – confissão ou testemunho, seu discurso configura-se em trânsito entre o escrito e o falado.

Ainda de acordo com Bouvet (2006), a carta focaliza estratégias discursivas como um gênero que faz da ambivalência um traço inerente à matriz epistolar. Seu caráter paradoxal situa-se entre presença e ausência, público e privado, realidade e ficção, oralidade e escrita e, segundo nossa compreensão, no caso das cartas votivas e ex-votivas, entre sagrado e profano. A polaridade entre o mundo profano e o mundo sagrado está apoiada na superação de um problema por meio de uma graça recebida, numa interconexão entre dois mundos por meio da escrita de cartas.

Com referência ao primeiro paradoxo (presença e ausência), o gênero provoca uma situação comunicativa em que a ausência do destinatário é sua própria condição de existência – é a “presença em ausência”. Entretanto, com relação às cartas votivas e ex-votivas, quando o próprio destinatário é quem entrega a sua carta, trata-se de situação em que poderíamos supor um forte efeito de presença. A carta é ancorada em uma realidade concreta, em que podemos identificar o contexto (tempo e lugar), o enunciador (o autor) e o destinatário.

Para Bouvet (2006), tempo e espaço revestem-se no diálogo epistolar com um caráter fictício. Quanto ao tempo, a carta tenta gerar a ilusão de continuidade na comunicação, quando na verdade há apenas um *continuum* fragmentado. Quanto à segunda categoria, a escrita se constrói em um espaço imaginário onde se leva a cabo um encontro face a face entre os interlocutores que, na realidade, nunca se produz fora da página da carta. Segundo Castro (2000), escrever cartas é um pequeno ofício “literário”: é que tanto o que se escreve como o que se lê fazem parte de um jogo de estados textuais, que inclui o tempo em que o remetente da carta a escreveu, mas que, por seu turno, já não é mais o tempo em que ele, remetente, se encontra.

---

<sup>75</sup> No original: “El discurso epistolar se define por el tipo particular de relaciones que se establecen entre los interlocutores y por el modo en que éstos intervienen en la situación de enunciación” (BOUVET, 2006, p. 65).

A carta estabelece uma relação contraditória entre o privado e o público e se move nos limites da interação desse dualismo, uma tensão que surge por ser secreta e sociável ao mesmo tempo. O gênero cria laços entre a subjetividade e o social, entre o eu e os outros, em um duplo movimento enunciativo. A polaridade entre oralidade e escrita situa, por um lado, o aspecto da linguagem oral, informal e direta, mantendo características da oralidade, enquanto, por outro lado, a carta foca na escrita com suas peculiaridades, capaz de resistir ao tempo e ao espaço. Portanto, contendo um dualismo essencial, ela tende ao movimento informal e efêmero de uma conversa, mas inscreve esse movimento nos traços duradouros do que está escrito (BOUVET, 2006).

A relação eu/outro, ou seja, autor e receptor da mensagem, é de fundamental importância. A carta é uma escrita de si, uma vez que “escrever é pois *mostrar-se*, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volve para o destinatário” (FOUCAULT, 1992, p. 149, grifo do autor). Portanto, a carta é uma forma simbólica de aproximação com o outro, por meio de uma mensagem que permite apresentar traços que mostram o seu autor, o que se alinha à reflexão de Bakhtin e Volochinov:

Essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande. Na realidade, toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. [...] A palavra é território comum do locutor e do interlocutor (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 1986 [1929-1930], p. 113).

Ao tocar na relação entre interlocutores, trazemos à tona a compreensão de prática social efetivamente marcada pela presença do outro, situando que há uma pluralidade de vozes sociais que se encontram, dialogam ou se conflitam na interação verbal. Com efeito, as cartas votivas e ex-votivas mostram e põem em prática um diálogo entre o autor da mensagem e seu interlocutor e, por meio do enunciado escrito, instaura-se um locutor que se define individualmente e no coletivo, uma vez que a carta é exposta no Santuário, para quem se interessar por sua leitura. Em seu caráter simbólico, as cartas também são comprovações de que foi feito um pedido ou são testemunhos de uma graça alcançada, e isso precisa ser mostrado a possíveis leitores deste mundo físico.

Assim, as cartas resistem ao longo do tempo, com as permanências e atualizações nelas ocorridas. O *corpus* analisado nesta pesquisa faz parte do cenário em que acontecem as

romarias do Bom Jesus, portanto, o espaço do Santuário tem um papel fundamental quando se pensa a ambiência que inspira esse tipo de discurso e o configura. O fato de que a entrega da carta no Santuário é o ápice dessa ação discursiva faz com que essa ambiência seja não apenas física, mas também simbólica. Dessa forma, adentramos no protagonismo social e cultural dos devotos que legitimam suas romarias na condição de enunciadores de seus próprios discursos, por meio de cartas.

### 3 ESPAÇO, AMBIÊNCIA E GESTOS QUE SE ENTRELAÇAM NAS PRÁTICAS VOTIVAS

A intenção neste capítulo é a de apresentar uma descrição etnográfica do Santuário Bom Jesus da Lapa, trazendo alguns eventos de letramento oficiais (que fazem parte da liturgia da igreja) e não oficiais observados nesse espaço religioso. A descrição do espaço mescla-se à observação da corporalidade e das performances dos visitantes, mostrando como essas manifestações constituem os gestos<sup>76</sup> e atitudes. Na análise também são incorporados trechos de entrevistas e de conversas informais com devotos, objetivando uma visão panorâmica das práticas votivas realizadas, das vivências, dos atos de entrega e da participação em romaria.

Considerando o objeto de pesquisa, as cartas votivas e ex-votivas, refletimos algumas experiências de ser devoto, ao mesmo tempo em que procuramos situar a ambiência desse espaço físico e simbólico, entendido também como espaço social, cultural e, acima de tudo, sagrado, de devoção ao Bom Jesus, associado aos milagres e expressões de fé dos fiéis que o cultuam. No interesse de registrar o que se passava frente à nossa percepção, concentramos esforços em abordar os variados aspectos do contexto<sup>77</sup> e das ações das pessoas, como elementos cruciais para entendimento das práticas de letramento e das relações de poder presentes nas cartas, bem como no universo dos escritos e de outros objetos dentro do Santuário.

Assim, com olhar atento a uma gama de informações capazes de trazer conhecimentos, proporcionar reflexões e até suscitar novas questões, apresentamos neste capítulo uma aproximação com a ambiência do Santuário Bom Jesus, por saber que ela é parte da enunciação. Isso porque a cultura escrita das cartas está em interação constante com todo o simbolismo desse ambiente e com as narrativas dos seus enunciadores, uma vez que as cartas são instrumentos para o devoto alcançar esse espaço de sacralidade.

<sup>76</sup> De acordo com Wulf (2015) o termo “gesto” deriva da palavra latina “*gestus*”, que designa, no sentido geral, um movimento ou uma postura do corpo, e num sentido específico o movimento de uma parte do corpo, principalmente da mão. Os gestos constituem expressão de linguagem corporal e são entendidos como tal por seus destinatários; por meio deles, o ser humano experimenta simultaneamente a si mesmo e ao mundo. Por via de regra, ocorre neles uma restrição da perspectiva que é característica para gestos. Nos gestos – e isso se aplica também a gestos religiosos – os seres humanos moldam o mundo em uma perspectiva religiosa e, ao mesmo tempo, são moldados por eles.

<sup>77</sup> Entendemos que “o contexto de algo é a rede inter-relacionada de condições nas quais esse algo existe. O termo tem o significado etimológico de ‘tecido junto’ (*com*, ‘junto, com’ + *texere*, ‘tecer’). O contexto do que alguém diz sobre religião é usualmente uma rede tácita, oculta, de suposições circundantes. Em um certo sentido, o contexto é o não dito, embora esteja implícito” (PADEN, 2001, p. 193).

### 3.1 Uma aproximação com a experiência de ser devoto

Em meio às diversas narrativas que abordam o tema da religiosidade marcadamente devocional, o autor Euclides da Cunha (2005 [1902]), do período literário brasileiro denominado Pré-modernismo, na obra *Os Sertões*, na parte “A Luta”, menciona Bom Jesus da Lapa, por se destacar sob um outro aspecto entre os arraiais daquele período de exploração gananciosa dos metais preciosos: como lugar de romarias de jagunços, aventureiros e sertanejos. A esse espaço de devoção chama de “Meca dos sertanejos”, em decorrência das “romarias piedosas convergentes dos longínquos lugares”. Entre as dádivas deixadas, além de imagens e relíquias, encontram-se facas e espingardas, conforme a narração de Euclides da Cunha da entrega de um objeto ex-votivo:

O clavinoteiro ali entra contrito, descoberto. Traz à mão o chapéu de couro, e a arma à bandoleira. Tomba genuflexo, a fronte abatida sobre o chão úmido do calcário transudante... E reza. Sonda longo tempo, batendo no peito, as velhas culpas. Ao cabo cumpre devotadamente a *promessa* que fizera para que lhe fosse favorável o último conflito que travara: entrega ao Bom Jesus o trabuco famoso, tendo na coronha alguns talhos de canivete, lembrando o número de mortes cometidas. Sai desapertado de remorsos, feliz pelo tributo que rendeu. Amatula-se de novo à quadrilha. Reata a vida temerosa (CUNHA, 2005 [1902], p. 223, grifo do autor).

A narrativa de Euclides da Cunha mostra o emblemático personagem em um contexto social bárbaro do sertão; é um clavinoteiro – um criminoso armado de clavina – que entrega seu “trabuco famoso”, como pagamento de promessa feita ao Bom Jesus da Lapa. Em sua performance, as expressões e gestos, assim como o objeto votivo e o tipo de promessa, indicam uma forma paradoxal de manifestar devoção ao santo, em relação aos preceitos da igreja. Por certo, esses antagonismos colocados pelo autor intencionam caracterizar a religiosidade contraditória dos jagunços sertanejos, inserida em experiências sociais e culturais do personagem.

Na tradição dos devotos do Bom Jesus, há o antigo costume, que perdura até os dias de hoje, de o fiel enviar sua doação por outra pessoa, quando, por algum motivo, ele não pode comparecer à romaria. Na obra *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa (1985 [1956], p. 103), há uma narrativa do personagem Riobaldo Tatarana: quando tinha 14 anos “[e]u estava no porto do [rio] de-Janeiro, com minha capanguinha na mão, ajuntando esmolos para o Senhor Bom-Jesus, no dever de pagar promessa feita por minha mãe, para sarar de doença grave”. Ainda em primeira pessoa, o personagem narra:



eu carecia de tirar esmola, até perfazer um tanto – metade para se pagar uma missa, em alguma igreja, metade para se pôr dentro duma cabaça bem tapada e breada, que se jogava no São Francisco, a fim de ir, Bahia abaixo, até esbarrar no Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa, que na beira do rio tudo pode (ROSA, 1985 [1956], p. 94).

Devido aos obstáculos da distância e de transportes na época, os mensageiros para incumbência tão preciosa eram difíceis, assim, as águas do rio São Francisco seriam condutoras na missão de fazer chegar a doação até o Bom Jesus, dentro de uma “cabaça bem tapada e breada”. Desse modo, o *ex-voto*, cuja promessa da mãe do personagem já havia sido pensada nessa forma de envio, não corria o risco de se afundar, nem molhar. Vê-se o Rio São Francisco como um palco de histórias e um meio de conexão do sertão com outras paragens; nesse cenário, os eventos miraculosos extravasam os limites do Santuário e são retratados na literatura que alimenta uma imagem da devoção no sertão.

No conto *Barca Fantasma*, de Deocleciano Martins de Oliveira Filho<sup>78</sup>, também podemos encontrar a narrativa de que os devotos depositavam o presente sagrado em uma cuia ou cabaça, com uma vela acesa, e deixavam nas águas do São Francisco. No percurso, quem encontrasse a oferenda não deveria tocar, a não ser para desprender dos garranchos da beira do rio e, quando ela chegasse ao seu destino, os barqueiros, os romeiros, isto é, quem avistasse, já sabendo, apanhava e levava aos pés do Bom Jesus (OLIVEIRA, 1931 *apud* NEVES, 2003). Todas essas narrativas, expressas na literatura brasileira, têm em comum as vivências e práticas religiosas de entrega de objetos votivos. Elas revelam o contexto do Santuário Bom Jesus da Lapa e caracterizam a religiosidade dos sertanejos e os efeitos emocionais relacionados a esse lugar sagrado em um tempo.

Na atualidade, é comum encontrar romeiros que perderam as contas de quantas romarias já participaram, e a devoção parece atravessar as gerações. As senhoras Maria Ester e Maria Amélia são testemunhas dessa realidade: “*tem tantos anos... mais tem muitos anos, eu comecei a vim aqui foi de pau de arara. Devoção dos meus pais, né, minha mãe gostava de vim aqui, meu pai gostava e aí a gente já cresce assim...*” (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019). A senhora Maria Ester narra que vem uma vez todos os anos, “*só que teve uma vez que eu falhei cinco anos [...] foi da minha separação, eu fui pra Belo Horizonte trabalhar, que lá é mais fácil, né. [...] assim que eu retornei pra minha casa eu continuei a minha mesma caminhada*” (Sra. Maria Ester – entrevista, 14/12/2019).

---

<sup>78</sup> Autor das esculturas da Esplanada do Santuário de Bom Jesus da Lapa como veremos no item 2.3 deste capítulo.

Falar dessa tradição religiosa requer também perscrutar alguns aspectos que configuram uma recomposição da experiência devocional ou, mais claramente, como esclarece Steil (2001, p.10): “essas estruturas históricas, longe de se apresentarem como a sobrevivência do passado no presente, são, na verdade, contemporâneas e estruturantes de nossa visão de mundo e de nosso *ethos* cultural”. Por exemplo, a Sra. Maria Amélia diz que tem fé não só no Bom Jesus. Nossa Senhora do Rosário é a sua protetora de coração e já foi festeira dela duas vezes. Também já foi ao Pai Eterno, ao Padre Marcelo e está com vontade de ir à Igreja Mãos Ensanguentadas de Jesus, em Valinhos. Conforme se expressou: “*Deus não vai deixar eu morrer sem ir lá*” (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019).

Nesse sentido, a intensidade do sagrado está relacionada à quantidade de santos para a devoção e à variedade de lugares sagrados visitados. Na fala da Sra. Maria Ester percebe-se também esse acúmulo: “*e agora entrou mais uma na minha oração que é a Santa Dulce dos pobres. [...] Mais uma que eu incluí nas orações e na minha fé.*” (Sra. Maria Ester – entrevista, 14/12/2019). Vê-se que a tradição religiosa vai passando por alterações sutis<sup>79</sup>. Para essa reflexão, citamos a socióloga francesa Hervieu-Léger (2015, p. 57), que nos informa que “‘continuidade’ não significa ‘imutabilidade’. Em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança”. A autora ainda nos alerta que a mudança cultural não cessa de agir, inclusive nas sociedades regidas pela tradição, o que é possível perceber pela presença de um discurso maleável no enunciado: “*tenho dois filhos que é crente, cada um tem seu destino. Tenho fé que nasci nessa e vou morrer, não adianta ficar mudano de religião, só existe um Deus*” (Sra. Maria Ester – entrevista, 14/12/2019).

De acordo com a fala de uma romeira, “*o Santuário é uma maravilhosa obra que Deus construiu para ser sua igreja*” (Conversa informal com romeira, 06/08/2018). São percepções que produzem e reforçam a ação de estar no Santuário, pois o simples fato de estar ali significa receber as bênçãos dos santos protetores. É possível constatar, com base nos dados da pesquisa, que os milagres são elementos cruciais da devoção ao Bom Jesus e, para muitos, até o fato de comparecer ao Santuário é decorrente da bênção dos santos protetores.

Agora mesmo, eu não vinha pra essa viagem, tá com três anos que eu caí e o médico falou que trincou esse osso, sabe? [mostrando o quadril]. Fui a Salvador, o médico falou que não quebrou, tinha trincado. Aí eu tinha medo desse ano eu não vim, mais eu fui segurando na mão do Bom Jesus e da Nossa Senhora da Soledade e Santa Luzia. A hora em que eu vi os carro saindo, eu creio que foi Ele que derramou as bênçãos e tá derramando e eu

<sup>79</sup> “Como a própria história, a vida religiosa está em movimento. Ela é parte de um processo em andamento no qual o presente é sempre um pouco diferente, porque acréscimos constantes estão sendo feitos ao passado, recontextualizando assim o presente” (PADEN, 2001, p. 211).

peguei a mala e falei: vou chegar com saúde. E outra... que eu vou fazer uma cirurgia mês que vem, aí eu tô colocando na mão deles, creio que eu vou ser vitoriosa, né? (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019).

Ainda que a viagem para fazer a romaria tenha demandado várias mediações e providências, a devota restringe sua realização como proveniente da capacidade de negociação com o Bom Jesus, com Nossa Senhora da Soledade e com Santa Luzia. Foram esses agentes mediadores, com seus poderes sobrenaturais, que ela diz terem “segurado na mão” – um gesto natural e cotidiano –, metáfora que traz à tona sentimentos ambíguos de dependência e também de confiança e proteção. É a comunicação direta com os protetores do outro mundo e a autorização deles que teriam permitido sua romaria, como também a farão vitoriosa em seu tratamento de saúde. Com essa expressão simbólica (“segurar na mão de Deus”) fica implícita uma submissão “ao controle de Deus, sob decréscimo de suas responsabilidades pelos seus gestos” (WULF, 2015, p. 94).

Esses dados etnográficos nos permitem compreender o sentimento religioso associado à experiência de cada um que, individualmente, constrói sua identidade religiosa<sup>80</sup>. O culto aos santos católicos para alguns devotos não se limita a apenas um santo com quem se tem boas relações; são estabelecidas várias mediações, na tentativa de trazer o invisível para este mundo visível. Outro aspecto da criatividade de muitos devotos é que procuram diferentes templos católicos, e não se sabe se esse interesse é provocado por apelo da própria instituição religiosa, ou se é uma forma de reforçar a identidade católica no grupo ou individualmente. Todas essas noções servem como veículos para melhor compreensão do *locus* da pesquisa, conforme veremos nos itens seguintes.

### **3.2 O morro da Gruta do Bom Jesus e seu entorno**

No encadeamento das escritas de fé com o contexto situado cultural e socialmente tratado nesta pesquisa, atentamos ao significado mítico do morro da Lapa com suas grutas. De acordo com Travassos (1983), é um lugar que impressiona, sempre enfatizado pelo romeiro como uma maravilha da natureza. A gruta é um convite à contemplação e, por sua forma, seu aspecto natural é visto por crentes católicos como uma providência divina, distinguindo-se de

---

<sup>80</sup> Segundo Bittencourt Filho (2019, p. 174-175), “na sociedade atual, com traços fortemente individualistas, a religião está sendo considerada como realização interior e/ ou necessidade subjetiva [...] consiste numa religiosidade cujos componentes axiais estão voltados para os desejos e interesses imediatos, das demandas por cura, proteção, prosperidade, e, assim, circunscrita ao plano do ‘necessário’”.

qualquer outro espaço religioso. A Figura 2 apresenta uma vista parcial, tomada desde a Barrinha: em primeiro plano vê-se o rio São Francisco e, ao fundo, o morro.

**Figura 2** – Vista do morro da Lapa



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Nov. 2020.

A figura acima é uma imagem do morro, um complexo natural com várias grutas em seu interior. Longe da importância que esse tipo de espaço teve nos primórdios da aventura da humanidade na Terra<sup>81</sup>, agora se traduz como ponto de ligação entre o material e o sagrado. Na cidade, quanto mais se aproxima do Santuário Bom Jesus, mais se percebe a grande força do simbolismo religioso que atrai muita gente e negócios. Nas imediações da gruta, há um comércio de rua que é constante durante todo o ano e existem os estabelecimentos comerciais fixos, ou seja, os eventos de fé alimentam grande parte do comércio da cidade. O próprio Santuário também atua na venda de objetos religiosos, em um estabelecimento que administra

---

<sup>81</sup> Elvis Pereira Barbosa (2011), em seu texto *Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil*, traz reflexões sobre a simbiose entre o homem e as cavernas e esse misto de fascínio e respeito que esses espaços continuam a habitar o imaginário popular. A pré-história da humanidade foi construída dentro da caverna; também no início do Cristianismo os seguidores se reuniam nas catacumbas. Citando algumas grutas brasileiras, como o Santuário Bom Jesus da Lapa, o autor enfatiza o papel desses espaços, hoje não apenas a entrada para o reino subterrâneo, mas sim uma passagem para o encontro com o criador.

em um ponto estratégico próximo ao morro, em cuja placa se lê: “Loja do Santuário Bom Jesus”, com o complemento: “Artigos Religiosos e Lembranças da Capital Baiana da Fé”, indicando os objetos ali vendidos. Para marcar o diferencial, ao lado do nome da loja, há o desenho de um selo de identificação onde se acha escrito: “Loja Oficial do Santuário”.

De modo geral, é conforme o fluxo periódico dos romeiros que as vendas se intensificam, como também se amplia a quantidade de produtos oferecidos para um público majoritário de romeiros que adquirem objetos como lembranças da peregrinação e/ou para presentear os que ficaram. Tiram fotografias e adquirem objetos religiosos, como terços e imagens de santos, para serem abençoados no templo; compram velas e pequenas esculturas em parafina, e muitos desses materiais são depositados como objetos votivos e ex-votivos.

### 3.3 A Esplanada do Santuário Bom Jesus

A Esplanada<sup>82</sup> é a parte exterior do Santuário Bom Jesus, com uma área de aproximadamente 2.500 metros quadrados, rodeada por árvores que, com suas sombras, amenizam a temperatura quente do lugar. A paisagem, circundada por balaustradas, serve de ponto de encontro e local onde sentar e descansar. Segundo Barbosa (1996), sua construção se iniciou no ano de 1860 pela Irmandade do Senhor Bom Jesus, passando depois por reformas que alargaram seu espaço, de forma que o estado em que se encontra hoje é devido à ampliação em 1952, pelo Monsenhor Turíbio Vilanova, que também construiu a torre de pedras com uma cruz e um relógio em seu topo.

No interior da torre encontra-se o grande sino que, conforme informações de Barbosa (1996), foi produzido com milhares de moedas de bronze que estavam guardadas no Santuário, desde 1888, quando os negros do sertão, contritos e reverentes, vieram em romaria ao Santuário e depositaram essas ofertas aos pés do altar do Bom Jesus, o Grande Pai do Sertão, que conheciam pelo nome de “Lenibé-Furame”<sup>83</sup>. Na célebre romaria que realizaram em comemoração à assinatura da chamada Lei Áurea, essas moedas de bronze, sem nenhum

---

<sup>82</sup> Compreendida também como adro ou pátio, a delimitação do espaço da Esplanada foi, por certo, uma deliberação em consonância com os preceitos das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de acordo com Vide (1853). As *Constituições* orientavam como deviam ser os templos religiosos, com a construção composta por todos os complementos: pia batismal, sinos, sacristia, confessionários etc., além do adro e de cemitério capaz de enterrar os defuntos.

<sup>83</sup> *Lenibé-Furame* é o termo com que os negros escravos da região do Rio São Francisco denominavam o Bom Jesus da Lapa. Essa informação, segundo Segura (1986 [1937]), foi transmitida por Pe. Tomás Rockmeyer, franciscano que estudava as religiões africanas e afro-brasileiras da região.

valor comercial, foram aproveitadas para a fundição do grande sino, uma providência sensata, como forma de marcar as doações e o agradecimento dos alforriados.

A Figura 3, a seguir, mostra uma visão da parte exterior do Santuário, a partir da praça da Bandeira, vendo-se pequena escada e rampa de acesso a esse espaço. Na passagem geralmente os visitantes são abordados por pedintes e também por fotógrafos que se empenham a fim de atrair clientes. Ao lado da torre de pedras, há um palco amplo onde acontecem apresentações teatrais, shows, eventos diversos, celebração de missa campal e de novenas em períodos festivos, quando há grande fluxo de participantes.

**Figura 3** – Esplanada do Santuário Bom Jesus



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

A Esplanada é um espaço de acesso ao interior da gruta, como uma extensa antessala para o peregrino; é um ambiente que, embora fazendo parte do Santuário, tem a sua dinâmica própria na interação espacial e integra o sagrado e o profano. É um lugar de encontro, favorável à descontração e ao informal, enquanto dentro da gruta são estabelecidos protocolos diferenciados para as situações diversas.

A parte de baixo da Esplanada é também local especial para os fiéis em suas práticas e vivências religiosas. Ali encontra-se a Fonte São João Batista, uma queda d'água artificial com pequeno jardim e, no centro, uma escultura em bronze em tamanho real de São João

Batista. Há o Velário – lugar específico para o devoto acender vela –, objeto que possui simbologia bastante representativa, quando os católicos fazem suas orações, e há também os confessionários recém-construídos. Para facilitar a circulação das pessoas, principalmente em dias de fluxo intenso, há uma passarela, por fora, que permite, da Esplanada, atingir a gruta de Nossa Senhora da Soledade sem passar pelo interior do Santuário.

No espaço físico da Esplanada percebemos que há modos diferenciados nas ações dos devotos ao se conectarem aos domínios do sagrado e do profano. Um exemplo disso se dá quando D. Ceci se ajoelha, com um terço nas mãos, assim que alcança o chão da Esplanada, tendo atravessado sozinha e de joelhos o percurso até chegar ao altar Bom Jesus. A experiência tem a sua dimensão sacrificial e de penitência ao corpo. Na performance, a devota demonstrou alguns cuidados, como uso de chapéu para se preservar do sol, uso de tênis e de calça comprida, que protegia seus joelhos no árduo ritual de cumprimento de promessa (Nota de Campo, 31/07/2018).

Por outro lado, há também expressões lúdicas nesse ambiente, uma maneira profana de lidar com o sagrado, sendo impossível, portanto, homogeneizar as práticas gestadas nesse espaço que, devido ao seu aspecto híbrido, reforça a importância do caráter etnográfico nesta pesquisa. Um exemplo é o grupo Terno de Reis de Eunápolis, Bahia, composto por homens e mulheres com vestimentas caracterizadas, com tambores, pandeiros e outros instrumentos musicais, que entoavam músicas seculares ou profanas em uma roda de samba, enquanto uns tiravam os outros para dançar no centro (Nota de Campo, 03/08/2018).

Na Esplanada, verifica-se a presença de leitura e escrita, entretanto, é forte a presença de imagens que chamam nossa atenção, como as esculturas sacras em bronze, instaladas na parte superior, conhecidas como os doze apóstolos<sup>84</sup> – mas que, de fato, são oito, quatro à frente e quatro à direita nesse espaço externo. Uma nona escultura representa o português Francisco de Mendonça Mar, o iniciador da devoção ao Bom Jesus, e fica bem próxima à entrada da gruta. A décima imagem é a de São João Batista, que faz parte da decoração da fonte de água. Todas são peças em bronze, modeladas pelo escultor Deocleciano Martins de Oliveira Filho<sup>85</sup>, e estão assinadas e datadas por esse artista. O Dr. Deocleciano, como era conhecido, criaria os doze apóstolos, entretanto veio a óbito antes de completar o seu plano.

---

<sup>84</sup> A Igreja, segundo Bento XVI (2010), constituiu-se sobre a base dos apóstolos como comunidade de fé, de esperança e de caridade, portanto, há uma simbologia especial em torno desse grupo dos Doze; depois de Maria – reflexo puro da luz de Cristo –, são os apóstolos, com sua palavra e seu testemunho, que difundem os ensinamentos de Cristo.

<sup>85</sup> Deocleciano Martins de Oliveira Filho nasceu na cidade da Barra, na Bahia, em 1906. Concluiu seus estudos no Rio de Janeiro e entrou para o mundo jurídico, tornando-se juiz e, mais tarde, assumindo o

Todas essas esculturas, além da função de cunho religioso, cumprem as funções educacional e cultural<sup>86</sup>, visto que suas iconografias transmitem um universo de valores simbólicos que vão além de imagens de figuras sagradas<sup>87</sup>. Na Esplanada da Gruta, esse conjunto de esculturas de representantes da fé religiosa católica, cada imagem com cerca de três metros de altura, move contemplações e percepções estéticas capazes de inspirar sentimentos de grandiosidade e poder em relação a esses personagens – um ambiente fecundo para o cultivo da fé cristã. Como patrimônio artístico e cultural, é um valioso acervo à disposição do público, e cremos ser necessário um olhar diferenciado por parte do Santuário, mais atento à conservação e à visibilidade dessas esculturas.

**Figura 4** – Esculturas na frente do Santuário Bom Jesus (apóstolos André, Pedro, João Evangelista e Thiago Maior)



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

cargo de desembargador no Rio de Janeiro. Mas foi em outra área que se destacou ainda mais: nas artes. Teve vários livros publicados e foi várias vezes premiado pela Academia Brasileira de Letras. Também fazia desenhos e pinturas e tornou-se escultor, como entalhador de madeira, e começou a dedicar-se a criar esculturas em bronze, nos anos 1950, sendo o período nomeado pelo próprio escultor de Ciclo de Bronze. Ele buscava expressar os elementos culturais nativos, das cidades ribeirinhas do Velho Chico, e os estados brasileiros que receberam suas obras foram Alagoas, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. Fonte: <https://www.centraldalapa.com/pagina/deocleciano-martins-de-oliveira-ciclo-de-bronze/>. Acesso em 20 abr. 2021.

<sup>86</sup> De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2000, §1160), “[a] iconografia cristã transcreve pela imagem a mensagem evangélica que a Sagrada Escritura transmite pela palavra. Imagem e palavra iluminam-se mutuamente”.

<sup>87</sup> Seguindo as orientações do Concílio de Trento, as imagens sagradas, de grande utilidade pedagógica, constituíam os meios que os fiéis tinham para assimilar as histórias sagradas, bem como para aprender sobre os milagres feitos por Deus por meio dos santos (RODRIGUES, 2018).



À frente da Esplanada, da direita para a esquerda, encontram-se as imagens dos apóstolos André, Pedro, João Evangelista e Thiago Maior. Nessa ordem, André é o primeiro, assim como, entre os doze, foi o primeiro apóstolo escolhido por Jesus. A escultura foi assinada no ano de 1963, e seu idealizador caracterizou o apóstolo vestido com um manto, com cinco pães na mão direita e dois peixes na mão esquerda, acessórios que mostram um simbolismo implícito. André, na narrativa cristã, foi o apóstolo que conduziu até Jesus a criança com cinco pães e dois peixes, portanto, a imagem configura o apóstolo em uma passagem bíblica singular – o milagre da multiplicação para alimentar a multidão no deserto<sup>88</sup>.

A segunda escultura, com a assinatura de Deocleciano, é do apóstolo Pedro, apresentado em um gesto de arremessar a rede de pescar, ao mesmo tempo em que se cobre com a rede, símbolo da sua profissão de pescador – mesmo ofício do apóstolo André, seu irmão<sup>89</sup>. Na base da escultura, está escrito São Pedro e há o desenho de uma chave. Geralmente, as imagens do apóstolo são acompanhadas por esse detalhe da chave, como a escultura na Praça São Pedro, em Roma, que mostra o discípulo segurando uma grande chave<sup>90</sup>. Esse objeto faz lembrar a narrativa bíblica em que Jesus dissera ao apóstolo que lhe daria as chaves do Reino dos Céus; assim, a chave é uma metáfora que coloca a possibilidade de atribuição de grande poder ao santo, tanto que, na cultura popular, São Pedro é o porteiro e detentor das chaves do céu, e a entrada no reino de Deus depende de sua permissão.

A terceira imagem é de João Evangelista, também chamado de São João do Apocalipse, por ser ele quem escreveu o livro bíblico do Apocalipse – termo que significa revelação (BENTO XVI, 2010). Na escultura, o apóstolo é apresentado como que em posição elevada do solo, e todo o corpo se expressa em atitude contemplativa. O braço esquerdo descansa sobre o peito, reforçando um entendimento do voltar-se para si ou de um estado íntimo, a fim de captar revelações do alto; enquanto o braço direito se posiciona voltado ao externo e carrega na mão uma pena de escrever.

---

<sup>88</sup> De acordo com Bento XVI (2010, p. 47-48), “o povo havia escutado o Senhor durante horas. No final Jesus diz: estão cansados, têm fome? E André, o irmão de Pedro, indica para Jesus um menino que tinha cinco pães e dois peixes. É pouco para tanta gente, dizem os apóstolos. Mas o Senhor faz com que as pessoas se sentem e distribui esses cinco pães e os dois peixes. E todos saciam a própria fome”.

<sup>89</sup> Quando Jesus convidou os irmãos Pedro e André para serem seus apóstolos, disse-lhes a frase emblemática, conforme consta no Evangelho de Mateus (4, 18): “Sigam-me e eu farei de vocês pescadores de homens” (BENTO XVI, 2010, p. 56-57).

<sup>90</sup> Ver em: <http://www.photogallery.va/content/photogallery/pt/varie/piazza-san-pietro.html>. Acesso em 15 abr. 2021.

Esse objeto traz a simbologia de João do Apocalipse<sup>91</sup> como um homem de letras. Seu testemunho autobiográfico, segundo Bento XVI (2010), consta que foi exilado na ilha de Patmos, após a morte de Jesus, e lá escreveu cartas aos cristãos a fim de fortalecê-los na fé e na prática do cristianismo – são as chamadas Epístolas de João, que estão na Bíblia. Portanto, o gênero carta faz parte da tradição religiosa, utilizado desde o início do cristianismo como forma de comunicação.

A quarta escultura, assinada no ano de 1963, é a de São Tiago Maior<sup>92</sup>, assim denominado para diferenciá-lo do apóstolo Tiago Menor. Santiago ou “Tiago Maior constitui para nós um exemplo eloquente de generosa adesão a Cristo” (BENTO XVI, 2010, p. 64). A iconografia da imagem de Tiago Maior apresenta a expressão do apóstolo enquanto peregrino, e a figuração de elementos como o chapéu e o cajado é representativa de utensílios de viagem.

A criatividade fecunda do autor apresenta a imagem com os pés descalços e avantajados, o corpo musculoso se expressa executando um esforço físico, em gesto que pode ser considerado como de remeiro de barco. Supomos haver uma referência ao remeiro das barcas nas viagens pelo São Francisco na época, devido à importância desse trabalhador nesse cenário sociocultural. A figura do apóstolo, com atributos que se aproximam de elementos da cultura popular, no contexto de peregrinação na Esplanada do Santuário, desempenha um papel e estreita laços com/entre os romeiros. Essa sobreposição de simbologias sugere considerarmos que a imagem expressa ao mesmo tempo um forte apelo regional e uma experiência com o sagrado, situações que podem fortalecer a identidade do/a romeiro/a, além do fato de Tiago Maior ou Santiago<sup>93</sup> ser o santo protetor dos peregrinos.

---

<sup>91</sup> A escultura de João do Apocalipse possui uma réplica na cidade de Petrolina (PE), na mesma dimensão da estátua do Santuário do Bom Jesus da Lapa. Ver em: <https://g1.globo.com/pe/petrolina-regiao/noticia/2018/09/12/monumento-apostolo-sao-joao-do-apocalipse-simboliza-amizade-entre-as-cidades-de-petrolina-e-juazeiro.ghtml>. Acesso em: 16 abr. 2021.

<sup>92</sup> A escultura de Tiago Maior possui uma réplica na cidade de Juazeiro (BA), também na mesma dimensão da estátua do Santuário do Bom Jesus da Lapa. É possível dizer que tanto a imagem de João do Apocalipse, quanto a de Tiago Maior são “réplicas originais”, já que foram feitas pelo mesmo escultor, o Dr. Deocleciano. Ver em: <http://monumentoshistoricosdejuazeirobahia.blogspot.com/2016/12/sao-tiago-maior-um-monumento-historico.html>. Acesso em: 16 abr. 2021.

<sup>93</sup> Segundo Bento XVI (2010), Santiago ou Tiago Maior foi sepultado no local onde hoje se encontra a famosa Catedral de Santiago de Compostela, na Espanha, erguida em sua homenagem e considerada um centro milenar de peregrinação cristã da Europa. “Daí a representação iconográfica de Thiago com um cajado de peregrino e o rolo do Evangelho na mão, atributos do apóstolo itinerante e consagrado ao anúncio da ‘boa-nova’, características também da peregrinação da vida cristã” (BENTO XVI, 2010, p, 64).

**Figura 5** – Esculturas ao lado direito da Esplanada do Santuário Bom Jesus (apóstolos Mateus, Tomé, Tiago Menor e Judas Tadeu)



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

Ao lado direito da Esplanada, encontram-se as quatro esculturas dos apóstolos Mateus, Tomé, Tiago Menor e Judas Tadeu, cada uma delas revelando aspectos culturais, religiosos e simbolismos implícitos. Assim como as esculturas descritas anteriormente, configuram elementos captados pelo autor e trazem um propósito pedagógico no lugar onde se situam. A quinta imagem, assinada por Deocleciano, é do apóstolo São Mateus, em posição sentada, postura que podemos interpretar como uma alusão à narrativa bíblica do primeiro contato entre Jesus e o discípulo, quando “em seu escritório de cobrador de impostos, é chamado por Jesus para que o siga e ele, sem questionar, atendeu ao chamado” (BENTO XVI, 2010, p. 83).

Na imagem há ainda um anjo posicionado sobre sua cabeça – provavelmente o autor da escultura inspirou-se no quadro de Caravaggio, *A Inspiração de São Mateus*<sup>94</sup>, conservado na Igreja de São Luís dos Franceses, em Roma. Compreendemos que o anjo que aparece atrás do apóstolo (e também evangelista) pode ser um indicador de que sua sabedoria e capacidades provêm da iluminação divina. Outro aspecto a se considerar diz respeito ao tipo de experiência como ex-coletor de impostos, que dá indícios de seu acesso à escrita antes de se tornar um dos doze, levando-nos a indagar: que efeitos o acesso à escrita exerceu sobre ele?

<sup>94</sup> Ver em: <http://www.romaperegrina.com/igreja-de-san-luigi-dei-francesi/>. Acesso em 16 abr. 2021.

Por certo, a escrita do Evangelho Segundo São Mateus é uma decorrência dessa experiência social e cultural.

A sexta imagem é de São Tomé, assinada em 1967, e apresenta o apóstolo vestido com um manto e expressando em seus gestos o olhar fixo abaixo do peito, onde põe sua mão direita, enquanto mostra a palma da mão esquerda. As expressões do santo retratam a passagem bíblica em que Jesus lhe pediu que tocasse as suas chagas, em decorrência de o apóstolo Tomé ter pedido provas materiais, por não acreditar na ressurreição de Jesus (BENTO XVI, 2010). A escultura, portanto, retoma a narrativa sobre as feridas que Cristo sofreu na cruz e, em sua representação, São Tomé mostra os locais das chagas de Cristo em seu próprio corpo. Na tradição popular, São Tomé representa o que duvida, marcado pelo polêmico aforismo “é preciso ver para crer”.

A sétima escultura retrata São Tiago Menor ou Santiago Menor, com um chapéu na cabeça e uma enxada que é um instrumento do/a trabalhador/a do campo – elementos iconográficos que representam a profissão de agricultor. O apóstolo é retratado na companhia de uma ovelha, com as patas dianteiras apoiadas em sua perna, com os olhares (do apóstolo e do animal) expressando uma comunicação entre eles. Assim, considerando as narrativas bíblicas e suas alegorias, é possível notar a metáfora do pastor (o apóstolo) e do rebanho (a ovelha), representativa do religioso como um pregador fervoroso do cristianismo.

São Judas Tadeu é o oitavo apóstolo representado no cenário da Esplanada. É um santo venerado pelos católicos como um dos mais estimados e, segundo a tradição popular, é o santo das causas impossíveis. É representado na imagem contemplando o céu, calçando botas e de chapéu de abas; sua mão esquerda segura um objeto que lembra um machado e uma lança, instrumentos que simbolizam o martírio do santo, enquanto a mão direita segura o pescoço de uma grande serpente enrolada e que o envolve.

A serpente que interpretamos como uma sucuri, uma das maiores cobras do mundo, de hábitos aquáticos, é uma espécie que pode ser encontrada às margens do São Francisco. A serpente, em seu aspecto incomum, traz ainda uma crista de galo na cabeça – sua representação junto ao apóstolo motiva nosso imaginário ancestral em relação ao animal –, podendo evocar medo, fascínio ou mistério, como emoções contidas nas histórias religiosas, no folclore e nas lendas da literatura.

Assim, as imagens dos apóstolos podem ser vistas como artefatos que têm um propósito religioso, além de uma função pedagógica, de ensinar mensagens cristãs, passagens bíblicas e formar devotos. Vê-se que expressam práticas regionais advindas do contexto sanfranciscano, as quais colocam em evidência a criatividade do autor, o hibridismo dessas

representações católicas. Ademais, seu valor estético e cultural também requer que essas obras de arte sejam contempladas por simples fruição.

### 3.4 O monge da gruta na Esplanada do Santuário e a devoção ao Bom Jesus

Perto da entrada da gruta, encontra-se a estátua de Francisco de Mendonça Mar, ou Pe. Francisco da Soledade (Figura 6), considerado o monge da gruta, como a abrir as portas do Santuário Bom Jesus aos devotos. O monumento reveste-se de sentidos e de uma gama de símbolos e informações para as análises interpretativas da origem da devoção. Entre a imagem e a escrita na placa há uma discursividade que se interpõe – uma contribuindo para a compreensão da outra. Desse modo, algumas indagações podem auxiliar nessa busca de sentidos: por que a estátua se encontra naquele lugar? Que experiências são exteriorizadas?

**Figura 6** – Escultura de Francisco de Mendonça Mar, o Pe. Francisco da Soledade



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

A imagem, talhada em bronze e assinada por Deocleciano Martins de Oliveira Filho, em 1959, é uma representação do Padre Francisco da Soledade. A estátua caracteriza-o trajando túnica com um cinto em torno da cintura, pés descalços – um modo de fazer penitência –, o olhar fixo na imagem de Cristo Crucificado que ergue na mão direita,

enquanto sua outra mão leva junto ao peito a imagem de Nossa Senhora da Soledade. A placa em bronze identifica a estátua, com os seguintes dizeres:

Padre Francisco de Mendonça Mar  
 Para glória de Deus, faz-se exaltar  
 Como emissário intrépido da cruz.  
 Fundou a devoção do Bom Jesus  
 E da Senhora Mãe da Soledade  
 Plantando os alicerces da cidade.  
 Bispo D. João Muniz o fez erguer  
 E o Padre Teofânio Stallert - C.Ss.R.

Segundo Barbosa (1996), na época, o Santuário pertencia à Diocese da Barra do Rio Grande, na Bahia. D. João Muniz era o bispo diocesano e o Padre Teofânio Stallert foi o vigário que recebeu, dos superiores da Igreja Católica, a incumbência de implantar a missão redentorista no Santuário Bom Jesus da Lapa. A exaltação ao “Padre Francisco de Mendonça Mar” inscrita na placa coloca-o como fundador da devoção, e a denominação “padre” é vacilante, por fundir ao nome leigo o título adotado na consagração. Em suma, o enunciado deixa explícita a percepção da Igreja sobre a importância do Santuário e da religiosidade para os “alicerces” da cidade. A analogia leva a conceber a cidade (sede do município) com valor simbólico sagrado, uma cidade-santuário, visto que se alicerça no Santuário.

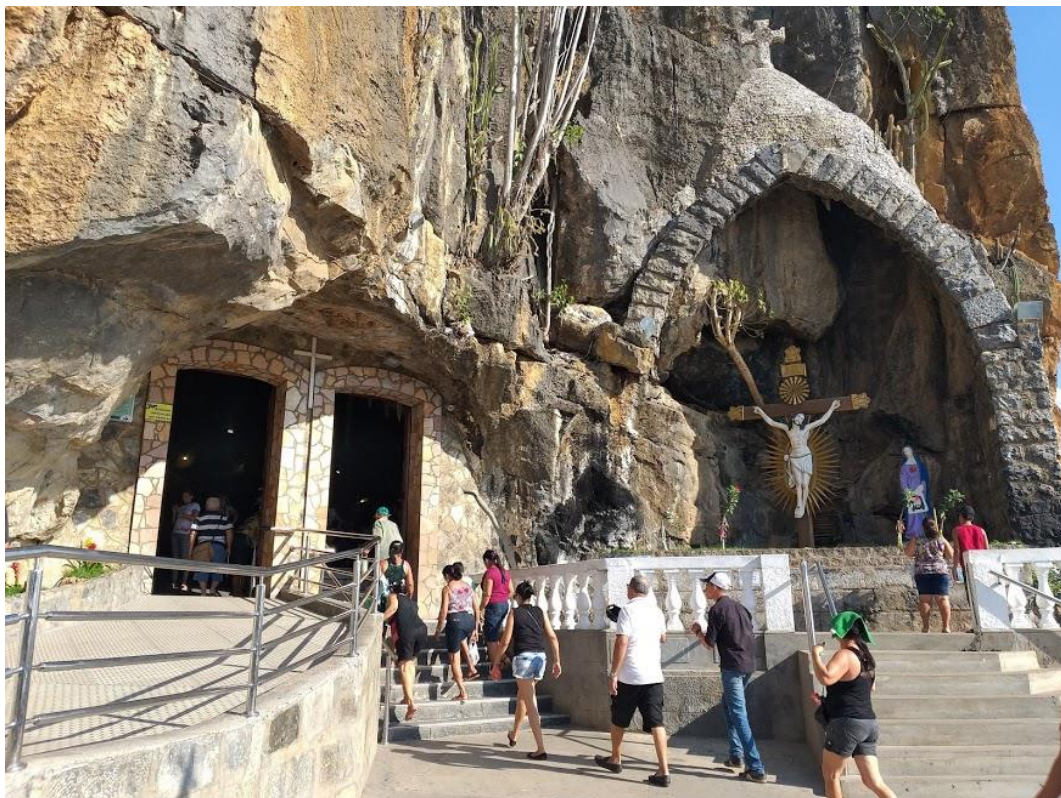
A imagem de Pe. Francisco da Soledade, na entrada da gruta, pode sintetizar a própria história do Santuário, resumida em um duplo caminho de interpretações: o poder da fé e o do santo. O primeiro está envolto na lenda do monge, o segundo é a sacralização do lugar, considerando sua entrada com a imagem do Bom Jesus e a de Nossa Senhora da Soledade. Na representação iconográfica de Francisco da Soledade, podemos identificá-lo como o primeiro peregrino, depois de longa caminhada pelo sertão, o pioneiro no ato de trazer objetos materiais e depositá-los na gruta como testemunhos de fé e religiosidade. Nessa perspectiva, as imagens do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade podem ser consideradas imagens votivas – uma interpretação que contribui para elucidar o porquê de objetos votivos permanecerem tão presentes nas tradições do Santuário Bom Jesus.

### **3.5 A Gruta do Bom Jesus da Lapa: espaço de recepção dos romeiros**

Para entrar na Gruta do Bom Jesus da Lapa, a partir da Esplanada, é preciso subir alguns degraus ou passar por uma rampa, conforme a Figura 7. Bem ao pé da escada, ao lado direito, encontram-se duas imagens em tamanho real, uma de Cristo Crucificado e a outra de

Nossa Senhora da Soledade<sup>95</sup>, com suas vestes na cor roxa – coloração que, na liturgia católica, representa melancolia e penitência. Essas imagens, em suas simbologias, fortalecem a importância desses dois seres celestes, como constitutivos da identidade do lugar sagrado.

**Figura 7** – Entrada da Gruta do Santuário Bom Jesus da Lapa



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

A Gruta Bom Jesus é a principal do Santuário. Além de sua beleza natural, os símbolos artísticos e ideológicos fazem dela o lugar mais visitado pelos devotos, o que nos faz considerá-la como um espaço de recepção dos romeiros. Logo na entrada, do lado direito, está a Gruta do Santíssimo Sacramento, que desde 1983 deixou de ser a Sala dos Milagres, local onde os romeiros antigamente depositavam os *ex-votos*. Na decoração desse lugar, uma parede de vitral colorido quebra a claridade, oferecendo leveza e concentração; assim, o espaço se organiza como uma pequena capela, onde as pessoas fazem suas orações, acomodando-se nos bancos em frente ao Sacrário, entalhado em madeira, no formato de uma pirâmide. Quando se voltam ao lado oposto, encontram a imagem de Santa Terezinha, em um

<sup>95</sup> A palavra “soledade” significa solidão, tristeza. Nossa Senhora da Soledade é a mãe que sente profundamente a solidão e o abandono da humanidade, com a morte de seu Filho Jesus na cruz. Nossa Senhora da Soledade é também chamada de Nossa Senhora das Dores e de Nossa Senhora da Piedade, entre outras denominações. Fonte: <https://www.centraldalapa.com/pagina/romaria-de-nossa-senhora-da-soledade/>. Acesso em 16 abr. 2021.

nicho implantado em um ponto alto na rocha. A Gruta do Santíssimo Sacramento serviu também de confessionário por longo tempo.

Na entrada do Santuário, ao lado esquerdo, situa-se a pia batismal que, segundo Barbosa (1996, p. 487), é “uma estalagmite encontrada em 1936, cortada e escavada uma bacia”; ao alto, vê-se uma pomba pendurada na rocha que forma o teto. Essa pia, de feitio incomum e original, é utilizada no batismo de crianças e adultos; muitos fiéis recebem o sacramento nesse ambiente por promessa ao Bom Jesus e, no auge das romarias, chegam a formar fila, sendo realizados batismos coletivos. Nesse espaço limitado, presenciamos uma cerimônia de batismo coletivo de um bebê e de duas crianças na faixa etária entre 2 e 3 anos. Um evento de letramento ministrado por um sacerdote – conforme prescrevem os cânones da Igreja Católica e com as devidas adaptações ao contexto.

Juntos à pia batismal, reuniram-se, de pé, as crianças com suas vestes na cor branca, seus pais, os padrinhos e o celebrante, por cerca de uma hora, seguindo o ritual específico composto por gestos, palavras e simbologias próprias (com elementos como a água batismal e o óleo consagrado). O fluxo de pessoas no período era grande, pela proximidade do dia da romaria de 6 de agosto; ao entrar ou sair do templo, elas paravam para entender o que se passava e prosseguiam. O celebrante fundamentou-se em esclarecer sobre o batismo: o primeiro sacramento para a iniciação cristã. Segundo o vigário, nos dogmas da Igreja, a primeira realidade contemplada é a aceitação de Deus como pai, portanto, o batismo é a aceitação como filho ou filha de Deus. A segunda realidade é o perdão: Jesus perdoou a humanidade inteira e, pelo batismo, o fiel faz parte da Igreja, da família de Deus (Nota de Campo, 20/07/2019).

Durante o ritual, nas orações, o sacerdote pediu a Deus que livrasse as crianças do pecado original e, enquanto ungia o peito das crianças com o óleo do batismo, ele cantava: *“unge-me Senhor com teu espírito! unge-me, unge-me, oh Senhor! E deixa-me sentir teu fogo de amor, aqui no coração, Senhor!”*. Em seguida, recitou: *“O Cristo Salvador lhes dê Sua força, e essa força penetre em suas vidas como este óleo em seus peitos, que assim seja!”*. Ao final, foi utilizada a pia batismal, e o sacerdote, enquanto derramava água na cabeça das crianças, cantava: *“Esta água será abençoada, porque o Senhor vai derramar o Seu amor! Derrama, Senhor, derrama, Senhor. Derrama sobre ela o Seu amor!”* (Nota de Campo, 20/07/2019).

Vê-se a pia batismal e a sua significação religiosa, situada em um lugar específico, e, conforme a tradição católica que regula os rituais, observam-se também as simbologias e as formas de expressão em torno do sacramento do batismo. Acerca desse evento, vários planos



são colocados: é o meio de entrada no catolicismo, a libertação do pecado original e a salvação da alma. Realizado de modo coletivo, conforme presenciamos, é uma forma de tornar o uso do tempo mais eficiente. Observando detidamente o espaço, vê-se um letreiro que indica a “Cova da serpente”, fazendo referência à lenda *A serpente emplumada da Lapa*, como alusão ao milagre da oração. Uma versão da narrativa oral, carregada de elementos mágicos e simbólicos, é a de que o monge vivia na gruta com uma serpente emplumada que devoraria a todos, e a solução para quebrar o encanto do animal seria a oração; assim, a força de milhares de orações fez cair todas as penas da serpente, eliminando seu poder maligno (CASCUDO, 2012).

No recinto, em pequena área ao fundo, há uma placa indicativa: “Gruta Nossa Senhora Aparecida”, conforme a Figura 8, onde são encontrados alguns objetos decorativos em metal. Estes fazem alusão à história da santa, e entre eles estão: um barco, rede de pesca, peixes presos à rede e um pequeno nicho, na cor dourada, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Esses ornamentos estão protegidos por uma grade de metal e muitos que ali circulam colocam suas oferendas na base dessa estrutura.

**Figura 8** – Gruta Nossa Senhora Aparecida



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

Com efeito, a Gruta Nossa Senhora Aparecida e suas simbologias são oportunas para incentivar a devoção à santa e ampliar o movimento das romarias no país. A pesquisa nos mostrou que, no interior da gruta, entre os símbolos religiosos, as imagens sagradas exercem grande influência pela capacidade de inspirar sentimentos, portanto, elas desempenham um papel. Para Burke (2017, p.125), “uma vantagem particular do testemunho de imagens é a de que elas comunicam rápida e claramente os detalhes de um processo complexo que um texto levaria muito mais tempo para descrever, e de forma mais vaga”.

Na Gruta do Bom Jesus, ao lado esquerdo, destacam-se também as esculturas inspiradoras de compaixão, identificadas como “Senhor dos Passos” e “Nossa Senhora da Piedade”, conforme Figura 9. Como ícones da fé religiosa católica, ambas as esculturas encenam momentos de dor na vida de Jesus e de sua mãe. O Senhor dos Passos é Jesus carregando pesada cruz, com uma coroa de espinhos na cabeça e vestes na cor roxa<sup>96</sup>. Nossa Senhora da Piedade é a mãe que, de modo piedoso, vela em seus braços o filho depois que foi morto na cruz.

**Figura 9** – Altares Senhor dos Passos e Nossa Senhora da Piedade



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Set. 2018.

Essas imagens devocionais são frequentemente visitadas pelos romeiros que se postam diante delas em oração, tocando-as com as mãos como se tocassem o próprio santo – uma

<sup>96</sup> Segundo Azzi (1986, p. 217), “o caminho do Calvário apresenta-se condensado na imagem do Senhor dos Passos, objeto de culto especial no período colonial. Jesus é mostrado com a cruz às costas, inclinado dolorosamente para a frente, com um joelho em terra, em atitude de quem está oprimido pelo peso do madeiro”.

experiência sensível aos sofrimentos de Cristo. Segundo Burke (2017, p. 79), “a pose de Cristo, da Virgem ou dos santos é geralmente frontal, olhando diretamente para os espectadores e, assim, encorajando-os a tratar o objeto como uma pessoa”. Desse modo, tais representações visuais católicas reforçam a valorização da imagem e da devoção do peregrino. Foi observado que, no contexto do Santuário, ao lado de cada imagem devocional, há um cofre indicando “ofertas”, o que denota que as imagens inspiram ou também acabam direcionando as pessoas para o ato de doar algum valor, nem que seja “*um trocadim que Deus vê que eu posso dá*” (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019).

Um quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, emoldurado em madeira, está localizado após o altar de Nossa Senhora da Piedade, compondo o cenário da Gruta do Bom Jesus – por certo, como uma homenagem, por ser a padroeira dos redentoristas e considerando que o Santuário Bom Jesus da Lapa se encontra sob a administração e o trabalho pastoral da Congregação do Santíssimo Redentor<sup>97</sup> desde 1956. O quadro original encontra-se em Roma, na Igreja de Santo Afonso<sup>98</sup>. É uma pintura bizantina, considerada um ícone devido ao rico simbolismo nas formas e cores. Em nossas observações, em comparação a outros santos, não notamos a presença de devotos se dirigindo a essa imagem; também não há cofre em sua proximidade com o indicativo “oferta”. Assim sendo, é possível perceber que seu papel no ambiente ainda não despertou devoção.

Reiteramos que as imagens têm significados e um papel no lugar onde se encontram e que a Igreja Católica, em seus objetivos, envolve processos, sobreposições, materialidades, modos e meios para sensibilizar os indivíduos e inseri-los em suas práticas religiosas. Como informa Burke (2017, p. 82), “as imagens sagradas também estão ligadas à disseminação de determinadas práticas de mediação religiosa”. Levando nosso olhar para as cartas votivas e ex-votivas, observamos que muitos pedidos e agradecimentos não se reportam apenas ao Bom Jesus da Lapa, estendendo-se também a Nossa Senhora Aparecida e ao Divino Pai Eterno (como veremos adiante). Parece-nos não se tratar de uma questão fortuita, mas ser fruto de

<sup>97</sup> A Congregação do Santíssimo Redentor (Missionários Redentoristas) foi fundada por Santo Afonso Maria de Ligório, no ano de 1732, na Itália. A missão dos Redentoristas é a pregação do Evangelho aos pobres, procurando regiões de população abandonada pastoral e socialmente. Em 1894 os Missionários Redentoristas chegaram ao Brasil para o trabalho no Santuário de Aparecida e no Santuário no Divino Pai Eterno. A presença redentorista na Bahia remonta aos anos de 1948, quando os missionários holandeses e brasileiros começaram suas atividades na Basílica do Senhor do Bonfim e no Santuário do Bom Jesus da Lapa. Em 8 de dezembro de 1972, o Superior Geral instituiu a Missão Redentorista da Bahia com sede em Bom Jesus da Lapa. Fonte: <https://www.a12.com/redentoristas>. Acesso em 16 abr. 2021.

<sup>98</sup> Para mais informações sobre a imagem: <https://www.a12.com/redentoristas/noticias/redentoristas/simbologia-do-icone-de-nossa-senhora-do-perpetuo-socorro>. Acesso em 16 abr. 2021.

uma rede de relações propostas pelos santuários redentoristas que comungam devoções a vários santos, por isso a presença de tantas imagens.

Ao lado do quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, destacam-se os letreiros indicando a “Cova do Monge” e a “Cova da onça”, e o acesso ao espaço requer a subida de pequena escada. Segundo a tradição, a Cova do Monge é o local onde foi instalado o primeiro altar com as imagens sagradas trazidas por Mendonça Mar. No exíguo espaço, ao lado externo de pequena grade de ferro, há uma placa indicando: “Túmulo do Pe. Francisco da Soledade”. Do lado interno da grade, a placa: *“Aqui foi sepultado o Padre Francisco da Soledade. Sacerdote secular que trouxe a imagem milagrosa do Bom Jesus a esta Lapa e nela viveu em oração e penitência. Descance em paz”* (Nota de Campo, 14/03/2019).

O letreiro indicando a “Cova da onça” aponta o local onde teria sido enterrado o animal e reporta-se à lenda da onça que teria vivido na Gruta fazendo companhia ao Monge. Em sua discursividade literária, além da lenda *A Serpente emplumada da Lapa*, essa é também uma construção que, partindo do imaginário popular, reúne ideias que ganham significados próprios a partir de sua contextualização no interior do Santuário.

Chama nossa atenção o cartaz impresso em uma folha de papel, fixado na parte inferior da placa, com uma imagem do monge e as orientações: *“Reze pelo Padre Francisco da Soledade, o fundador do Santuário. 1 Pai Nosso... 1 Ave Maria... 1 Glória ao Pai... OBS: Avise sobre a graça alcançada”* (Nota de Campo, 14/03/2019). O enunciado do cartaz foca um interesse especial no fundador do Santuário, solicita orações para ele, indicando quais e a quantidade, além de pedir que se “avise a graça alcançada”. O enunciador é o próprio Santuário, embora não haja assinatura, mas assim é possível inferir, considerando que o local onde o cartaz foi colado é acessível somente por quem faça parte da organização do Santuário. Também ouvimos um padre anunciar em uma missa: *“está sendo encaminhado para o Vaticano um pedido de reconhecimento de santo, do fundador deste lugar sagrado”* (Nota de Campo, 20/07/2019). Trata-se de incentivo para o devoto compor narrativas envolvendo testemunhos de fé e de milagres, segundo Brandão:

Milagres acreditados sobre a biografia do santo fazem-no ‘um santo’; milagres dele na história da comunidade fazem-no ‘um padroeiro’; milagres do padroeiro na biografia do devoto estabelecem o elo e a fidelidade interpessoal entre os dois (BRANDÃO, 2007, p. 266).

Entre os muitos significados e simbologias que compõem a Gruta do Bom Jesus, encontramos diversas manifestações de fé, a exemplo de uma devota vestida de noiva, com buquê de flores vermelhas, cumprindo a sua promessa. Moradora da cidade mineira de

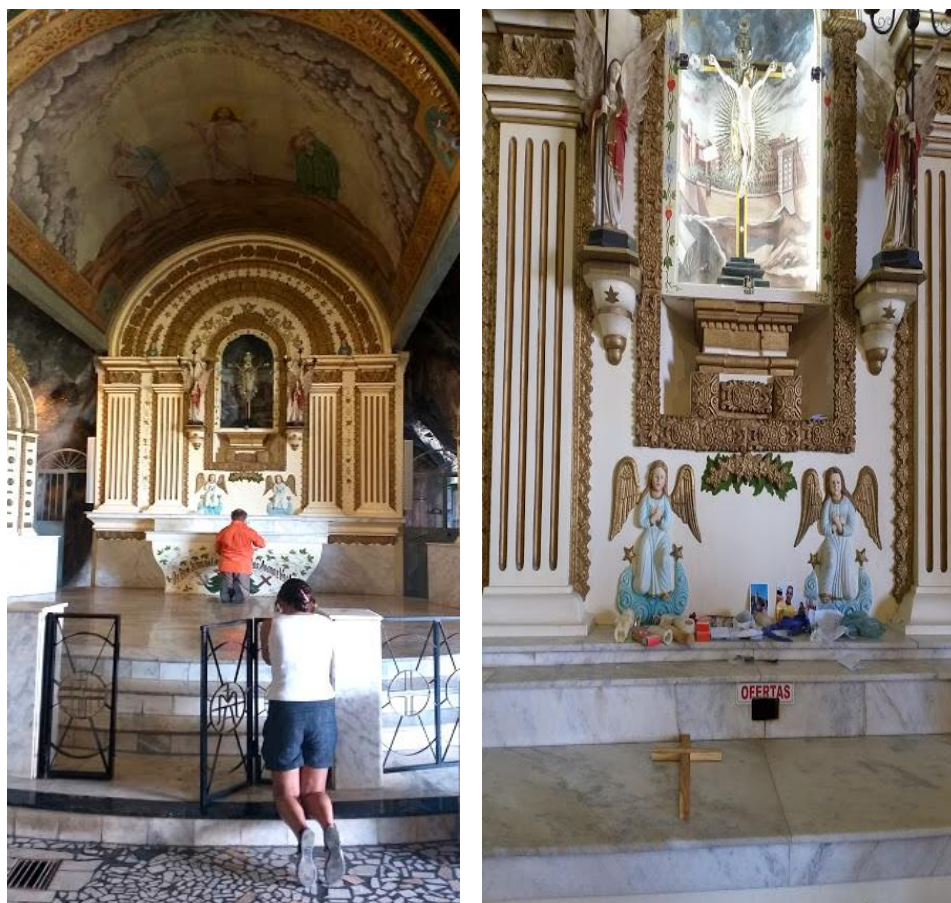
Almenara, a devota nos contou que havia sido desenganada pelos médicos, então, pediu ao Bom Jesus a cura. Segundo ela, há mais de 12 anos paga a promessa por ter ficado curada da perna, e a forma de cumprir a penitência não foi uma decisão dela mesma, decorreu de uma revelação que teve, orientando-a para pagar a promessa todos os anos, vestida de noiva, de pé na gruta principal, das 8h até as 23h, nos dias 4, 5 e 6 de agosto (Nota de Campo, 04/08/2018).

A experiência sensorial de tocar o santo é uma prática recorrente entre os devotos, que geralmente param em frente às imagens, erguem as mãos e as tocam em oração e súplica, como uma possibilidade de se aproximarem do sagrado e de demonstrarem que o mistério existe. Podemos citar como exemplo um senhor que parava diante de todas as imagens, fazia oração, passando a mão no santo e, em seguida, em suas costas (Nota de Campo, 07/07/2018). Por certo, essa ação se liga a um processo de cura, ou recuperação de saúde, abrangendo uma crença nos poderes sobrenaturais do divino, um milagre, ou acontecimento extraordinário pelo poder da fé.

Também podemos dizer que existem gradações no sagrado, em relação ao lugar onde as imagens se situam, aos santos que representam e às celebrações do tempo litúrgico. Por exemplo, se é período da festa de Nossa Senhora da Soledade, esta é a mais procurada durante as celebrações, e assim também ocorre quando se trata da festa de Santa Luzia. Nesse sentido, podemos mencionar o altar temporário, com uma imagem de Santa Luzia, montado à direita do altar-mor, notadamente uma simbologia para enfatizar as celebrações e festejos relacionados à santa (Nota de Campo, 13/12/2018).

A imagem que mais atrai as atenções é a do Bom Jesus Crucificado, que se encontra no altar-mor do Santuário, colocada em um nicho, em um ponto alto – muitos devotos se aproximam e erguem os braços, mesmo não conseguindo alcançá-la. Sobre esse altar, depositam vários objetos, entre eles, velas, artefatos de gesso, réplicas de partes do corpo humano, fotografias, mensagens escritas e imagens de santo. Há uma pequena abertura no mármore, com a identificação “ofertas” – onde as pessoas colocam doações em dinheiro, conforme a Figura 10.

**Figura 10** – Altar principal do Santuário Bom Jesus



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Set. 2018.

Comumente, os devotos expõem as oferendas de modo reservado: em movimento rápido, passam o objeto com discrição; se é dinheiro, a mão vai fechada para não ser notado o valor; os objetos são sempre retirados de uma bolsa ou sacola, conforme observamos quando uma senhora retirou da sacola uma pequena imagem de gesso de Cosme e Damião e a expôs no altar (Nota de Campo, 04/08/2018). Assim, o lugar sagrado é espaço para o santo de devoção do fiel, que nem sempre é apenas o Bom Jesus. No conjunto das observações etnográficas, entendemos que tais objetos representam uma graça já alcançada ou que ainda se quer alcançar. Em frente ao altar principal, alguns fiéis permanecem de pé, outros se ajoelham e há os que já entram ajoelhados, andando nessa posição até chegarem “aos pés do Bom Jesus” – expressão bastante usada ali. Alguns cumprem a penitência em um tempo breve, enquanto outros dedicam um maior tempo ao ato.

Em grupo ou individualmente, os devotos são tomados por emoções diversas, expressões às quais atribuímos um sentido particular tendo em vista que a peregrinação se compõe como um momento especial da vida social desses devotos. Nos diversos ambientes da

gruta, sem proibições, eles registram esses momentos em fotos e vídeos pelas lentes de seus próprios celulares, como as lembranças ou testemunhos mais típicos da viagem. Os que não portam celulares são atendidos, em seu desejo de registrar a viagem, por fotógrafos profissionais. Estes, quando veem um possível cliente, se disponibilizam: “*quem quer tirar uma foto na hora?*” (Nota de Campo, 15/09/2019). Nesse sentido, voltamos nosso olhar para um senhor que se preparava para o momento da pose no espaço do altar Bom Jesus. Entre a pressa do fotógrafo compulsivo que determinava a posição do devoto, prevalecia a tranquilidade deste no cuidado da sua aparência para o momento especial da foto. No ritual, próximo ao altar, tirou da cabeça o boné e do bolso, um pente e um pequeno espelho, que utilizou para pentear os cabelos (Nota de Campo, 15/09/2019).

É comum encontrar caravanas organizadas, principalmente em período de maior fluxo de romeiros. Presenciamos a chegada de umas 30 pessoas, vestidas com camisetas que as identificavam como “Romeiros de Machado de Minas – Paróquia de São Sebastião”. À frente do grupo, homens tocavam instrumentos e cantavam: “*Eles vêm Lhe visitar! Vêm trazendo os folião, na casa do Seu altar!*” (Nota de Campo, 27/07/2018). Assim, adentraram a gruta e executaram seus cânticos no ambiente do altar principal e, em seguida, foram para a Gruta Nossa Senhora da Soledade. Os versos ofertados – por meio do canto e do manuseio de instrumentos musicais – eram melodias que falavam do dia a dia, da vida, das esperanças e das devoções.

Essas manifestações culturais, no espaço celebrativo dos ritos sagrados, são mais frequentes em determinados períodos do ano e têm aprovação da igreja. Em épocas de grande circulação, o ambiente é reconfigurado, sendo retirados a mesa, a cadeira e demais objetos que compõem o ritual das celebrações litúrgicas. Por certo, o devoto se compraz com essa possibilidade de acesso a lugar tão privilegiado e por poder se expressar mais perto do Bom Jesus. Assim, por meio de eventos não oficiais, em grupo ou individualmente, os fiéis elaboram suas próprias formas de alcançar o sagrado.

No referido espaço, uma diversidade de modos de expressão e de relações se dão de maneira simultânea e em um curto espaço de tempo. Registramos o momento em que algumas pessoas faziam orações em frente à imagem do Bom Jesus, uns ajoelhados, outros de pé, enquanto atrás delas dois homens mantinham uma conversa descontraída, permitindo-nos ouvir que citavam a cidade de Jequié, o que nos levou a supor ser a origem deles. Do outro lado, uma senhora que estava de joelhos se levantou e saiu, como tendo encerrado sua oração; um jovem, um senhor e uma jovem filmavam o ambiente utilizando seus celulares. Duas mulheres passaram e posicionaram-se frente a frente com o Bom Jesus: uma se ajoelhou em

oração e a outra retirou da bolsa um dinheiro, depositou no lugar das “ofertas” e saiu abanando-se com a mão, devido ao calor (Nota de Campo, 15/12/2019).

No espaço eram reproduzidos diversos sons, como as conversas informais, o balbucio de preces, o rumor causado pelo movimento intenso das pessoas e a música de um grupo de folia de reis que sobressaía em relação às demais – uma cantoria dolente e compassada por instrumentos como rabeça, violão, pandeiro e outros. Nesse envolvimento, depois de muito esforço para entender as canções, identificamos a repetição dos versos: “*Deus vos salva casa santa! / Deus vos salva casa santa! / Onde Deus fez a morada. / Onde Deus fez a morada, ah, ah. / Onde mora o cálix bento, / onde mora o cálix bento / e a hóstia consagrada, ah!*” (Nota de Campo, 15/12/2019).

Os integrantes dessa prática no espaço sagrado das celebrações litúrgicas eram nove foliões, cantores e instrumentistas de folia de reis, e se manifestavam entregues à devoção. Cada um levava o seu instrumento típico e seus símbolos como elementos marcantes de suas identidades: todos usavam como distintivo uma estola, em tecido de cor branca, contornando o pescoço e jogada sobre os ombros. A única participação feminina no grupo foi a da Sra. Valnizia, que se incumbiu de conduzir um pequeno quadro com uma imagem da Sagrada Família, um simbolismo que remete ao tempo do Natal – ao nascimento de Jesus e à visita dos reis magos. Conforme nos explicou a Sra. Valnizia: “*essa imagem vai ser deixada lá dentro*”, ao que entendemos ser na Sala das Promessas (Nota de Campo, 15/12/2019).

Em um outro momento, um rapaz que estava de pé, em frente ao altar Bom Jesus, retira do bolso um papel fechado e coloca sobre o altar. Em seguida, faz o sinal da cruz e retira do bolso um valor em dinheiro, inserindo-o no lugar das “ofertas”. Por pouco tempo permaneceu imóvel, como em oração, depois olhou para a companheira ao seu lado e conversaram; ela, que até aquele momento permaneceu concentrada, com isso, retirou um valor do bolso e inseriu também sua oferta. Em seguida, fez o sinal da cruz e dirigiram-se à imagem de Nossa Senhora ao lado. Quando saíram, cumprimentamos os dois, prevendo uma possibilidade de obter mais informações por meio de entrevista. E informaram que estavam pagando uma promessa, foram gentis, mas sentimos não haver interesse daqueles jovens em conceder entrevista.

É certo que uma entrevista é uma chave que traz muitas respostas; entretanto, o silêncio também pode ser revelador de outras dimensões e estimular novas indagações. Assim, uma questão despertou nossa motivação: por que esses devotos preferem não falar de algo que optaram por escrever para a divindade? Seria a forma escrita mais sigilosa?



### 3.6 A Gruta Nossa Senhora da Soledade

A Gruta Nossa Senhora da Soledade, conforme Figura 11, é um extenso salão com aproximadamente 46 metros de comprimento por 30 metros de largura. O espaço é geralmente destinado às grandes celebrações religiosas, por acomodar mais pessoas, acontecendo ali as várias missas diárias – em horários diferentes – durante os períodos mais cheios. Até 1966 não havia acesso da Gruta Bom Jesus para a Gruta da Soledade; foi nesse ano que o Monsenhor Turíbio Vilanova providenciou a abertura da passagem, assim como também foi construída a passarela, por fora, ligando a Esplanada à Gruta da Soledade (BARBOSA, 1996). A abertura, à esquerda do altar-mor, formou um corredor que é o início da Gruta da Soledade; nessa passagem há filetes de água que escoam nas rochas, em consequência da água da chuva que se canaliza em reservatórios naturais. Os devotos tocam a mão nas fendas dessas rochas, em busca da água que escorre, por considerá-la sagrada.

**Figura 11** – Gruta Nossa Senhora da Soledade



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Dez. 2019.

O amplo espaço do altar da Gruta da Soledade passou por reformas recentemente: sua arquitetura considerada sagrada recebeu uma iluminação mais intensa, pisos e objetos em granito em cores claras, como também desenhos e mosaicos com variadas simbologias religiosas. Essa linguagem arquitetônica, sem muitos ornamentos, marca um aspecto sóbrio desse espaço de celebrações litúrgicas, visualmente separado da Sala das Promessas, que se

localiza ao fundo. Durante as celebrações, a posição onde o padre fica no decorrer das missas é bem distante dos fiéis; entretanto, a procissão de entrada – um dos ritos iniciais –, oportuniza ao romeiro um contato mais de perto. Enquanto não começa o canto de entrada, é sinal de que a missa não iniciou. Assim, nesse tempo em que o celebrante aguarda com a equipe de liturgia, ao final do corredor central, há saudações, abraços e apertos de mão, e muitos aproveitam para tirar foto com o padre, conforme observamos (Nota de Campo, 17/11/2018).

Vê-se, desde a ação de acompanhar a sequência da estrutura da missa, que há uma forte presença da leitura e da escrita na celebração desse rito sagrado. A missa – um evento de letramento que envolve inúmeras simbologias e linguagens próprias do catolicismo, correlacionadas ao espaço e a seus objetos em um tempo – fornece bases importantes para o letramento religioso dos fiéis. Tivemos oportunidade de observar esses aspectos em uma celebração de missa, na Gruta da Soledade, quando o padre, do altar, fez a saudação aos fiéis. Em sua performance, paramentado na cor verde, movimentava-se no espaço enquanto argumentava, visando influenciar e persuadir os fiéis. Assim, sua acolhida aos presentes traz um discurso de divulgação do próprio Santuário, envolvendo sua história e a romaria; também ocorrem incentivos, a exemplo do enunciado abaixo, quando o celebrante fez referência à Sala das Promessas, que fica ao lado, indicando-a com a mão direita:

[...] Aqui estão tantas comprovações nesta sala, tantas curas extraordinárias, desenganados pela ciência, tantos milagres que já aconteceram, mostrando que esse lugar é diferente e que, ao vir aqui, traga o seu pedido de dificuldade, situação que você não tem controle, não sabe como resolver, peça! Aqui é lugar de cura, bênçãos, milagres! É assim que eu acolho a todos vocês e desejo que todos façam uma boa romaria [...] venha sozinho aqui debaixo dessas pedras, converse com Deus, com Jesus, com Nossa Senhora, faça sua oração e volte renovado/renovada para sua casa. É assim que eu faço a minha abertura contando um pouco desse lugar sagrado. Vamos agora ser tomados pela presença da Santíssima Trindade (Nota de Campo 20/07/2019).

O enunciado revela um propósito de colocar em evidência os objetos expostos na Sala das Promessas, onde existem “comprovações” de “milagres que já aconteceram”; dessa forma, há o incentivo para que o fiel “traga o seu pedido de dificuldade, situação que você não tem controle, não sabe como resolver”. A percepção é a de que os problemas requerem solução religiosa, numa relação singular entre o devoto e o santo. Ao se depositar uma carta, assim como outros objetos votivos, além de testemunho ou pedido, parece se constituir uma rede simbólica que gera outras cartas, outros artefatos. No discurso já está implícito também o

agradecimento ao santo, o ato de depositar um objeto como *ex-voto* como forma de reciprocidade. A promessa, desse modo, “implica uma visão de mundo que condiciona a sua prática, caracterizando o que é razoável esperar dela” (FERNANDES, 1982, p. 47). Dessa forma, a promessa, como um pacto, envolve instâncias de poder: há o que pede e o que concede (ou não).

Sob esse aspecto, o letramento religioso é um recurso para se alcançar algum propósito que não se resolve neste mundo de carne e osso – a experiência de ir ao Santuário tem um significado. Segundo a Sra. Maria Amélia, “*pra mim é muito importante, porque a gente tem as necessidade da gente com Deus, aí a gente conversa com ele com fé e faz dá certo*” (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019). Compreendemos que a religiosidade, incorporada à vida da devota, envolve sua história, sua cultura e, por certo, as influências da instituição religiosa. A Sra. Angelina, por ter depositado uma carta de seu filho com pedido ao Bom Jesus, exterioriza um sentimento otimista: “*eu senti muito feliz, que Deus vai me dar muita proteção, muita luz [...] acho que tudo vai melhorar... Eu acho, não! Vai melhorar! A gente espera o melhor, o pior é que não é. Que Deus dá luz, muita força*” (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019).

No contexto religioso, encontramos um impresso emoldurado em um quadro que se encontra exposto na Gruta do Santíssimo: “*Oração ao Senhor Bom Jesus da Lapa*”. Seu enunciado incorpora aspectos da devoção, conforme podemos observar no fragmento: “*[...]Aceitai, ó Bom Jesus, as nossas fadigas e privações, como gestos de nossa homenagem. Acolhei as nossas promessas e orações como sinais de sincera gratidão [...]*” (Nota de Campo, 01/05/2019). Assim, em momentos de necessidade, o melhor é contar com o Bom Jesus. Concordamos com Azzi (1986), quando este afirma que as devoções expressam a piedade popular em determinados momentos históricos, “mas manifestam também de algum modo seus vínculos quer com a instituição eclesial, quer com a própria sociedade na qual o povo está inserido” (AZZI, 1986, p. 216).

Reiteramos que o Santuário envolve um grande número de textos, imagens e comportamentos, cada qual com seus significados. No contexto da Gruta da Soledade, há uma escultura do Senhor Morto, em tamanho real, dentro de um esquife de vidro iluminado, numa localização estratégica onde muitos colocam objetos votivos como cartas, bilhetes, velas, fotografias e dinheiro. É uma imagem bastante visitada por devotos que param em oração e, contritos, tocam o vidro, na intenção de tatear a imagem com as feridas que reproduzem as chagas de Jesus Cristo na cruz.

O catolicismo popular de tradição luso-brasileira dá grande importância à devoção ao Senhor Morto. Sua estátua representa Cristo morto, colocado em posição horizontal sobre um caixão, tendo com frequência ao seu lado a estátua da Virgem das Dores, conhecida também como Nossa Senhora da Soledade ou Compadecida, cujo coração aparece transpassado por uma lança (AZZI, 1986, p. 218).

Certamente esses sentimentos de compaixão provêm do conhecimento das passagens narradas nos Evangelhos. Assim, há uma forte simbologia em torno dessa imagem, e a sexta-feira da Paixão é o dia em que ela é retirada do esquife e levada às ruas da cidade, quando centenas de fiéis saem em procissão. Ao retornar ao interior do Santuário, acontece o ritual da adoração ao Senhor Morto.

Na Gruta Nossa Senhora da Soledade, a imagem desta santa é a mais celebrada, colocada em um ponto de maior destaque, ao lado de uma cruz de mais de dois metros de altura (Figura 12). A análise iconográfica dessa imagem, esculpida em madeira, com 1,6 metro de altura, mostra-nos a virgem de pé, vestida de freira carmelita, com um pano nas mãos, representando o Santo Sudário. A devoção a essa santa disseminou-se de tal forma que há uma romaria específica, a romaria de Nossa Senhora da Soledade – no dia 15 de setembro –, levando muitos devotos à realização de mais de uma peregrinação por ano ao Santuário

**Figura 12** – Imagem de Nossa Senhora da Soledade



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Maio 2019.

Após o altar de Nossa Senhora da Soledade, na passagem para a Sala das Promessas, estão expostas quatro esculturas modeladas em bronze pelo artista Deocleciano Martins de Oliveira – uma metáfora para simbolizar os quatro evangelistas, assim representados: uma Águia (o evangelista João), um Homem de asas (o evangelista Mateus), um Boi (o evangelista Lucas) e um Leão (o evangelista Marcos). Em cada uma das imagens há um enunciado que contribui para definir e explicar sua simbologia. Assim, a análise dessas esculturas requer que se encontrem os significados nesses textos escritos, conforme reproduzido abaixo:

São João é simbolizado por uma águia porque o seu evangelho inicia com a contemplação de Jesus como filho de Deus. A águia paira no ar. Para o povo antigo ela representava a nossa contemplação ao criador.

São Lucas é simbolizado por um boi porque seu evangelho começa no tempo onde eram sacrificados animais, como bois e ovelhas.

São Marcos é simbolizado por um leão porque o seu evangelho foi iniciado com a pregação de João Batista no deserto, onde havia animais selvagens.

São Mateus é simbolizado por um homem de asas ou anjo porque seu evangelho começa com a relação dos antepassados de Jesus. Mateus quer afirmar que Jesus leva a história de todos os homens e todos os tempos à perfeição (Textos que se encontram abaixo das esculturas, no Santuário Bom Jesus. Nota de Campo, 16/04/2019).

A águia, o boi, o leão e o homem formam o que a arte cristã denominou de “tetramorfo”<sup>99</sup> – palavra que significa quatro formas –, uma analogia que expressa o início de cada um dos quatro livros dos evangelistas, que são como as quatro colunas do seu trono. Segundo o discurso do Livro do Apocalipse, essas quatro criaturas têm o rosto humano e a aparência de animal, e é assim que elas são representadas nas esculturas do Dr. Deocleciano, cujos detalhes iconográficos caracterizam as alegorias reveladas no livro bíblico.

Numa análise contextual abreviada, é possível pensar que as quatro esculturas tenham apenas um caráter ornamental; entretanto, elas trazem um simbolismo particular e uma confluência de informações, evidenciando que a linguagem está para além das palavras escritas em si. A partir dessas análises, destacamos algumas reflexões que requerem um aprofundamento e novas investigações: as quatro esculturas ali podem inspirar os devotos a compreenderem os evangelhos? Elas intencionam expressar as qualidades de Cristo? Elas fazem pensar sobre oferendas? Sobre devoção? É importante lembrar, quando se faz

---

<sup>99</sup> Segundo Maciel (1998), a palavra “tetramorfo” significa quatro formas; são os símbolos dos quatro evangelhos, interpretação que o cristianismo primitivo fez dos quatro viventes que rodeiam o Trono de Deus, segundo o Livro do Apocalipse.

referência aos evangelhos, que suas narrativas estão repletas de milagres de Jesus, portanto, a crença nos milagres faz parte da religião católica e de seus dogmas.

### 3.7 A Sala das Promessas: espaços, iconografias, gestos e escritas

Neste tópico, apresentamos uma descrição da Sala das Promessas, com seus espaços, iconografias, gestos e escritas. Ela se compõe como um arquivo de objetos heterogêneos, e um primeiro aspecto que chama nossa atenção é a forma como os itens expostos encontram-se organizados e classificados em espaços distintos. A Figura 13 foca sua entrada e, de maneira resumida, expressamos que esse lugar articula práticas e valores de indivíduos (ou grupos) movidos por necessidades e esperanças, nela tudo flui como dor e sofrimento transformados em uma exposição coletiva positiva.

**Figura 13** – Sala das Promessas



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Abr. 2019.

A placa indicativa “Sala das Promessas” no Santuário Bom Jesus da Lapa sinaliza um lugar para se cumprir um compromisso pessoal, na opinião de um romeiro: “*promessa ninguém tem obrigação de fazer, não, mas tem de cumprir*” (Conversa informal com romeiro, 08/04/2019). Portanto, a Sala das Promessas pode ser definida como uma área para expor ou tornar visível o objeto prometido ao santo, um espaço em que se assimilam duas esferas polares – o público e o privado –, tendo em vista que os objetos expostos de forma simbólica

estão ali para serem divulgados publicamente, embora tratem de experiência individual com o sagrado.

A forma de entrega também se insere no domínio privado e particular, como tivemos oportunidade de perceber. Há vezes em que são os próprios favorecidos que entregam os objetos votivos; em outras, não, com a entrega sendo feita por mãos de outros. Há ocasiões em que a entrega é acompanhada por uma oração contrita e em silêncio; há vezes em que se ouve uma prece balbuciada e ainda notamos, às vezes, não haver gesto de oração. Na opinião da Sra. Maria Amélia, “*a gente coloca lá em agradecimento e fala, né, aí depende da fé da pessoa. [...] É porque não tem ação sem oração*” (Sra. Maria Amélia – entrevista, 14/12/2019). Nesse sentido, pedir ou agradecer são ações que envolvem oração em suas práticas.

Presenciamos quando um casal e um jovem (de 17/18 anos) se aproximaram do local onde são depositadas as oferendas; a senhora incentivou o jovem a colocar na caixa algum objeto e este discretamente tirou do bolso um envelope de comprimidos sem o medicamento, deixando junto aos outros objetos (Nota de Campo, 07/07/2018). Supomos serem pai, mãe e filho, e notamos que o jovem se mostrou constrangido diante de sua ação; com isso, nosso olhar de pesquisadora se sentiu invasor daquela privacidade, que não soubemos identificar se era um pedido ou um agradecimento.

Em outra ocasião, uma senhora tirou da bolsa os objetos – uma carta, uma fotografia e uma sacolinha de tecido – e passou-os para uma jovem que a acompanhava. Esta colocou-os discretamente na caixa, fechou os olhos e permaneceu por um tempo com as mãos postas em oração. Após sairmos discretamente, retornamos mais tarde e, não avistando mais aquelas pessoas no local, localizamos os objetos e fotografamos a carta que trazia pedido para o Bom Jesus: que a casa fosse vendida. Dentro da sacolinha estava uma chave (Nota de Campo, 03/08/2018).

Ainda para ilustrar a diversidade de formas de pedir e cumprir a promessa – como se realiza no cenário do Santuário –, oferecemos o relato de uma peregrina e sua filha que, juntas, depositaram uma túnica branca entre os objetos da Sala das Promessas. Em sua experiência religiosa, Cléa Márcia narra que Maria Eduarda, de nove anos, passou mal na escola, passando a ter, em seguida, frequentes convulsões. Em diferentes hospitais, não foi dado um diagnóstico, e um médico suspeitava ser meningite. Assim, a mãe conta como fez o pedido:

no momento que eu tava fazendo o pedido eu tava desesperada e ela começou cantar pra mim, ela começou a cantar... eu tava com uma dor tão grande no coração e ela começou a cantar a música “Cura, Senhor, onde dói”, porque no momento quem tava sentindo a dor era eu. Ela cantou a música toda e eu nem sabia cantar! Ela cantava a música “Cura, Senhor, onde dói” e pegava na minha cabeça e eu fui aliviando aquela dor, aí eu falei: oh, Jesus eu não dou conta, eu estou entregando a minha filha em tuas mãos, mas eu não quero que o Senhor leva ela agora, eu quero que ela cresça comigo, eu quero que o Senhor cura ela pra mim... E recebi a graça (Sra. Cléa Márcia – entrevista, 12/08/2019).

A devota conta ainda que, após vários exames, ela soube pelo próprio médico que a filha não tem nada mais. Assim, esforçou-se para participar da romaria com a filha, pois a promessa tinha que ser cumprida no ano em que recebeu a benção. Nas palavras de Cléa Márcia: *“pedi pra Jesus que se Ele curasse a minha filha, do que ela tivesse, que eu viria aqui em Bom Jesus e traria ela vestida com a roupa dele, que ela ia vestir essa roupa se Ele me ajudasse”* (Sra. Cléa Márcia – entrevista, 12/08/2019). Conforme nos informou, participaram das missas, por três dias, embora a filha achasse estranho só ela estar vestida com aquela roupa. No terceiro dia, encerrou-se o ritual da promessa, com a entrega da túnica como ex-voto.

Vale registrar que, na Sala das Promessas, motivados pela fé ou pela curiosidade, além dos que colocam os objetos votivos, há sempre os que ali passam, no intuito de observar as peças depositadas e a composição do espaço. Ao contrário da experiência de tocar os santos, geralmente as pessoas mantêm uma distância dos objetos votivos, manifestam rejeição em tocar essas peças e recriminam as crianças para que também não o façam. Fato que demonstra uma tensão entre o que é clerical e o que incorpora as práticas e tradições populares, uma separação visível entre o sagrado e o profano, ou, quem sabe, entre a representação e as marcas do corpo que a impregnam. Notamos que a Sala das Promessas, por ser o local onde são expostos os objetos votivos, é o ambiente mais expressivo como ponto de referência da religiosidade dita popular; entretanto, por outro ângulo, os objetos ali expostos – como afirmação dos milagres – reforçam o sentido do sagrado.

Há na entrada do recinto um baú com as inscrições “Cartas ao Bom Jesus da Lapa” – disponível para ali serem colocadas as cartas, as quais ficam expostas no local por um tempo, conforme a Figura 14. Chama a nossa atenção a diversidade de textos ali encontrados. Citamos como exemplos dois bilhetes escritos em folhas de papel pautado, destacadas de caderno e cortadas ao meio, sendo um com o seguinte pedido: *“se for da vontade do Senhor, que ilumine a vida do meu filho EVL para que ele tenha clareza e sabedoria para fazer as provas do ENEM nos dias 04 e 11 de novembro de 2018”* (Nota de Campo, 14/11/2018). O



outro bilhete, assinado por JB, fez-nos perceber um interesse em soluções bem diferentes: *“se for alguma maldade que alguém fez, que o Senhor desmancha pra mim. Abra meus caminhos que estão fechados. Estou com dificuldade sobre saúde, se eu alcançar a graça, no ano que vem eu estou ai aos seus pés te agradecendo”* (Nota de Campo, 14/11/2018).

**Figura 14** – Espaço indicado pela igreja para as cartas



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

Junto às cartas, foram encontrados outros suportes e escritos, como cópias de diplomas, cópias de publicação de processos em Diário Oficial, cartão de visita de profissionais, resultados de exames, entre outros. Ou seja, para além das operações discursivas de pedido e agradecimento, é também preciso anexar algumas provas documentais. Essas são formas diferenciadas de presença dos escritos e de sua força como uma forma de tentar a materialização da fé, de um pedido, agradecimento ou comprovação. Destacamos o lugar das cartas votivas e ex-votivas por ser o objeto de estudo desta pesquisa etnográfica, em que propomos analisá-las tendo como pressuposto a concepção de letramento como uma prática social. Em nossa perspectiva, consideramos o referido gênero em seus usos, mas também em suas materialidades, junto a outros escritos, ambientes e ações que lhes dão ou agregam significado.

Nosso olhar etnográfico vai se deparando com diferentes objetos e, às vezes, eles trazem mais perguntas do que respostas. Foram encontrados, junto às cartas, uns cinco cadernos de estudantes, com seus nomes e nomes das escolas de ensino médio, contendo as anotações das várias disciplinas estudadas no ano de 2018. Eles chamaram nossa atenção no que diz respeito à formação escolarizada, despertando as indagações: por que esses estudantes

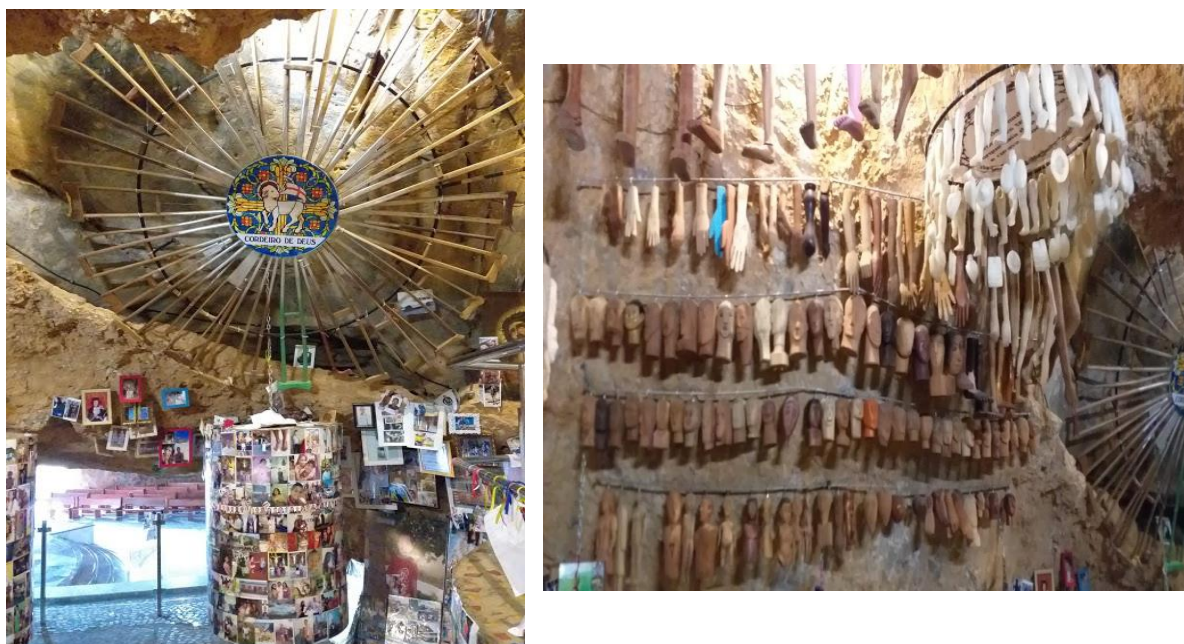
ofereceram suas anotações escritas do ano letivo que concluíram? Com isso, que esperanças nutrem em relação a esse tipo de oferenda? O que carregam de experiências e sentimentos singulares na relação entre escolarização e fé religiosa?

Moldada sob um aspecto flutuante, a Sala das Promessas sempre ganha algum novo objeto. Por isso, está sempre se alterando, se reorganizando, conforme o período de maior ou menor intensidade das oferendas. Por exemplo, durante as romarias é tão intensa a quantidade de objetos votivos que estes chegam a ser recolhidos em pequenos intervalos de tempo pelos funcionários do Santuário. Isso mostra um fluxo de exposições que desmancha um pouco sua tangibilidade e acentua a efemeridade dos escritos.

Outro aspecto a ser ressaltado é que são cada vez mais diversos os tipos de oferendas, que, por sua vez, decorrem de como o devoto faz sua promessa ao santo. Assim, diante da multiplicidade representada, coloca-se um desafio interpretativo para a pesquisadora, principalmente por se tratar de coisas observáveis que dizem respeito às experiências particulares, muitas delas sem referência ao contexto de sua produção. Talvez seja possível dizer o mesmo das cartas, embora a materialidade dos escritos nos dê uma impressão de maior condição de interpretabilidade. Um outro desafio interpretativo diz respeito à descrição, basicamente pela impossibilidade de ser feita em sua plenitude – resulta de nosso breve olhar do contexto em um tempo específico.

O ambiente está organizado de forma que os objetos foram classificados e agrupados por alguém que buscou dar-lhes uma outra visibilidade e apresentação estética, criando uma espécie de exposição ou curadoria. Além disso, sua organização pode otimizar o espaço, que comporta uma grande quantidade de itens. Como podemos ver na Figura 15, para a decoração do teto se mantêm dependuradas várias muletas, pernas e pés, em madeira, organizados em forma circular, como mandala. Outro círculo é composto por objetos moldados em cera, simbolizando partes do corpo humano, como coração, pulmão, braços, pernas, entre outros. Nas partes mais altas das paredes da gruta, presas em cordas (como se expõem os cordéis), são expostas diversas esculturas em madeira e em cera, em vários formatos: são cabeças, braços, mãos, pernas, corpo inteiro de homem, de mulher e de crianças, de frente e de costas. É possível imaginar que esses objetos indicam promessas relacionadas à saúde, mas é apenas uma suposição.

**Figura 15** – Organização de objetos na Sala das Promessas



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Ago. 2018.

As imagens fotográficas deixadas no espaço são inúmeras, em variados tamanhos, contextos e situações sociais em que definiram seus focos; nelas há informações de diversas naturezas, embora não possamos compreendê-las plenamente. As que são acompanhadas pela escrita facilitam a interpretação do que fornecem como testemunhos. Há imagens de acontecimentos e celebrações, como formaturas, casamentos, encontros de família, festas de aniversário etc., que remetem a momentos rituais por nós conhecidos; em outras, torna-se mais difícil a recuperação de suas histórias sociais, como a fotografia de uma casa, de um homem em frente a um caminhão, de um casal em frente a uma loja, entre tantas outras que poderíamos apresentar como exemplo.

A dinâmica simbólica chama muito a atenção das pessoas que param para olhar – talvez seja uma curiosidade, como a nossa, de saber o que viabilizaria a entrega de uma fotografia votiva, que poderia estar em um álbum de recordações ou numa parede como lembrança. Especificamente no Santuário Bom Jesus, desconhecemos a existência de pesquisas sobre as fotografias votivas, um item que também requer um aprofundamento da reflexão. De modo geral, na associação ao lugar, à iluminação e ao modo como são tratadas e expostas, as peças votivas ganham seus significados e seus papéis na Sala das Promessas. Assim, volantes de carro, capacetes, chaves, óculos, bicicletas, placas de carro, bonés, perucas, porções de cabelos, instrumentos musicais, calçados de crianças, chapéus, roupas de

crianças e adultos, bonecas de pano e de plástico vestidas de branco, cartelas e caixas vazias de remédios são objetos que contam suas próprias histórias anônimas.

Essas peças dão margem a interpretações diversas, já que são carregadas de simbolismos, conforme se vê na Figura 16. Em alguns casos um movimento auxiliar da escrita atravessa a compreensão do observador. Em uma fotografia de um bebê sorridente, emoldurada em um quadro, estava escrito: *“OBRIGADO Bom Jesus da Lapa por uma graça alcançada”* (Nota de Campo, 31/07/2018). Junto a uma roupa e a uma fotografia de criança, preso na moldura, encontramos um bilhete esclarecedor: *“Eu pedi ao Bom Jesus para gustavo andar com muita fé e ele deu esta graça para nos. Esta roupa é do gustavo quando ele começou a andar”* (Nota de Campo, 31/07/2018).

**Figura 16** – Exposição de objetos diversos na Sala das Promessas



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Nov. 2018.

Para além dos objetos, verifica-se que a escrita demarca e traduz a imagem/objeto para quem vai passar pela sala. Assim, não é apenas para si que os objetos votivos significam, mas para outros. Muitos objetos votivos geralmente não são novos, já foram usados de alguma forma e encontram-se expostos porque cumprem uma função diferente. Entre os vários objetos ortopédicos expostos, destacamos um colar cervical com a seguinte mensagem escrita: *“Fui Curada!”*, seguida da data de sua exposição: 31/08/2018. O equipamento, desgastado pelo uso, está ali exposto como uma confirmação de milagre.

Os terços, crucifixos, caixas de velas, quadros e esculturas de santos em gesso – como de Nossa Senhora Aparecida, Cosme e Damião, Padre Cícero, São Sebastião e outros – estão ali também e mostram uma liberdade de expressão do devoto. Há objetos não anônimos, que estão acompanhados por textos explicativos, escritos em papel ou nos próprios objetos que representam a graça alcançada. Um exemplo é um capacete deixado como *ex-voto*, um modelo na cor branca, artefato de segurança e proteção na construção civil, que também serviu de suporte para o seguinte manuscrito:

**Figura 17** – Ex-voto capacete



Agradeço ao Bom Jesus pela graça alcançada, agradeço ao grande Deus, engenheiro de todas as obras, por iluminar meu caminho, dando-me coragem, por me lembrar sempre que sou mais forte que eu penso (Formanda de Engenharia Civil 2016 – RPRS, Contagem – MG).

Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Maio 2018.

O discurso religioso pauta-se pelo agradecimento ao Bom Jesus pela conclusão da graduação em Engenharia Civil e pelo agradecimento “ao grande Deus”, que é comparado a um engenheiro, mas de todas as obras. O reconhecimento a Deus é ampliado por iluminar, dar coragem e lembrar à fiel de sua força de vontade. A autora desse *ex-voto* deixa explícito, em um objeto símbolo da profissão, que a realização do curso se deu em meio às dificuldades, embora não revele as condições adversas enfrentadas.

No interior da Sala das Promessas, encontram-se três pequenas grutas, locais de ar mais rarefeito e temperatura mais alta, condições amenizadas com a ajuda de ventiladores. Uma delas é a Gruta Santo Antônio, comportando apenas a imagem do santo em um altar onde são colocados objetos votivos, e há ainda a Gruta Santa Luzia, que é um espaço estreito, e a Gruta São Geraldo, onde encontramos grande quantidade de maquetes representando casas e prédios em variados formatos, feitas em sua maioria em madeira pintada ou envernizada.

Elas se encontram no chão e nas rochas esculpidas da gruta e, na disposição em que se encontram organizadas, parecem compor uma pequena cidade.

Muitas dessas maquetes servem de suporte para informações escritas, como: “*Obrigado meu Bom Jesus pela minha casa. Aguiar e Neide*”; em outra, “*Açougue Vidal – Irecê*”, e ainda “*Em honra a Bom Jesus por graça alcançada por interceção de São Geraldo*”. Na maquete de um prédio, “*Agradeço ao Sr. Bom Jesus da Lapa e São Geraldo pela graça do meu apartamento. 20.09.2017. Belo Horizonte- MG*”. Na maquete de uma casa, no telhado foi colado um papel em que se encontra digitada a mensagem “*Em agradecimento ao Bom Jesus da Lapa pela graça recebido – minha casa*” – ao lado, foi colada uma fotografia de uma senhora, na porta de uma casa, vestida com uma camiseta com a imagem do Bom Jesus (Nota de Campo, 27/07/2018).

Além dessas representações, na Gruta São Geraldo estão depositadas várias fotografias, e há ainda um painel onde se acham suspensos alguns instrumentos musicais – quatro violões, uma guitarra e um teclado. Entre as cordas de um velho violão, encontramos um pedaço de papel com o escrito: “*Ao Pai Eterno que interceda junto ao Senhor uma benção do seu filho Gabriel que sua carreira seja abençoada em nome de Jesus. Amém*” (Nota de Campo, 14/02/2019). Em suma, todos esses materiais são parte integrante da experiência religiosa: os que deixam seus objetos votivos situam-se como sujeitos fazendo parte de uma coletividade, de uma cultura religiosa e dos escritos e objetos a ela relacionados, assim como das práticas letradas do Santuário Bom Jesus.

Nessa perspectiva, através dos votos e ex-votos – especificamente as cartas –, na discursividade dessas escritas como parte da enunciação, destacamos seus aspectos textuais, imagéticos, materiais, sociais, culturais e religiosos no âmbito do Santuário. Assim é que o gênero, em sua imensa abrangência, foi analisado a partir das vozes explícitas, como também implícitas, como veremos nos capítulos seguintes, nos quais trataremos de forma específica das cartas votivas e/ ou ex-votivas.

#### 4 AS CARTAS VOTIVAS E EX-VOTIVAS DO SANTUÁRIO BOM JESUS: ASPECTOS CULTURAIS, SOCIAIS E HISTÓRICOS

[...] Quase entendo a razão da minha falta de ar.  
Ao escolher palavras com que narrar minha angústia, eu já respiro melhor.  
A uns Deus os quer doentes, a outros quer escrevendo (PRADO, 1991, p. 469).

A epígrafe que inicia este capítulo é um fragmento do poema “Ex-voto”, de Adélia Prado, em que a escritora mineira retrata uma necessidade de escrever para narrar suas angústias e, nesse processo de externar subjetividades, ao selecionar palavras, já sente suas aflições se aliviarem. O que encontramos nos versos é uma expressão poética que narra uma experiência de escrever ao sagrado, a escrita como um alento, ou como uma forma de confidenciar as fragilidades da natureza humana por considerar a existência de uma força divina. A prática letrada de escrever e depositar em local sagrado um suporte material com alguma escrita, como ex-voto, compõe-se como expressão peculiar da religiosidade de devotos, como elemento de fé, sendo o fiel “quem determina a conveniência ou não de se fazer um pedido” (SCARANO, 2004, p. 41).

Para nós, tais escritos são também fontes importantes pelo tipo de simbolização que produzem, para refletirmos sobre a força própria dessa escrita. Sendo o foco deste estudo as escritas epistolares, comumente denominadas de cartas votivas e ex-votivas, consideramos que a presença de tais escritas de fé, no Santuário Bom Jesus, reverbera o lugar do peregrino no espaço religioso, não apenas como ouvinte. Quando os sujeitos, por si mesmos, ou por mãos de outros, lançam-se socialmente por meio da escrita para deixar suas mensagens, estão convencidos, mesmo de forma inconsciente, do valor e do poder da materialidade de suas escritas. Assim, utilizam o próprio enunciado escrito para revelar realidades – mesmo que este não seja inteiramente da ordem dos discursos da Igreja, em seus cânones, ainda se inscreve numa ordem do religioso, como uma forma ambivalente de experiência religiosa.

Conforme afirma Gnerre (1998, p. 5), “as pessoas falam para serem ‘ouvidas’, às vezes para serem respeitadas e também para exercer uma influência no ambiente em que realizam os atos linguísticos”. O enunciado, seja falado ou escrito, sempre procede de um locutor para o seu destinatário e contempla uma situação de interação social historicamente situada. As cartas dos devotos, tendo por base experiências íntimas, manifestam existências e reafirmam identidades, o que faz delas escritas de grande importância e legitimidade cultural para os nossos estudos acadêmicos e científicos, no sentido de melhor compreender a

influência e a penetração da escrita na sociedade, seus usos e os significados que lhe são atribuídos.

Assim, propomos neste capítulo apresentar uma parte dos dados da pesquisa etnográfica sobre as cartas votivas e/ou ex-votivas do Santuário Bom Jesus, como prática de letramento – registros escritos marcados por aspectos culturais, sociais e históricos. Iniciamos apresentando as formas de entrega e acolhimento das cartas no Santuário, bem como os modos de conservação, maneiras de seleção, de exposição e o destino que é dado a elas, utilizando dados obtidos na observação participante, em algumas entrevistas e informações extraídas das próprias cartas, conforme os autores se manifestam em seus enunciados. Prosseguimos, apresentando um mapeamento com dados percentuais do *corpus* analisado (100 cartas), explicitando os motivos da correspondência enviada (pedido ou agradecimento), a procedência, autoria, pessoa gramatical e identidade de gênero indicadas pelo/a autor/a, bem como espaço, tempo e formas de entrega, entre outros.

#### **4.1 Os sentidos das cartas para os fiéis e os processos de sua seleção e exposição**

A instituição religiosa, como já destacado ao longo deste trabalho, tem suas formas práticas (simbólicas e ideológicas) de interagir com os devotos, como, por exemplo, as imagens, os altares, as celebrações litúrgicas, as escrituras sagradas e várias outras. Nesse contexto de interação, o devoto se constrói como sujeito inserido discursivamente nesse domínio religioso e numa prática cultural de devoção específica do ambiente criado pela correspondência. Assim, ao mesmo tempo que faz parte desse letramento religioso, se insere em relações de poder e de vivência cultural e humana.

Escrever ao sagrado é uma dessas ações, e o gênero carta votiva e ex-votiva é um meio de interagir com interlocutores invisíveis e tem as suas complexidades, conforme percebemos em carta de uma devota de Brasília: *“Bom eu nem sei por onde começar a escrever uma carta pra Deus. Mais como na vida tudo tem a primeira vez, estou eu aqui escrevendo a minha”*. Em outra carta anônima, podemos ler: *“Querido Deus eu estou escrevendo esta carta para o senhor para lhe agradecer por tudo que o senhor tenha feito por mim e pela minha mãe e por toda minha família”* (Carta n. 02). Assim, em ambos os fragmentos, quem escreveu explicita o destinatário e o gênero utilizado. Na sequência, ainda encontramos o seguinte comentário na Carta n. 02: *“eu sei que não dá pra falar em agradecimento com palavras mas sim em oração”*, ou seja, *“com palavras”* refere-se à escrita, *“em oração”* reporta-se à oralidade.



Mesmo diante da dificuldade para a materialização da carta, por compreender a oração como a melhor forma de se comunicar com o sagrado, ainda assim, o devoto escreve. Nessa relação, percebemos um aspecto ambivalente da prática cultural de escrever ao sagrado, por tratar-se de uma escrita para “falar com Deus”.

Outro aspecto da carta do nosso devoto anônimo que trazemos para reflexão é que ele escolheu o gênero carta como enunciado, vendo-se incumbido de seguir tal estruturação, mas, ainda assim, não perdeu o ânimo de continuar expressando as intenções e ideias que lhe era conveniente materializar pela escrita epistolar. Parece que optou pela escrita da carta como o último recurso, como podemos perceber em seu desabafo: “*só o senhor que pode proteger agente aqui na terra*” (Carta n. 02). A escolha desse tipo de relação com o sagrado pode ser por se dar conta de que a carta agrega novo valor, pela vantagem de envolver um novo circuito de comunicação, em decorrência de sua materialidade.

De acordo com Fernandes (1982, p. 46), “quanto mais profunda a devoção, mais se exige do promesseiro os favores que é capaz de alcançar”, uma vez que há pedidos acompanhados de uma permuta, como podemos perceber em carta da devota TMN: “*eu de joelho pedi ao bom Jesus e ao Divino pai Eterno que se eu encontrasse solução para meu caso, eu enviaria um pescoço de cera para colocar nos pés do Bom Jesus e também mandaria um testemunho para o Divino pai Eterno*” (Carta n. 55). Em outra carta, de RSS: “*vou te mandar uma contribuição. Não é esmola, não é barganha apenas uma doação para cuidar desse lindo templo porque tudo q tenho vem de ti [...]*” (Carta n. 49).

Esses enunciados possibilitam entender melhor certos rituais que presenciamos em momentos de entrega de oferendas. Eles exprimem que, além do objeto (com todas as suas simbologias), há algo mais pactuado na promessa. As deliberações dos promesseiros são diversas: há o compromisso de enviar um objeto por terceiros; há a promessa de se fazer presente no Santuário, para agradecer pessoalmente e cumprir a obrigação que envolve a doação de quantia em dinheiro e a doação de velas, entre outros. Nessa ampla gama de contextos, vê-se uma relação de atitudes humanas diante do sagrado, envolvendo também práticas seculares ou profanas. São experiências nas quais se percebe certa autonomia do devoto no que diz respeito às suas ações devocionais, mas obviamente nesses processos são levados em conta os discursos da igreja, que se situam como um pano de fundo.

Isso sugere que a própria consciência individual é explicada a partir do meio ideológico e social, conforme a máxima de Bakhtin e Volochinov (1986 [1929-1930], p. 35), “a consciência é um fato sócio-ideológico”. Em síntese, a formação desses discursos não se dá isoladamente e não surge do nada, ao contrário, é fruto de diversas situações discursivas; a

ideia é a de uma relação fértil entre textos de várias fontes, a partir do diálogo com variados textos na vida, uma relação fundamentada entre o eu e o outro nos processos discursivos. Nessa mesma linha de raciocínio, Fiorin (1994, p. 29) reconhece que “o discurso não se constrói sobre o mesmo, mas se elabora em vista do outro. Em outras palavras, o outro perpassa, atravessa, condiciona o discurso do eu”. Assim, as cartas dos devotos, como destacamos mais detidamente neste capítulo, consistem não apenas em palavras escritas em uma folha de papel, mas deixam transparecer também a individualidade de quem escreve e a realidade sobre a qual se escreve – são construções que envolvem outros textos e discursos, incorporam vozes sociais e recebem significados no âmbito religioso, de modo que, nessas escritas de fé, entram em cena numerosos fatores ideológicos e religiosos.

As considerações acima são um preâmbulo para um entendimento de como as cartas chegam ao Santuário envolvidas em sua natureza dialógica, mas não apenas isso. Elas passam por isso, necessariamente, de tal forma que, como espectadoras, indagamos: o que levaria alguém, de forma contrita, após subir as escadas da entrada do Santuário, a prostrar-se ao chão, de joelhos desde a entrada, e percorrer o corredor central até chegar ao altar? Aos pés do Bom Jesus, fazer o sinal da cruz, permanecer de joelhos, de olhos fechados e, com as mãos postas, fazer algumas preces, depois retirar da sacola uma oferenda e colocá-la sobre o altar? Compreendemos que rituais de devoção como o relatado demonstram uma relação particular de penitência em que o corpo é implicado em sacrifício, como também em gesto de louvor. Esse tipo de ocorrência, por certo, vinculado à crença no poder e na assistência da divindade, é um exemplo de como se dá a entrega do presente votivo.

A Sra. Angelina narrou que sua carta “*foi um agradecimento a Santa Luzia por interceder com Jesus Cristo, porque minha operação foi maravilhosa e graças a Deus Santa Luzia me dá muitas bênçãos, deu luz nas minhas vistas e agora eu tô conseguindo enxergar*” (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019). Ainda conforme as palavras da Sra. Angelina, assim se deu o ritual de entrega da carta: “*assisti a missa de manhã, conversei com um padre que eu tava com essa ajuda pra igreja, aí ele me tratou muito bem e falou eu vou ensinar a senhora onde vai por. Aí eu fui lá no cofre e pus no cofre*” (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019). Compreendemos que a carta foi inserida no cofre junto com um valor em dinheiro.

Cabe assinalar que essa escrita dependeu de um outro pedido, a Marinez – que foi a escrevente –, uma funcionária aposentada do Banco do Brasil que redige também para outras pessoas que depositam cartas mesmo em outros santuários. “*Ela é da catedral [de Araçuaí], aí ela junta outras pessoas. Às vezes cê tem filho, mais não tá em casa. Cê precisa de uma bênção, igual eu viajei, pra pedir a bênção aqui, mais tinha que trazer pra agradecer, né?*”

(Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019). É que o direito de dizer a sua palavra (FREIRE, 2005 [1968]) em nossa sociedade não é igual para todos, assim, a devota empregou formas e recursos diferenciados para a sua produção escrita. Em folha comum de caderno, a escrita se deu da seguinte forma: *“eu vou falano aí, igual eu tô te falano as palavra, como é que é, como é que não é, aí depois ela lê tudo”* (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019).

Compreendemos que o gênero, estruturado através da oralidade da autora, materializa-se no papel e inspira possibilidades de intervenção e poderes religiosos. A devota reconhece o poder da bênção<sup>100</sup> pedida por meio da carta; assim, recorre a uma pessoa próxima como mediadora, ou seja, delega a escrita a outra frequentadora do mesmo ambiente religioso na cidade onde mora. Não se trata de serviço profissional, como era o caso dos escritores da praça descritos por Kalman (2003) em sua pesquisa sobre escrita em uma praça no México, que envolve a contratação de escreventes profissionais para outros gêneros de textos e situações.

Assim, esses enunciados, que denominamos de escritas de fé, têm seus rituais próprios e fazem parte de um grande e diversificado conjunto de práticas de devotos que procuram tirar proveito da materialidade do signo escrito, por meio de diversos padrões de significados, como veremos ao longo deste capítulo. Na percepção do Sr. José Soares, com seus 28 anos de romaria: *“essas carta vai a fé da pessoa, né? Fazendo um pedido pra o Bom Jesus, igual eu faço os meu, muita gente pode fazer os dele. Bom Jesus, Ele não é invasor do coração da gente, não!”* (Sr. José Soares – entrevista, 24/05/2019).

O discurso do peregrino expressa que há uma relação intrínseca entre a fé e a escrita de cartas ao sagrado: o modo de engajamento do devoto faz com que a carta se torne uma necessidade e a grafia parece ensejar uma ideia de eficácia na comunicação com o divino, em virtude da sua própria fisicalidade. Nos relatos dos devotos, indiscutivelmente, o elemento que aparece ligado aos milagres é a fé: *“vai a fé da pessoa”* (Sr. José Soares – entrevista, 24/05/2019). No seu texto sobre “eficácia simbólica”, Lévi-Strauss (1975 [1949]) analisa o papel da fé na terapêutica indígena, dizendo que, mesmo que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, isso não tem importância: a pessoa doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita.

A aceitação do inexplicável, de certa forma, resume o aspecto da fé no contexto das relações sociais. Ainda em seu depoimento, o Sr. José Soares alerta que o Bom Jesus “não é

---

<sup>100</sup> O pedido de bênção é um ato comum dos devotos, como um “gesto de convocar as forças do bem que expulsam as do mal do fiel ou do cliente, tornando-os puros e livres de pecado, da doença e da ameaça” (BRANDÃO, 2007, p. 279).

invasor do coração da gente”, portanto, é necessária uma iniciativa do devoto, no sentido de lançar seu apelo, para conseguir uma intervenção miraculosa.

Nesse aspecto, uma carta impulsiona outra carta, como notamos no depoimento da Sra. Angelina, quando disse que colocou uma outra carta, na Gruta do Santíssimo Sacramento (lugar onde é celebrada a eucaristia), com pedido para seu filho: *“é que ele tá usando umas coisa que não convém na minha família, minha família é toda católica [...]”*. Compreendemos tratar-se de uma carta votiva e, segundo a devota, o seu ritual de entrega se deu da seguinte forma: *“eu entrei e fiz oração por esses três filhos meus, de pé mesmo, eu pedi que o Sr. Bom Jesus tivesse pena de mim pelo que eu tô passando, pra poder dar uma bênção ao menino, sabe? Que o menino é novo, tem 30 anos e ele não tem juízo ainda, sabe?”* (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019).

Na dinâmica de participação da peregrina, percebemos que cumprir uma promessa amplia e fortalece a confiança para se fazer outra promessa – em busca de novo benefício. É possível dizer que a carta votiva ou ex-votiva é uma atitude ativamente responsiva (BAKHTIN, 2011 [1979]) do seu autor; por certo, é um discurso que leva em conta outros, produzidos anteriormente, enquanto dialoga com outros que posteriormente poderão ser produzidos. Para a Sra. Angelina, Santa Luzia fez o milagre e ela (devota) recebeu e retribuiu, divulgando através de enunciado escrito os feitos e as virtudes da santa. Seu novo pedido envolveu outro tipo de problema, o que a levou a depositar a carta em outro local – na Gruta do Santíssimo Sacramento –, um local de destaque, onde é guardada a hóstia consagrada que simboliza o corpo e o sangue de Jesus Cristo. Com isso, notamos que, nas relações estabelecidas pela devota, no interior do Santuário, os espaços, imagens e seus simbolismos comportam especialidades.

Particularmente nesse processo interlocutivo, os devotos sabem o que, como e para quem estão escrevendo, conforme informações que encontramos no *corpus* pesquisado, nas palavras de uma devota: *“Sei que é muito difícil pro senhor ler tantas cartas de pedido mas a minha é mais uma além das minhas orações que são várias”* (Carta n. 48). Já a romeira LFS, em carta de agradecimento ao Bom Jesus, define seu interlocutor, que é o Reitor do Santuário: *“Reverendíssimo Pe. Devaldo peço a sua bênção”* (Carta n. 37). Outra devota recomenda: *“quando esta carta chega até o altar pesso o senhor ler e faz um milagre por nos bom Jesus da lapa”* (Carta n. 98). O devoto AP menciona não poder comparecer ao Santuário, então: *“mando lembrança ao bom Jesus da lapa”*, como também *“lembrança para todas as freras que tem na gruta”* (Carta n. 22).

Em entrevista, a Sra. Maria Soledade informou, a princípio, não saber o que acontece com a carta depositada; entretanto, após uma breve reflexão, expôs sua suposição de que deve ser o padre quem lê, *“porque a pessoa fala, assim, põe lá nos pés do Bom Jesus [...] o padre depois pega e lê, aí ele faz o pedido [...] ele pede por aquela pessoa que tá com aquela dificuldade”* (Sra. Maria Soledade – entrevista, 28/09/2019). Na expressão da Sra. Angelina, que também depositou carta: *“eu creio assim, que alguém deve tirar, né, não sei, ou se ela fica lá por toda vida... não sei”*. Sobre quem vai ler sua carta, assim declarou a devota: *“eu acho que quem vai ler minha carta é Jesus, né?”* (Sra. Angelina – entrevista, 13/12/2019). São algumas expressões que evidenciam entendimentos diferenciados dos peregrinos sobre quem é o leitor da sua carta no ambiente sagrado. Notamos que, sobre essa questão, não há esclarecimentos da instituição religiosa aos devotos, de modo que eles constroem suas diversas hipóteses. À primeira vista, imaginamos que os devotos não se importassem com os presentes votivos após depositá-los no Santuário, interessando-se apenas pelo ato de entrega. Entretanto, analisando as diversas situações, notamos uma gama de pressuposições, que nos possibilitam considerar que é ingênuo imaginar uma indiferença dos devotos em relação ao destino dado às cartas e aos objetos que depositam no santuário.

O depoimento abaixo mostra não só o investimento na produção dos objetos que são entregues, mas também como a devota cria expectativa de que o que ofereceu se torne mais permanente, sobretudo quando são objetos ex-votivos. A narrativa da Sra. Ester é emblemática, para uma reflexão sobre como se sente e o que pensa a devota a respeito do objeto depositado no espaço sagrado:

Eu já tinha a intenção de trazer meu cabelo pr’aqui, aí depois dessa [cirurgia], aí eu trouxe [emocionada], porque foi na cabeça, o cabelo representa as graças que a gente tenha alcançado, mas meu pai tinha um dizer que a beleza da mulher é o cabelo e como eu rapei o cabelo por duas vezes, eu trouxe. Eu sempre vejo eles colocar no altar do Bom Jesus, eu trouxe e coloquei lá, comprei uma cabeça de cera e coloquei. Depois eu fiquei, assim, na dúvida, que minha promessa não tava cumprida da maneira que eu queria. Antes de operar eu tinha pedido que eu ia fazer, eu sou artesã, que eu ia fazer uma cabeça de barro e ia colocar o cabelo, trazer e colocar aí [...] eu achei que não tinha feito com minhas próprias mãos a cabeça de barro, depois de um ano, eu fiz a cabeça de barro, com meu rosto e cortei o cabelo e coloquei no altar do Bom Jesus [...]. Todo ano que eu venho aqui eu entro na sala de milagre, das promessa, eu nunca vi minha cabeça e nunca vi o meu cabelo. Hoje mesmo eu vou embora 5 hora da tarde, aí a única coisa que eu falo é que eu nunca vi a minha cabeça” (Sra. Maria Ester – entrevista, 14/12/2019).

Vale uma breve descrição de como são recebidas e entregues as cartas em outros santuários, a partir de outros estudos. Percebemos que, nos centros de romaria do Brasil, a forma de receber cartas dos devotos na cultura do catolicismo é bem parecida. No Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, os devotos enviam suas cartas pelo correio, e a entrega em mãos é realizada no balcão de recebimento de objetos dos devotos, onde há pessoas encarregadas para receber, encaminhar e organizar no espaço da Sala das Promessas. Quem abre os envelopes são as freiras designadas para ler essas correspondências diariamente – atividade em que, a cada dois anos, há um revezamento das encarregadas. Após a leitura, as cartas são enviadas para o setor adequado, de acordo com a demanda do fiel: as de agradecimento são respondidas com textos pré-elaborados, e as que demandam uma orientação ou uma resposta mais complexa são entregues a um padre<sup>101</sup>.

No caso das cartas ao Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, embora algumas sejam enviadas via correio, a maioria é levada pelos romeiros em suas romarias, e os envelopes são colocados pelos fiéis no túmulo do Padre Cícero, no altar de Nossa Senhora das Dores ou na capelinha de ex-votos. Em seguida, são abertas pelo reitor da instituição e direcionadas aos arquivos da paróquia<sup>102</sup>.

Na Basílica Senhor do Bonfim, em Salvador, na Bahia, a sala dos milagres comporta uma variedade de objetos expressivos da fé. No teto encontram-se arrumados itens de cera dependurados por meio de fitinhas do Senhor do Bonfim em diversas cores e, em alguns, há um bilhete informativo colado. As paredes são o local onde mais há o que se ler: estão expostas fotografias e, muitas delas, acompanhadas de textos explicativos, e também há placas, cartas, cópias de diplomas de graduação, mestrado e doutorado, certificado de aprovação na OAB, cópia de Diário Oficial com lista de aprovado em concurso, cópia de homologação de resultado de concurso para o magistério superior, entre outros. Nota-se, nesses casos, que as evidências dos milagres são também apresentadas por documentos escritos, pelo valor simbólico e concreto de uma comprovação.

No mesmo espaço de devoção, há uma caixa transparente em um canto, onde se lê “Coloque o seu pedido aqui”: é o local para os devotos colocarem suas cartas com pedidos e agradecimentos. Conforme conversa informal com uma funcionária que atua no setor de

---

<sup>101</sup> Sobre as cartas do Santuário de Nossa Senhora Aparecida, ver: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/aparecida-300-anos/2017/noticia/fe-a-moda-antiga-freiras-recebem-cartas-de-devotos-de-aparecida.ghtml>. Acesso em 17 abr. 2021.

<sup>102</sup> Sobre as cartas do Santuário Padre Cícero, ver: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/verso/online/ato-de-escrever-cartas-a-padre-cicero-resiste-ao-tempo-e-revela-fortes-percursos-de-fe-1.2125448>. Acesso em 17 abr. 2021.

devoção, a Basílica recebe também cartas pelo correio. São retiradas do envelope e depositadas na Sala dos Milagres, havendo um padre responsável por cuidar dessas cartas, encaminhar as respostas aos autores, ou fazer orações, conforme o teor da carta (Nota de Campo, 17/10/2019).

Quando as cartas são enviadas pelo correio, parecem passar por um crivo mais explícito de leitores deste mundo físico, e não sabemos se isso pode interferir diferenciadamente no efeito simbólico dessa prática para o devoto. No Santuário Bom Jesus da Lapa, é o próprio devoto quem expõe a sua oferenda e, se não pode fazê-lo pessoalmente, ele recorre a um parente ou amigo – em romaria, viagem a passeio ou trabalho – que esteja disponível para fazer essa entrega. A Sra. Iracema informou que *“às vezes eles manda uma contribuição pra por nos pés de Jesus e manda uma escrita. Agora essa escrita eu nunca vi, porque eles entrega fechadinha, a gente não vai abrir pra olhar, né. Do jeito que eles entrega com o dinheiro, a gente coloca”* (Sra. Iracema – entrevista, 08/04/2019).

A pessoa responsável pelas cartas é a Ir. Neusa, que realiza seu trabalho em ambiente localizado na parte externa do Santuário e conta com a ajuda de outras pessoas, principalmente em período de romaria, em que o fluxo é maior. Até as cartas chegarem às mãos da Ir. Neusa, é feita uma pré-seleção, por funcionário do Santuário, que separa os bilhetes com pedidos de oração (Ir. Neusa – entrevista, 23/05/2019). No entanto, essa seleção pode ser subvertida, como constatamos, nos casos em que os devotos escolhem vários locais para deixar outros escritos, ou melhor, escritos de outra natureza, como será descrito a seguir.

Para acolher as cartas dos devotos, no Santuário Bom Jesus da Lapa, existe na Sala das Promessas um espaço próprio para sua exposição. Especificamente para abrigar as cartas, há um baú com a indicação: “Cartas ao Bom Jesus da Lapa”. Entretanto, observamos que os peregrinos criam outros espaços que acham convenientes para depositar suas escritas, como: no altar do Senhor Bom Jesus, aos pés da imagem de Nossa Senhora da Soledade, no altar do Senhor dos Passos, na Gruta do Santíssimo Sacramento, na imagem do Senhor Morto e ainda nos cofres onde colocam dinheiro e também cartas. Inserem até mesmo pequenos papéis nas pedras do Santuário, como mostra a Figura 18.

**Figura 18** – Papéis com nomes inseridos nas pedras na entrada da Sala das Promessas



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Set. 2018.

É comum encontrarmos pequenos pedaços de papel, onde constam escritos nomes de pessoas, inseridos nas cavidades das pedras (conforme Figura 18), ou sobre os altares, ou junto às diversas imagens no interior da gruta. Supomos que os nomes escritos signifiquem invocação de benção, oração e proteção, e, nessa experiência religiosa, percebemos uma conjugação de três elementos poderosos: a escrita, o lugar sagrado e o nome como identidade. Nossa interpretação é a de que o nome próprio exposto é uma forma de ser lido, ser lembrado e de existir no lugar sagrado. Certamente, por trás desses nomes, estão muitas histórias de vida, e não incluímos tais escritas em nosso objeto de pesquisa, entretanto, podem ser fonte de outros estudos.

De acordo com as informações da Ir. Neusa, após a leitura das cartas, algumas são selecionadas e então digitadas, compondo um banco de dados. A seleção tem por objetivo encaminhar para leitura no novenário Bom Jesus da Lapa<sup>103</sup>, no qual a cada noite é apresentada uma carta. Outras são apresentadas em missas, como também são divulgadas no *Informativo do Santuário Bom Jesus da Lapa*. Esse informativo é um impresso bimestral da campanha dos romeiros, criada em 2008, e conta com seções como: *Você no Santuário* (com fotos dos romeiros), *Curiosidade do Santuário* (fatos históricos importantes), além de informações diversas e horários das celebrações, e, ainda, a divulgação regular de cartas dos devotos, ou algum trecho delas, na seção que tem o título *Testemunhos*. São depoimentos com

<sup>103</sup> Para algumas cartas lidas em 2017, durante o novenário, ver: <https://www.tvbomjesus.com/missas/100-carta-dos-romeiro>. Acesso em 17 abr. 2021.



identificação dos nomes dos autores, lugar de origem e fotografias. A prática de selecionar cartas para publicá-las em outro tipo de suporte e circulação parece ser comum a outros lugares. Encontramos publicações semelhantes, de cartas de devotos, na *Revista de Aparecida*<sup>104</sup>, na seção *Histórias de fé*, e na *Revista Pai Eterno*<sup>105</sup>, na seção *Na casa do Pai*, com depoimentos de devotos do Divino Pai Eterno, da cidade de Trindade, no estado de Goiás.

Sobre o processo de seleção de cartas a serem publicadas, parece haver critérios muito além daqueles que os devotos imaginam, operando na sua escolha e edição, que se relacionam, entre outros, com a coerência, com o tipo de narrativa e com o conteúdo. O critério de escolha das cartas no Santuário Bom Jesus, segundo a Ir. Neusa, é que tenham relatos consistentes do milagre, havendo a preferência por cartas que tenham uma sequência. No intuito de divulgação, elas são ainda submetidas a uma revisão. O que está em questão não é somente a narração de uma experiência religiosa, mas o próprio texto, em suas formas materiais e gráficas.

Colocamos a escrita em ordem, né? Às vezes a pessoa que escreveu não colocou em ordem. Às vezes ela começou com um assunto, o assunto que deveria estar antes está depois, então ao digitar a gente tenta seguir o assunto [...]. A gente dá uma organização na carta, não muda o sentido, mas muda as palavras que não estão bem corretas ali, coisas que forem necessárias, para a pessoa ler e ser entendida por outros, porque a gente entende, mas quando você vai colocar no público, às vezes as pessoas não entendem. Então, a gente tenta colocar ela em ordem, é o que a gente faz, mas não tira o conteúdo, tenta modificar, colocando de uma maneira mais clara pra entender (Ir. Neusa – entrevista, 23/05/2019).

O ato de digitar o texto – sua reescritura por meio eletrônico – torna possível à autoridade católica encarregada pelas cartas intervir com seu poder de censura, justificada pela necessidade de uma adequação para a divulgação. Assim, a escrita epistolar do devoto sofre uma pressão do letramento institucional para que possa circular, com tempo reservado para sua leitura nas celebrações litúrgicas e espaço no informativo impresso do Santuário. Nessa complexidade, por um lado, a escrita precisa ser colocada em ordem por alguém que a avalia; contudo, ela reflete as condições para os devotos manifestarem sua fé, envolvendo pedidos e agradecimentos. Assim, a carta publicada não é mais a mesma, porque se inscreve

<sup>104</sup> A *Revista Aparecida* é uma publicação da campanha dos devotos e encontra-se online no endereço: <https://www.mflip.com.br/pub/santuarionacional/?flip=collection>. Acesso em 17 abr. 2021.

<sup>105</sup> A *Revista Pai Eterno* é uma publicação bimestral do Santuário Basílica de Trindade, produzida pela Associação Filhos do Pai Eterno. Na seção consta a seguinte informação: “sua história pode aparecer aqui na Revista Pai Eterno. Mande fotos e um depoimento sobre como foi sua experiência ao visitar a capital da Fé de Goiás”. Disponível em: <https://www.paieterno.com.br/conteudo/editorial/revista-pai-eterno/>. Acesso em 17 abr. 2021.

outro significado, e as modificações no texto estão ligadas a expectativas de atender seus possíveis leitores ou ouvintes, como também seu autor.

Segundo a Ir. Neusa, a maioria das pessoas que são responsáveis pelas romarias, ou grupos de romeiros com os quais ela tem mais contato, “*eles têm uma dificuldade grande para escrever*”; ela ainda reitera que “*a escrita tem que ter modificações para ficar legível*”. Compreendemos que o termo “dificuldade” se relaciona ao fato de os devotos escreverem influenciados pela oralidade: conforme notamos em grande parte das cartas, há uma prevalência da oralidade na escrita que supomos ser também advinda da tradição dos rituais da igreja, de modo que a linguagem oral, que pode ter sido mentalizada pelo fiel, nutre o modelo de escrita das cartas. Quando a religiosa se reporta à forma como esses devotos fazem uso do letramento, presumimos uma preocupação predominante com convenções ortográficas e gramaticais.

Portanto, ao longo do tempo, na esfera católica, esses testemunhos da fé não deixaram de preocupar as autoridades eclesiásticas, que hoje se esforçam para a sua difusão. Se, no passado, esses objetos escritos foram destruídos e proibidos, por serem vistos como próximos da superstição e por ultrapassarem os marcos da ortodoxia (SCARANO, 2004), hoje tornaram-se fenômenos importantes para divulgação da fé, e os peregrinos são sempre incentivados, pelos padres durante as missas, a escreverem aquilo que lhes acontece. Por certo, a leitura de cartas relatando milagres durante uma novena ou uma missa é uma forma poderosa de influenciar os fiéis, que se regozijam com essa corrente de benefícios recebidos por eles próprios, ou por outros.

A pessoa que conta, vem com uma fé bem grande, muito grande e acreditando naquilo que é impossível mesmo, e ela sabe que é só Jesus que pode resolver. Quando ela recebe a graça, a alegria dela é muito grande, ela tem o desejo de expor. Quando a gente transmite essas mensagens a outras pessoas, elas começam a acreditar na ação de Deus e, para nós, isso é muito importante (Ir. Neusa – entrevista, 23/05/2019).

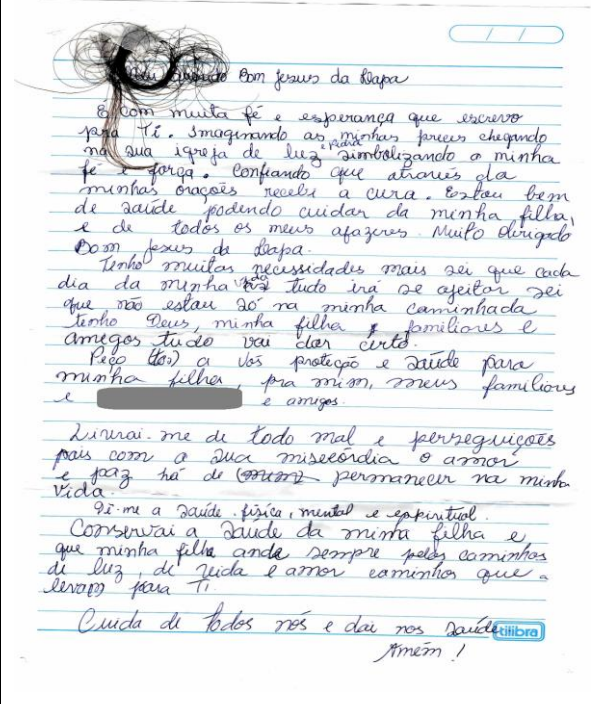
Nas palavras da Ir. Neusa: “*quando os devotos começam a contar uma história, eu sempre peço para escrever, eu digo: olha, eu não vou conseguir ficar lembrando, então escreva*”. Em sua fala, a religiosa se reporta às duas modalidades de produção textual, oralidade e escrita, permitindo-nos perceber um crédito atribuído à escrita, pois, quando o devoto lhe conta uma narrativa, pede para escrever, registrar, porque poderá não se recordar. Está implícita uma supremacia da escrita e, a respeito dessa questão, consideramos as ponderações feitas por Street (1984) sobre a escrita ter sido tratada, ao longo das épocas,

como superior, autônoma, com isso, dando origem a muitos preconceitos<sup>106</sup>. Segundo Barton (2007), outros aspectos da comunicação entram no jogo da linguagem escrita, já que ela é visual e pode ser exposta, de alguma maneira.

Convém dizer que o fato de essas mensagens serem divulgadas a outras pessoas tem seu lado político, criativo e estimulador, pois a leitura de cartas nas missas e novenas traz um relato do milagre e a forma de o fiel cumprir a promessa, reproduzindo situações coletivas para que surjam novos pedidos. Ora, compreendendo a religiosidade como uma atividade, um tipo de comportamento, então a interpretação religiosa é uma forma daquela atividade. De acordo com Paden (2001, p. 156), “os devotos não são pessoas que têm uma teoria sobre a religião para depois decidir que se tornarão crentes. Mais propriamente, eles têm uma teoria sobre religião porque são crentes” (PADEN, 2001, p. 156).

Oralidade, leitura e escrita são usadas em contextos reais no Santuário, fazendo parte do letramento dos fiéis, por meio de encadeamentos de enunciados marcados por certos valores, crenças, ideias e tradição. Assim, nas cartas dos devotos, em seus discursos predomina uma intencionalidade de ter contato com o sagrado, como uma forma de os sujeitos lidarem com sua religiosidade, conforme a carta n. 71, a seguir:

**Figura 19** – Carta n. 71 do *corpus* de pesquisa

 <p>Meu querido Bom Jesus da Lapa</p> <p>É com muita fé e esperança que escrevo para Ti. Imaginando as minhas preces chegando na sua igreja de luz e pedra simbolizando a minha fé e força. Confiando que através das minhas orações recebi a cura. Estou bem de saúde podendo cuidar da minha filha e de todos os meus afazeres. Muito obrigado Bom Jesus da Lapa.</p> <p>Tenho muitas necessidades mais sei que cada dia da minha vida tudo irá se ajeitar sei que não estou só na minha caminhada tenho Deus, minha filha e familiares e amigos tudo vai dar certo.</p> <p>Peço (há) a Vós proteção e saúde para minha filha, pra mim, meus familiares e amigos.</p> <p>Livrai-me de todo mal e perseguições pois com a sua misericórdia e amor e paz há de <del>manter</del> permanecer na minha vida.</p> <p>Dê-me a saúde física, mental e espiritual.</p> <p>Conservai a saúde da minha filha e que minha filha ande sempre pelos caminhos de luz, de vida e amor caminhos que a levam para Ti.</p> <p>Cuida de todos nós e dai nos saúde.</p> <p>Amém!</p>	<p>Meu querido Bom Jesus da Lapa</p> <p>É com muita fé e esperança que escrevo pra Ti. Imaginando as minhas preces chegando na sua igreja de luz e pedra simbolizando a minha fé e força. Confiando que através das minhas orações recebi a cura. Estou bem de saúde podendo cuidar da minha filha e de todos os meus afazeres. Muito obrigado Bom Jesus da Lapa.</p> <p>Tenho muitas necessidades mais sei que cada dia da minha vida tudo irá se ajeitar sei que não estou só na minha caminhada tenho Deus, minha filha e familiares e amigos tudo vai dar certo.</p> <p>Peço a Vós proteção e saúde para minha filha, para mim, meus familiares e LM e amigos.</p> <p>Livrai-me de todo mal e perseguições pois com a sua misericórdia e amor a paz há de permanecer na minha vida.</p> <p>Dê-me saúde física, mental e espiritual.</p> <p>Conservai a saúde da minha filha e que minha filha ande sempre pelos caminhos da luz, de vida e amor caminhos que a levam para Ti.</p> <p>Cuida de todos nós e dai nos saúde.</p> <p>Amém!</p>
---	---

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

<sup>106</sup> Para uma melhor compreensão, ver Street (2014), na seção 4, *Para um quadro teórico crítico*, composta pelos capítulos sete e oito.

Na carta acima, a opção foi por não identificar as referências do próprio escrito, como data e local; quem enuncia o discurso utiliza a primeira pessoa (eu), preferindo manter-se no anonimato, não informando quem envia, se é autor ou autora. O texto, criado na perspectiva religiosa do/a autor/a, revela o eu-epistolar sob vários aspectos. Na saudação, utiliza um vocativo amistoso configurado na expressão “*Meu querido Bom Jesus da Lapa*”. Por meio da autorreflexão, reporta ao próprio processo de escrita numa sintonia de “*muita fé e esperança*”, como também manifesta sentimentos de “*fé e força*” no poder da divindade. Um aspecto presente na materialidade da carta, na parte superior à esquerda, é uma mecha de cabelos colada, simbologia que supomos significar, para quem a escreveu, uma parte do seu corpo que se fará presente no Santuário, além da carta – conforme supomos – escrita por suas próprias mãos. Dessa forma, o processo de presentificação da autora se concretiza por meio de mais de uma linguagem.

A carta, em seu enunciado, apresenta uma tessitura própria da confidencialidade, marcada por dois assuntos principais – agradecer e pedir. No início, o/a autor/a informa que a escrita foi motivada pela obtenção de uma cura – através das suas orações – e por estar bem de saúde, razão pela qual agradece ao Bom Jesus da Lapa. Em seguida, trata das “*necessidades*” – nesse aspecto, faz pedidos pela saúde da filha, dos familiares, de LM, de amigos e por sua própria saúde, o que caracteriza certa ambiguidade no discurso, ou uma liberdade de agradecer e ainda pedir mais, já que antes mencionou ter sido curado/a. Na carta encontramos várias simbologias; por exemplo, ao referir-se à “*igreja de luz e pedra*”, reporta-se ao Santuário situado na gruta. Algumas poucas rasuras não prejudicam o fluxo da escrita e indicam as adequações para a clareza e compreensão do texto.

Os diálogos com outros discursos nem sempre são explícitos; por exemplo, não há informações sobre o processo de cura, como se deu; outro exemplo é o pedido: “*livrai-me de todo mal e perseguições*”, não sendo esclarecido se passa por um sofrimento por algum tipo de opressão. Pode-se presumir que essa escrita não explícita conta com um leitor da ordem do sagrado, para o qual não é necessário dizer tudo. Em relação ao gênero epistolar, especialmente na parte marcada por pedidos, foi utilizado o formato das orações religiosas ligadas à tradição católica e, ao final, o uso da palavra “*Amém*”, tipicamente empregada para encerrar as orações<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Segundo Fiorin (2008), o propósito comunicativo do locutor leva, antes de mais nada, à seleção de um gênero, cuja escolha é determinada pela especificidade de uma dada esfera da troca verbal, pelas necessidades de uma temática, pelas relações entre os participantes da comunicação etc. Entretanto, os gêneros podem hibridizar-se, podem cruzar-se, valer-se de outro gênero no seu interior.

Assim como as demais cartas que chegam ao Santuário, o enunciado escrito em análise é um objeto de comunicação; o texto é uma instância de diálogo, é uma prática concreta e social que se liga à vida religiosa de seu enunciador, portanto, é um produto da cultura, faz parte da sua história e discurso. A carta torna-se, dessa forma, um ensejo para a produção de reflexões, pensamentos e ideias – uma forma de participação ativa no meio religioso. Portanto, as cartas ao sagrado têm simbologias próprias, tanto para o devoto como para a instituição religiosa, e cada santuário faz sua opção quanto ao destino que dará a esses objetos.

A gente faz uma ação com esses objetos, porque são sagrados, pelo fato da pessoa ter uma intenção, então, nós consideramos que é uma coisa sagrada pra ela, [...] no final a gente queima, né? Porque, assim, a fumaça do queimar é a oração subindo aos céus. É o significado (Ir. Neusa – entrevista, 23/05/2019).

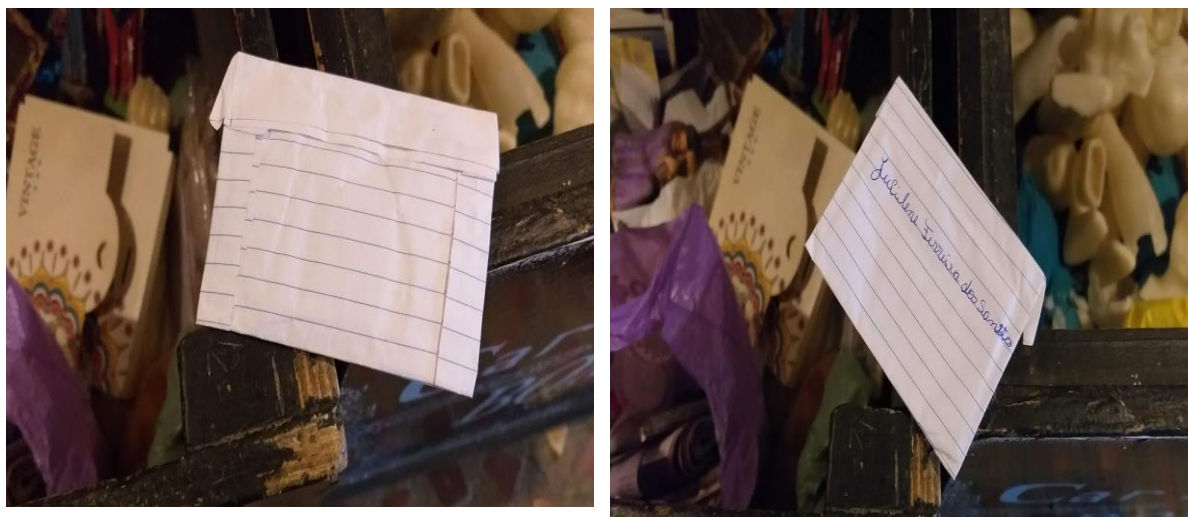
As cartas, assim como os demais objetos votivos, ficam expostas por um tempo na Sala das Promessas e, de tempo em tempo, são recolhidas, dando lugar às novas que chegam, portanto são objetos efêmeros. Antecipamos ao nosso leitor que as cartas votivas e ex-votivas são páginas que contam histórias de vida, relatam alegrias, conflitos, realizações, esperanças e angústias, mobilizam experiências históricas construídas socialmente. Seus autores, não encontrando soluções neste mundo, confessam seu próprio eu, lançam ao sagrado suas enunciações; com isso, a carta se torna uma escrita para o outro e para si, na tentativa de dar sentido ao curso da própria vida.

#### **4.2 Mapeando as cartas votivas e ex-votivas do Santuário Bom Jesus da Lapa**

Ao traçarmos um panorama das cartas votivas e ex-votivas, no contexto do Santuário Bom Jesus, em termos gerais, observarmos não somente seus enunciados escritos, uma vez que se compõem por uma multiplicidade de signos, como a forma da escrita, a ocupação do espaço do papel, a assinatura, os acréscimos, entre outros. Essas correspondências apresentam-se, em sua grande maioria, manuscritas e tendo como suporte uma folha comum de caderno. Muitas são expostas sem envelopes, e encontramos também cartas lacradas em envelopes improvisados, com folha de caderno dobrada em formato retangular, colada ou

grampeada, conforme a Figura 20, como modo de proteger o segredo da comunicação<sup>108</sup>; assim, seguem as formas geralmente utilizadas em cartas pessoais entregues em mãos.

**Figura 20** – Carta ao Bom Jesus



Fonte: ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. Dez. 2018.

De modo geral, na parte externa, em algumas correspondências podemos encontrar expressões como: “*Testemunho*” (Carta n. 56), ou indicação de destinatário, como: “*Para Bom Jesus da Lapa* (Cartas n. 25, 27, 53), “*para ser Entregue A meu Bom Jesus da Lapa*” (Carta n. 16), e algumas trazem o nome do autor, da cidade e data, informações muitas vezes ausentes no interior da carta. São características que nos levam a melhor compreender o aspecto heterogêneo da tradição epistolar e as diferentes nuances apropriadas pelo devoto na busca de se relacionar com o seu interlocutor do mundo invisível, por meio da carta que se tornará pública. Nesse aspecto, os enunciados não são neutros, mas repletos de intenções do enunciador, em constante diálogo, uma vez que “a palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela apoia sobre mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor” (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 1986 [1929-1930], p. 113).

Para melhor entender essa escrita epistolar, aprofundando o nosso estudo etnográfico, a partir do nosso *corpus*, apresentamos neste tópico as análises de dados possíveis de serem encontrados nos enunciados, quais sejam: como, quando, onde e por que as cartas foram produzidas, o destinatário, quem deposita, o estilo de linguagem, a existência ou não de rasuras e correções no texto. Também nos deteremos em analisar se são manuscritas ou

<sup>108</sup> Essas correspondências fechadas e expostas não foram abertas durante as observações; por motivos éticos, não seria conveniente violar seus sigilos.

impressas, as estratégias discursivas utilizadas, o papel dessas escritas de fé na vida dos fiéis e como elas ajudam a moldar as práticas de letramento.

As informações contidas nas cartas do *corpus* da pesquisa, conforme veremos ao longo deste capítulo, apresentam dados escritos por pessoas diferentes em relação ao nível de escolarização, idade, sexo, origem, ocupação e exposição à escrita. Por se tratar de um gênero específico, o uso de linguagem confidencial traz inscrições do autor, ao mesmo tempo que seu interlocutor também estará pressuposto ou implicado na produção em diferentes graus de envolvimento. A seguir, apresentamos, na Tabela 1, aspectos que envolvem as circunstâncias de produção das cartas (se pedido, agradecimento, ou ambas as situações).

**Tabela 1** – Identificando o gênero discursivo

<b>Motivo da produção carta</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Carta ex-votiva	60	60%
Carta votiva	18	18%
Carta votiva e ex-votiva	22	22%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

Na análise do *corpus* da pesquisa, percebemos que o número de cartas ex-votivas (com agradecimentos) é de 60%, portanto, mais expressivo que o número de cartas votivas (com pedidos), que é de 18%. Também encontramos uma dupla forma de contatar com o sagrado – por cartas votivas e ex-votivas – mostrando o percentual de 22%. Esses números caracterizam que os devotos mais agradecem por meio de cartas ao Bom Jesus, isto é, o ritual de cumprir a promessa requer a entrega da carta. Fica caracterizado também que as promessas são realizadas, muitas vezes, não dependendo da escrita de uma carta.

Nas cartas ex-votivas, como é possível notar por suas características, as ações em relação ao enunciado situam-se no passado – é um olhar, principalmente, em retrospectiva de determinada situação, com um desfecho favorável para o fiel. As cartas votivas, por sua vez, trazem uma perspectiva de futuro. Nesse sentido, esse gênero epistolar tem uma relação dialógica com enunciados passados, como também a enunciados formados em função de uma resposta. Segundo Fiorin (2008), quando se fala em dialogismo, geralmente pensa-se em relações com enunciados já constituídos, anteriores ou passados. Entretanto, o enunciado pode estar relacionado aos que lhe precedem e aos que o sucedem na cadeia da comunicação.

A seguir, apresentamos a Tabela 2, onde consta a procedência das cartas, ou seja, a identificação do local de onde parte o contato com o sagrado, indicando os estados brasileiros de origem desse objeto cultural. Saber o lugar de procedência das cartas contribui no entendimento desses letramentos, ligados a identidades pessoais e sociais, permite refletir também a capacidade de influência do catolicismo popular em determinadas sociedades e a dimensão dessa prática comunicativa de devotos.

**Tabela 2 – Procedência das cartas**

<b>Estados de origem das cartas do Santuário Bom Jesus</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Bahia	24	24%
Minas Gerais	19	19%
São Paulo	06	06%
Espírito Santo	02	02%
Goiás	02	02%
Sergipe	01	01%
Não identifica o local de origem	46	46%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

Entre as cartas que identificam o lugar de origem, fica caracterizado no *corpus* que o maior número é proveniente do próprio estado da Bahia, 24 cartas; entre elas, 2 são de Bom Jesus da Lapa. Em segundo lugar, com 19 cartas, aparece o estado de Minas Gerais, o que justificamos pela influência histórica do início das romarias, por Bom Jesus da Lapa ter sido lugar de pouso para os que viajavam para as minas, pelas relações com o Rio São Francisco e também pela proximidade geográfica. Nas cartas pesquisadas, o percentual dos que informam o local de origem é de 54%, constituindo a maioria. Entretanto, a incidência dos que não identificam o local de origem mostra um percentual expressivo de 46%; a respeito dessa omissão, observamos que o mais importante para o devoto é contar a graça recebida ou fazer o pedido de milagre – assim, presumimos que essas pessoas podem desconhecer esse elemento do gênero, ou talvez tenham optado por não identificar a procedência da carta, utilizando a liberdade oferecida pelo gênero. Cabe ressaltar que, em algumas cartas, além do nome de cidade e estado, são identificados endereços completos, até número de telefone.



A marca característica de situar e datar a correspondência pode ser encontrada em algumas cartas, como fez MR: “Coaraci 29-07-2018” (Carta n. 25), apontando a cidade, o dia, o mês e o ano. Às vezes, encontramos informação sobre a procedência inserida no próprio texto: “Eu sou: EMJ, moro aqui em Itacarambi Minas – Gerais” (Carta n. 29), ou ao final, como se fosse a assinatura: “Romeira da Chapada Diamantina Bahia” (Carta n. 05), “ASS - Uma romeira que te ama muito – da Bahia” (Carta n. 27). Assim, a indicação de lugar pode se vincular à identidade do enunciador e, em algumas circunstâncias, isso ocorre mesmo estando o emissor anônimo. Na Tabela 3, a seguir, apresentamos dados sobre a identificação do autor.

**Tabela 3** – A autoria das cartas

<b>Identificação de autoria</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Informa o nome do/a autor/a	74	74%
Não informa o nome do/a autor/a	26	26%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

É possível dizer que nomes de pessoas não faltam nas correspondências dos devotos; mesmo quando o próprio autor não revela o seu, sempre há referência a um parente ou amigo, registrando esses nomes em pedidos e/ou agradecimentos. Um percentual de 74% das cartas informa o nome do seu autor, enquanto o percentual das que não têm o nome do autor registrado é de 26%. A identificação da autoria é encontrada já no início em algumas cartas, às vezes, no meio da mensagem, como o exemplo: “O pai, tende piedade de mim JMSO” (Carta n. 16). Em sua maioria encontramos a assinatura ao final e, em alguns casos, acompanhada por adjetivos, como: “Assinada: a sua filha fiel ZPSF” (Carta n. 51), ou com mais detalhes de sua identificação: “MN, conhecida como Néa” (Carta n. 79).

Segundo Tin (2005), a assinatura, embora seja comum nos dias de hoje, provavelmente tinha um uso mais raro entre os antigos. Eles usualmente ditavam suas cartas e despachavam por seus próprios escravos ou conhecidos emissários, e nada havia no exterior da carta além do lacre e do barbante. Na sua materialidade, a escrita compartilha algumas particularidades; mesmo quando a opção é permanecer no anonimato, o autor está presente no discurso e, de algum modo, o seu “eu” se revela no enunciado. Bakhtin (2011[1979]) afirma que na relação criadora com a língua não existem palavras sem voz, palavra de ninguém. Em cada palavra há vozes às vezes infinitamente distantes, anônimas, quase impessoais, quase

imperceptíveis, e vozes próximas, que soam concomitantemente. Assim, o remetente se enuncia a partir de suas próprias experiências e vivências, como um ser singular e ao mesmo tempo social, um sujeito que se constrói na relação dialógica em meio aos discursos do outro.

Conforme os princípios teóricos de Foucault (1992), na carta opera um trabalho de introspecção, uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo. Assim, por meio do próprio gesto da escrita, a carta age sobre o que a envia e, por meio da leitura e releitura, ela age sobre o interlocutor. No *corpus* analisado, como nas autobiografias, a maioria das cartas é marcada pelo emprego da primeira pessoa (eu), conforme vemos na Tabela 4, a seguir.

**Tabela 4** – A pessoa gramatical assumida pelo autor

Qual pessoa do discurso?	Quantidade	Porcentagem
Em 1ª pessoa / singular	96	96%
Em 1ª pessoa / plural	02	02%
Em 3ª pessoa/singular	02	02%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

Em muitas cartas, encontramos, logo no seu início, a expressão “eu te escrevo”, marcando a voz narrativa em primeira pessoa. Um exemplo é a carta de CSC: “[...] *hoje escrevo esta carta para agradecer o Bom Jesus, a Mãe da Soledade, Nossa Senhora Aparecida, São José, pela vida da minha irmã CSC*” (Carta n. 66). Segundo Bouvet (2006, p. 78, tradução nossa), “o ‘eu te escrevo’ da carta é uma forma de execução (um performativo) que introduz os interlocutores epistolares em um universo onde se põe à prova o poder dialógico da linguagem e a legalidade da escrita”<sup>109</sup>. O gênero epistolar apreendido no *corpus* também se revela com as características de um depoimento pessoal e, mesmo quando se relatam milagres de outros, parece que quem relata o acontecido com outrem é também uma testemunha.

Essa forma de interlocução legitima os interlocutores e estabelece claramente um pacto, com o objetivo de tratar sobre a vida individual do próprio autor ou de outra/s pessoa/s. Nas cartas analisadas, encontramos um percentual de 96% em primeira pessoa do singular (eu), enquanto 2% em primeira pessoa do plural (nós) e 2% em terceira pessoa do singular

<sup>109</sup> No original: “El ‘yo te escribo’ de la carta es una forma de ejecución (un realizativo) que introduce a los interlocutores epistolares en el universo donde se prueba el poder dialógico el lenguaje y la legalidad de la escritura.” (BOUVET, 2006, p. 78)

(ele/ela). Os casos mais frequentes são em primeira pessoa e o eu narrativo é o personagem principal, como na carta de TAP:

TAP

São Francisco – MG

Em junho de 2016 comecei a sentir dores fortes no tórax e os exames constataram um tumor no tórax. Em agosto do mesmo ano, passei por um cirurgia para remoção deste tumor que os exames acusaram um câncer.

Em dezembro do mesmo ano eu fiz 28 sessões de radioterapia e hoje eu estou curada em nome do nosso Bom Jesus.

Minha recuperação foi ótima. Muito obrigada pela graça alcançada. Amém.  
19/07/2017 (Carta n. 59).

A carta acima caracteriza a voz individual da autora, revela seu nome próprio (TAP), como também o local e a data dos acontecimentos. Em seu enunciado, expressa uma sequência temporal dos fatos em sua vida, envolvendo um problema de saúde e os tratamentos médicos a que recorreu. Ao final da narrativa é que entra em cena um envolvimento com o sagrado carregado de subentendidos: “*em nome do nosso Bom Jesus*” e “*obrigada pela graça alcançada*”.

Para nós – leitoras para quem as cartas não foram escritas –, observamos que o *corpus* documental da pesquisa, de certa forma, contém elementos do gênero autobiografia, por isso, para melhor entendimento, recorreremos aos conceitos de Philippe Lejeune (2008), estudioso dos fazeres autobiográficos. Segundo Lejeune (2008, p. 16), “é preciso distinguir dois critérios diferentes: o critério da pessoa gramatical e o da identidade dos indivíduos aos quais remetem os aspectos da pessoa gramatical”. Portanto, observar as pessoas gramaticais (eu, tu, ele) não é o mesmo que observar a identidade (do narrador e personagem) na narrativa.

Em sua carta, assim escreve JPN: “*agradeço Aõ Bom Jesus pela graça Recebida de meu netinho: Matheus que a minha nora foi uma gávidez de Risco Mais com a minha fé e o poder de Jesus ele nasceu de parto normal. Com os 9 mês. Vei com saúde...*” (Carta n. 56). É um texto em primeira pessoa e a narradora não é personagem principal; ela narra o que se passou com Matheus. O texto a seguir é um caso inverso, escrito em terceira pessoa (singular) com inserção do narrador como personagem principal.

**Figura 21** – Carta n. 93 do *corpus* de pesquisa

<p>Testemunho de Fé: Da Romeira de Taperoá - Bahia, a professora [redacted], com seu esposo [redacted], fumante à 45 anos e graças à Bom Jesus da Lapa, ele deixou de fumar desde o dia 03 de novembro de 2017. Há 10 meses que não fuma. Ela veio pagar sua promessa, vindo vestida de branco e deixando nos pés de Bom Jesus da Lapa, neste dia 12/09, juntamente os seus 03 cigarros da sua última carteira de cigarro que ele fumava. Obrigado meu Bom Jesus da Lapa pela bênção alcançada. Hoje, ele fez 60 anos, gozando sua saúde. Amém.</p> <p>[redacted]</p> <p>Taperoá, 12.09.2018</p>	<p>Testemunho de Fé: Da Romeira de Taperoá - Bahia, a professora MJS, com seu esposo CSS, fumante à 45 anos e graças à Bom Jesus da Lapa, ele deixou de fumar desde o dia 03 de novembro de 2017 – há 10 meses que não fuma. Ela veio pagar sua promessa, vindo vestida de branco e deixando nos pés de Bom Jesus da Lapa, neste dia 12/09/2018 juntamente os seus 03 cigarros da sua última carteira de cigarro que ele fumava.</p> <p>Obrigado meu Bom Jesus da Lapa pela bênção alcançada. Hoje, ele fez 60 anos, gozando sua saúde.</p> <p>Amém MJS Taperoá, 12.09.2018</p>
--	---

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Conforme nos informa Lejeune (2008), as autobiografias em terceira pessoa são mais raras, e assim também percebemos as cartas em terceira pessoa, como exceções, de modo que o exemplo acima serve para reforçar a ideia de que não há uma fixidez no gênero epistolar. Na carta da professora, percebemos como efeito do seu enunciado um poder da narradora – ela própria – que é também personagem principal. Ao expressar-se narrando o fato de o esposo ter parado de fumar depois de 45 anos, deixa implícito no discurso um efeito de seu empenho e dedicação: ela própria fez a promessa e estava ali cumprindo-a de uma forma especial.

**Tabela 5** – Perfil (masculino/feminino) de quem escreve as cartas

Autoria das cartas – por meio dos nomes dos/as autores/as	Quantidade	Porcentagem
Feminina	77	77%
Masculina	15	15%
Não identificada	08	8%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas.

A grande maioria das cartas é de autoria feminina, correspondendo ao percentual de 77%, enquanto apenas o percentual de 15% é de autoria masculina e, em 8%, não encontramos indícios que possibilitassem reconhecer traços de quem escreveu a carta. Para

esse levantamento, foram observados os nomes masculinos e femininos e, quando, em algumas correspondências, não encontramos o nome do/a autor/a, mas detectamos expressões como: “*De um devoto do Bom Jesus*” (Carta n. 75), ou “*Muito obrigada Senhor Jesus, estou muito agradecida pelas Tuas Graças*” (Carta n. 43), consideramos os marcadores morfológicos de gênero que indicam a flexão masculino/feminino.

Em sua pesquisa sobre cartas dos devotos ao Padre Cícero, Ribeiro (2014), em relação ao *corpus*, ressalta que os remetentes são, em sua grande maioria, mulheres. Nesse sentido, há também predominância do discurso feminino, constituído por vozes que clamam e intercedem por seus noivos, filhos, maridos e por seu casamento.

O fato de as mulheres participarem mais das atividades religiosas que os homens na romaria do Santuário Bom Jesus foi analisado por Oliveira (2014), em sua tese intitulada *Romaria do Bom Jesus da Lapa: reprodução social da família e identidade de gênero feminina*. Segundo Oliveira (2014), no espaço da romaria foram percebidas algumas alterações nos papéis assumidos por muitas mulheres que saem do espaço privado da família e passam a ocupar o papel de coordenadora de romaria (espaço público) e, por meio dessa atividade, elas se sentem emancipadas. Dentro desse contexto, esse sentimento de participação e pertencimento do espaço sagrado (público) também é expresso quando depositam suas cartas aos pés do Bom Jesus. Nesse sentido, a carta é o suporte em que materializam demandas e angústias relacionadas à própria família, conforme expressa a devota SSP, de modo enfático:

Meu Bom Jesus, venho te pedir encarecidamente para me ajudar com o meu filho RSP. Sei que tem me ajudado que ele já está bem melhor, mais eu quero a cura. Por favor, bote alegria no coração dele e que ele sinta vontade de viver, de trabalhar.

Sou grata por tudo de bom que faz na minha vida. Obrigado pelos meus amigos, pela minha família, pelo meu marido e pela minha casa. Obrigado pelo meu filho e te peço novamente pela cura e libertação dele [...] (Carta n. 23).

O exemplo acima pode ser analisado por diversos ângulos, e optamos por refletir sobre a forma espontânea e objetiva do pedido da devota, expressando-se com naturalidade, como quem escreve a alguém bastante próximo. O tom manifestado na carta denota não haver lugar para passividade e resignação, e o apelo na enunciação coloca a entidade superior como capaz de solucionar, por si só, os problemas mais preocupantes. Na vida da devota, a gratidão pela dádiva repercute positivamente com confiança em seu próprio valor e, ao escrever, lança um olhar sobre si e sobre os seus, o que pode significar um gesto de autonomia, uma confiança

em resolver, por completo, um problema familiar. Ou talvez a escrita da mulher represente que é ela quem cuida da vida espiritual da família.

**Tabela 6** – Autoria da carta nas diferentes fases da vida

<b>Etapas da vida</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Adulto (autoria)	94	94%
Jovem (autoria)	04	04%
Criança (autoria)	02	02%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas.

Em nossas análises, desenvolvidas a partir das informações apresentadas nas cartas, foi evidenciado que a grande maioria das correspondências é escrita por adultos, 94%, enquanto 4% por jovens e 2% por crianças. Nesse maior percentual, destacam-se as referências às atividades comuns da vida adulta com referência a emprego, ao papel de pai/mãe, avó/avô, entre outras. Um exemplo é o enunciado a seguir: *“abençoa minha menina Deise dando a ela saúde, permanência no trabalho, dando a ela oportunidade de comprar a casa própria que é um bem necessário na vida de todos”* (Carta n. 70).

Nas cartas escritas por jovens, entre os assuntos tratados, encontram-se referências à vida estudantil, a exemplo da carta anônima em que consta o seguinte fragmento: *“ajude com que eu possa passar de ano pois estou dependendo de apenas uma matéria Matemática”* (Carta n. 03). Em outra carta, encontramos o nome e a idade na parte superior à esquerda: *“KOS - 17 anos”* (Carta n. 99). Uma das cartas de criança é de LG, que logo no início se identifica como: *“Romeirinho de minas Gerais. Sou uma criancinha e colaboro com a Obra Evangelizadora e Social do Santuário do Bom Jesus da Lapa”* (Carta n. 08). Mais adiante, relata o seu problema: *“desde quando eu nasci tenho um probleminha no nariz adenoide”* (Carta n. 08). Seu pedido é que o *“Senhor Bom Jesus coloque as suas mãos chagadas no meu nariz para tirar este problema que me atrapalha muito principalmente quando eu vou dormir”* (Carta n. 08).

Observamos que as cartas 08, 09 e 10, datadas de 29/07/2017, foram escritas por uma mesma pessoa, conforme percebemos pelo traçado das letras. A identificação dos nomes possibilitou identificar a Carta n. 09 como sendo da avó de LGS, e a Carta n. 10, de seu avô. Assim, supomos ser a mãe da criança ou alguém muito próximo quem escreveu as cartas em nome de LGS e de seus avós. Com isso, percebemos um envolvimento da família na prática

de escrita das cartas, realçando os laços que as práticas de letramento podem gerar entre os membros da família. Na carta de LGS, escrita por outra pessoa, há algumas expressões no diminutivo, na tentativa de marcar uma identidade infantil (“*criancinha*”, “*romeirinho*”, “*cartinha*”, “*probleminha*”) e, para reforçar seu merecimento, a criança é identificada como colaboradora do Santuário.

**Tabela 7 – Indicação de Data**

<b>Referência à data</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Não informa data	61	61%
Informa data	33	33%
Data provável	06	06%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

A maioria das cartas do *corpus* não informa a data em que foi escrita, configurando 61%, enquanto 33% indicam a data e, em 6%, foi possível perceber uma data provável, a partir de evidências no interior das narrativas. O surpreendente número das correspondências sem informação temporal nos faz reconhecer que essa formalidade do gênero não foi relevante para os autores, talvez por desconhecerem esse elemento do gênero, ou por considerarem desnecessária a indicação de data a um receptor do outro mundo que, conforme as expressões, “*sabe de tudo*” (Carta n. 16), ou “*sabe de todas as coisas*” (Carta n. 18), em referência à onipotência de Deus, de acordo com os fundamentos do catolicismo<sup>110</sup>.

Outro aspecto que não podemos deixar de levar em conta é que o gênero carta sempre promove um descompasso temporal, conforme nos informa Castro (2000, p. 15): “o tempo em que o remetente da carta a escreveu, mas que, por seu lado, já não é o tempo em que ele, remetente, se encontra”. Em relação às cartas dos devotos, esse descompasso temporal pode ser em relação à escrita e à entrega no Santuário, conforme percebemos na carta de uma devota com data de 25/07/2018: “*é com grande alegria que hoje faltando 3 dias para eu retornar ao teu santuário na Lapa, resta neste momento te agradecer por estar realizando todos os meus pedidos que fiz no ano passado*” (Carta n. 26). O enunciado deixa transparecer

<sup>110</sup> Segundo o Catecismo da Igreja Católica (2000, § 273): “Somente a fé pode aderir aos caminhos misteriosos da onipotência de Deus. Essa fé glorifica-se de suas fraquezas a fim de atrair sobre si o poder de Cristo. Desta fé, a Virgem Maria é o modelo supremo, ela que acreditou que “nada é impossível a Deus” (Lc 1,37) e que pôde engrandecer o Senhor. ‘O todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor, seu nome é Santo’ (Lc 1, 49)”.

que escrita se deu três dias antes da viagem que oportunizaria a entrega da carta pela própria autora.

**Tabela 8** – Forma de entrega da carta no Santuário

Como se deu o depósito da carta	Quantidade	Porcentagem
Depositada pelo/a autor/a	53	53%
Depositada por outras pessoas	44	44%
Não identifica quem depositou	03	03%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

Um princípio inerente ao gênero em questão é que a carta só tem valor de oferenda votiva e ex-votiva a partir de sua exposição no ambiente sagrado; dessa forma, a entrega permite que o texto adquira um novo *status*, marcado por categorias antagônicas como público/privado e individual/coletivo. Do *corpus* analisado, 53% das cartas foram depositadas pelo/a autor/a, 44% por outras pessoas e, para 3% delas, não foi possível identificar quem as depositou. Há um incentivo do Santuário para envio de cartas por meio digital<sup>111</sup>, entretanto, com participação reduzida dos devotos. Com a restrição do acesso presencial, durante o ano de 2020, diante da pandemia de Covid-19, que impediu a presença física no Santuário, muitas cartas foram recebidas por mensagem escrita, pelo aplicativo *WhatsApp*, quando o Santuário, através da Campanha dos Romeiros, disponibilizou um número de telefone como canal de comunicação para esse contato *online*.

Nos dados dos próprios enunciados das cartas analisadas, há referências que nos permitem inferir sua entrega, conforme observamos em carta de LS: “*hoje me sinto agradecido por está aqui aos pés do Bom Jesus para agradecer o milagre recebido*” (Carta n. 06). Em carta do casal M e L, por exemplo: “*Meu Deus, meu Bom Jesus estamos aqui hoje para diante de teu povo testemunhar, a grande obra que fez em nossa família*” (Carta n. 45). A expressão “estou aqui” significa que o mensageiro da carta é o próprio autor, que consolida o processo social de publicação no Santuário, com isso, permitindo que outros vejam, toquem e leiam.

<sup>111</sup> No site do Santuário Bom Jesus: <http://santuariobomjesusdalapa.com/>, no menu “Espiritualidade”, encontra-se o link “Testemunho”, com a seguinte orientação: “Conte para nós seu testemunho de fé”. Assim, os depoimentos podem ser encaminhados nesse espaço virtual. Acesso em 20 abr. 2021.



Em uma carta anônima, identificamos: “*Meu Senho venho te visita e quero te pedir de coração e com minha Fé que tenho no Senhor, te peço que o Senhor possa curar Fernanda, minha namorada, ela tem um probleminha que o caso é delicado*” (Carta n. 14). Em sua carta, ZPSF registra: “*e hoje estou aqui nosso Bom Jesus em seu santuário [...] nos acompanhe de volta para nossas casas*” (Carta n. 51). Uma devota, que não identifica seu nome, expressa ao final da carta: “*ASS: uma romeira apaixonada pelo o teu santuário que hoje retorna pela 23 vezes. Da Bahia*” (Carta n. 26). Se a intenção é agradecer ou pedir, de forma pública, seja de voto ou ex-voto, a carta é testemunho de fé para leitores deste mundo e para um leitor do plano divino.

Quando não é o devoto quem deposita, encontramos também indícios, no decorrer dos textos, que nos permitem identificar que foi depositada por outros: “*este ano não posso ir mas peço ao Bom Jesus que abençoe todos os romeiros que seguem para este santuário abençoado*” (Carta n. 35). Ao final do seu pedido, RPS esclarece: “*Quem está te pedindo esta bença é uma romeira de longe, mesmo de longe me abençoe e me proteja sempre dos meus inimigos*” (Carta n. 68). Em sua carta, J declara: “*Não importa a distância. O importante é tudo que eu penso em meu coração*” (Carta n. 21). Os fragmentos acima descritos mostram expressões dos que, estando distantes, enviam suas escritas epistolares para serem expostas. Não ir ao Santuário caracteriza um certo dissabor por contrariar a tradição. Há quem explique a causa da ausência, como fez R: “[...] *o motivo de não ir é nobre, meu filho é pequeno e ele precisa de mim [...]*” (Carta n. 89).

**Tabela 9** – Forma de inscrição/apresentação gráfica da carta

<b>Escrita à mão ou impressa</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Escrita à mão	85	85%
Digitada e impressa	15	15%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

No contexto do Santuário Bom Jesus, em sua maioria, as cartas encontram-se escritas à mão – um percentual de 85% –, enquanto 15% são digitadas e impressas. Considerados por esse aspecto, os textos apresentam singularidades que podem ser notadas, por exemplo, nos diversos traçados das letras. O gênero tem como suporte, ou *locus* físico, uma folha comum de caderno – em sua maioria –, ou uma folha de papel ofício, e algumas poucas foram encontradas em página de agenda. Segundo Marcuschi (2003), “o suporte não é neutro e o

gênero não fica indiferente a ele” – e, tal como foi exposto anteriormente, percebemos que os devotos escrevem também nos próprios objetos oferecidos, como em peças e fotografias, em pequenos pedaços de papel onde colocam seus nomes, assim como nos bilhetes fixados nos objetos, explicando-os.

A escrita da carta, a condição de sua existência, associa-se às preferências ou condições materiais de escolha do suporte de quem a emite (mesmo que seja no sentido de aprovar uma escrita por outras mãos), numa combinação de elementos que envolvem conteúdo, aparência visual e gráfica, organização e modos de expressão, entre outros aspectos que fazem parte da produção de sua expressividade. Em especial, um desses aspectos a se mencionar é sua forma manuscrita, que chama a nossa atenção pelo percentual significativo, de 85%, em nosso *corpus*. O formato manuscrito de cartas tem sido objeto de estudos, por carregar historicamente significados ideológicos e políticos ao longo dos séculos, tanto antes, como após a invenção da imprensa.

As ponderações do historiador espanhol Fernando Bouza (2019), embora tratando de um período longínquo, isto é, por volta dos séculos XVI e XVII, trazem reflexões sobre os simbolismos da escrita epistolar com ênfase na materialidade de sua confecção. Essa materialidade permitiu conferir maior ou menor expressividade do gênero, por exemplo: as cartas escritas de próprio punho indicavam sinal de respeito e deferência; quando escritas por outras pessoas e assinadas pelo autor, repercutiam um menor grau de expressividade.

Atento às particularidades da escrita epistolar, Bouza (2019) explicita que essas escritas eram meios capazes de expressar emoções, afetos, sentimentos e paixões. Um aforismo da época, herdado da Idade Média e retrabalhado no Renascimento, era a ligação entre a alma, por um lado, e o coração, a mão e a caneta, apresentados como meios – órgãos que permitem dar a conhecer os seus sentimentos. O caso emblemático de Sigismondo Arquer, condenado pela Inquisição, em 1570, ao ter suas correspondências apreendidas pelo Santo Ofício, foi narrado por Bouza (2019). Em sua defesa, Arquer contestou a maneira fragmentada que os inquisidores tratavam os textos questionando que nenhuma palavra em particular pode ser tirada de cartas ou escrituras. Para provar que era católico, reforça em sua defesa que suas cartas foram escritas com toda a clareza e verdade do coração, dando a entender que a escrita de próprio punho é a escrita verdadeira.

No domínio discursivo específico da escrita epistolar e da esfera religiosa, vinculamos a utilização da metáfora do coração à percepção religiosa da alma como a satisfação plena, o que há de mais profundo no humano. Portanto, é um modo de apresentar seu *ethos* como garantia de que fala de forma verdadeira e sincera.

Essa vinculação da escrita com o coração, assim como a prática epistolar, atravessou os séculos e pode ser percebida em algumas cartas de devotos, conforme declara J: *“Meu bom Jesus da Lapa te pesso de todo meu coração uma família que Ando buscando essa vida toda te pesso qui não dê nada de errado no meu casamento”* (Carta n. 21). Em uma carta anônima também encontramos a utilização da metáfora do corpo vinculado à escrita: *“Estou muito agradecida pelas Tuas graças. Mesmo estando distante, mas dia e noite eu me pego com tuas graças, meu coração está em Ti, Senhor! Sou tua ouvinte de Sergipe”* (Carta n. 43).

Na materialidade das cartas dos devotos, os textos manuscritos apresentam aspectos diferenciados em relação aos textos impressos, como: o traçado da letra e o uso de letras maiúsculas e minúsculas, as cores, a ocupação do espaço do papel e a organização da margem, os acréscimos colocados nas margens, a utilização ou não dos sinais de pontuação, a reprodução das formas orais e a assinatura. Tais aspectos, embora pareçam apenas dar visualidade e estética, são capazes de conferir um caráter mais pessoal, de maior proximidade entre os interlocutores, e ainda a autenticidade da escrita – condições marcantes para o estilo sentimental das cartas.

Em comparação, a materialidade da carta impressa tem um formato que neutraliza muitos dos impactos singulares do texto manuscrito, nutrindo outros efeitos. O impresso conta com os recursos computacionais, como ferramentas destinadas a dar suporte aos usuários, a exemplo do corretor de texto, que contribui para uma padronização de certos aspectos da materialidade do texto.

**Tabela 10** – Formas de escrever ao sagrado

<b>Modos de relação com o interlocutor</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Porcentagem</b>
Estilo mais informal	66	66%
Estilo mais formal	34	34%
Total	100	100%

Fonte: Elaborada pela autora com dados das cartas

Ao observar a orientação tomada na enunciação, em relação ao modo de tratamento dirigido ao interlocutor, percebemos uma maior informalidade, no percentual de 66%, enquanto 34% utilizam um discurso mais formal. Para as análises, em conformidade com a perspectiva bakhtiniana, a linguagem pensada como atividade, partimos da compreensão de que o estilo tem uma natureza social, não devendo ser entendido como um “jeito próprio” de escrever. Nesse sentido, são levados em conta os aspectos: o autor, o interlocutor e o assunto,

ou seja, quem escreve, para quem se escreve e sobre o que se escreve. Cabe ressaltar que a questão estilística se faz presente em qualquer gênero do discurso, tendo em vista que “o discurso verbal, tomado no seu sentido mais largo como um fenômeno de comunicação cultural, deixa de ser alguma coisa autossuficiente e não pode mais ser compreendido independentemente da situação social que o engendra” (BAKHTIN; VOLOSHINOV, 1976 [1929], p. 4).

Portanto, como impulsionador das variações, conforme observamos nas cartas, os discursos tomam tons diferentes segundo as percepções do devoto em relação ao seu interlocutor do outro mundo. No conjunto geral dos textos analisados, já no início, a saudação é capaz de revelar uma relação mais formal: “*Ao Senhor Bom Jesus*” (Cartas 03, 14, 16, 24, 43, 72), ou mais informal: “*Meu Bom Jesus da Lapa*” (Cartas 13, 21, 23, 53, 79), “*Meu querido Bom Jesus da Lapa*” (Carta n. 26), “*Meu maravilhoso Bom Jesus da Lapa*” (Carta n. 27), “*Meu glorioso Bom Jesus da Lapa*” (Carta n. 25).

Essas formas de saudação nas cartas indicam manifestações fervorosas ao Senhor Bom Jesus da Lapa, apoiadas em uma fé intimista, em que o sagrado comporta certas dimensões profanas – um Jesus exclusivo que é chamado de “meu”. Também alguns simbolismos especiais vão se agregando ao nome Jesus: o qualitativo “bom” e o seu lugar de referência – “da Lapa” –, que faz reportar às crônicas antigas da gruta e sua sacralização. Essas saudações nos dão noções substanciais sobre o grau de formalidade ou informalidade inferido nas escolhas dos enunciadores – o interlocutor como aliado ou testemunha. Tais excertos não são manifestações aleatórias nas cartas, mas, ao contrário, impregnam uma relação forte a certos valores específicos.

Julgamentos de valor, antes de tudo, determinam a seleção de palavras do autor e a recepção desta seleção (a co-seleção) pelo ouvinte. O poeta, afinal, seleciona palavras não no dicionário, mas no contexto da vida onde as palavras foram embebidas e se impregnaram de julgamentos de valor (BAKHTIN; VOLOSHINOV, 1976 [1929], p. 15).

Podemos dizer que, ao escrever suas cartas, os devotos escolhem as palavras no contexto da vida e levam em consideração o seu receptor e o assunto tratado, uma vez que há uma relação entre o enunciado e os valores presumidos do meio social onde ocorre o discurso. O estilo confessional e íntimo das cartas, em seu mais alto grau, marca variadas gradações de sentimentos pela percepção do autor diante do seu interlocutor dotado de um poder sagrado. Assim, o estilo confessional e íntimo é marcado por um tom de confiança e fé nesse poder, conforme podemos observar nos textos a seguir.

Selecionamos duas cartas do nosso *corpus*, por compreendê-las como capazes de exemplificar o que classificamos como estilo mais informal e estilo mais formal. Trata-se de ocorrências de maior grau de formalidade ou informalidade; não são predominâncias, levando em conta as coexistências ou hibridizações encontradas nos discursos. No fragmento da carta de KOS, com data de 26/07/2018, percebemos seu tom mais informal:

Oi Jesus! tudo bem contigo pai? Espero que sim. Bom, Senhor eu nunca tive a oportunidade de conhecer a cidade Lapa, mas creio que um dia terei a oportunidade de conhecer, sabe Senhor, é tudo tão complicado, não vejo a hora de ter o privilégio de entrar na Sua casa. Gostaria de pedir ao Senhor que me dê forças para continuar vivendo, e quero que o Senhor acolha á todos que vão na Lapa todo ano. É uma tristeza que toma conta do meu coração, me sinto tão diferente de todos principalmente dos meus irmãos, me sinto excluída na minha família, por minha mãe, minha avó e os demais. Desculpa tá falando assim pai mas isso me machuca e me perturba demais meu Deus! Então Senhor só queria pedir para o Senhor que nunca me abandone e que me perdoe por todos meus pecados, tento ser uma pessoa melhor mas isso já é quase impossível para mim, não queria que fosse assim mas é tudo complicado em minha vida. Mas sou grata pela casa que eu tenho e pelo meus pais mesmo eu não recebendo o amor que a maioria dos filhos recebem [...] (Carta n. 99).

Identificamos na carta de KOS uma forma de saudação largamente utilizada, por meio da interjeição “oi”, uma interlocução em estilo informal; outro aspecto da informalidade é que a autora faz uma pergunta ao destinatário que ela própria responde (“*tudo bem contigo pai? Espero que sim*”). Ao expressar sobre si, apresenta confidências, relatando percepções que a deprimem; são realidades da própria vida, envolvendo desafios e dificuldades nas relações familiares, assim, pede forças “*para continuar vivendo*”. Demonstra ter informações de terceiros sobre o Santuário, uma vez que aguarda uma oportunidade de conhecê-lo, portanto, certamente sua carta não foi entregue por ela mesma.

A carta também é o suporte em que se materializa uma autoavaliação, um julgamento de valor da própria escrita (ou do enunciado): quando a autora pede desculpas pelo modo de falar, instala um tom de hesitação ou incerteza que pode ser também uma forma de autocontrole das emoções. Dessa forma, é possível deduzir que, tendo em vista seu interlocutor, a devota considera apropriado um tom mais cerimonioso, embora avalie que não consegue empregá-lo.

A seguir apresentamos um fragmento da carta de DA, depositada no Santuário em 2017:

[...] Minha mãe era uma mulher que tinha uma grande fé no Bom Jesus todos esses 14 anos de romaria ela sempre tinha promessas a pagar, porque com qualquer problema ela recorria ao Bom Jesus. Sempre na saída da

romaria eu e ela chorávamos muito de emoção, era uma coisa que vinha naturalmente; éramos levados pela fé, era a única viagem que ela fazia durante todo ano. Sempre na data de vim para a Lapa suas malas eram arrumadas 1 mês antes, era só no que se falava em casa. Ano passado julho de 2016 por incentivo dela e de alguns amigos e familiares eu me candidatei a vereador em minha cidade, foi pouco tempo para divulgação, pouco tempo de trabalho, mas resolvi seguir os propósitos de Deus, trabalhamos muito Eu, minha mãe, alguns amigos e alguns familiares, movidos pela fé, minha mãe e eu fizemos juntos uma promessa eu de trazer um ônibus de romeiro que não tenha condições de vim visitar essa gruta tão linda e ver o poder e a grandeza de Deus. E entraríamos na igreja eu e minha mãe vestidos de branco, Deus quis, o povo quis e o Bom Jesus ajudou e eu ganhei a eleição, após a minha vitória todos os dias ela falava – vamos pagar a promessa que Bom Jesus atendeu os nossos pedidos [...] (Carta n. 57).

Ambos os textos (de KOS e DA) apresentam discurso íntimo<sup>112</sup> e confessional, entretanto, em graus diferentes de familiaridade, de modo que um dos aspectos que convoca nossa reflexão é que o enunciado é construído com base na referência que o autor elabora em relação ao seu interlocutor. DA descreve a sua mãe como uma romeira devota do Bom Jesus da Lapa; por certo, foi ela quem lhe ensinou a tradição de se fazer promessa, como a que fizeram em 2016, quando concorreu ao cargo de vereador no município onde mora. Seu texto apresenta, de forma analítica, algumas experiências religiosas envolvendo sua mãe e ele próprio, anunciando a forte vivência religiosa de ambos.

No texto, destacamos a posição de DA ao transmitir o discurso de sua mãe: “*vamos pagar a promessa que Bom Jesus atendeu os nossos pedidos*”. No enunciado, o autor preferiu preservar a voz da sua mãe, o que gera um efeito de verdade, de integridade do discurso; com isso, revela o modo individual, os aspectos emocionais e afetivos na expressão da devota. Trata-se de uma opção pelo esquema sintático do discurso direto, conforme podemos notar pela escolha do vocabulário e dos sinais de pontuação, como também do tempo verbal de acordo com o momento da fala. Essas considerações têm como base a teoria tratada por Bakhtin e Volochinov (1986 [1929-1930]), segundo a qual o discurso citado é a enunciação de uma outra pessoa, situada fora do contexto narrativo, afinal, na enunciação não é apenas o sentido objetivo que é apreendido, mas também todas as particularidades linguísticas da sua realização verbal.

Assim percebemos nas cartas votivas e ex-votivas as diversas vozes sociais, cientes de que estamos muito longe de entender todos os seus sentidos e significados, contextos e

---

<sup>112</sup> Segundo Bakhtin (2011 [1953], p. 304), “os gêneros e estilos íntimos se baseiam na máxima proximidade interior do falante com o destinatário do discurso (no limite, como que na fusão dos dois). O discurso íntimo é impregnado de uma profunda confiança no destinatário, em sua simpatia – na sensibilidade e na boa vontade da sua compreensão responsiva”.

diálogos do cotidiano da vida dos devotos. No próximo capítulo, focaremos no conteúdo e na forma desses textos epistolares, seus temas e o que revelam, como resultado de questões sociais específicas de determinados contextos e de determinados grupos sociais.

## 5 AS CARTAS DOS DEVOTOS DO BOM JESUS DA LAPA: O QUE DIZEM E COMO DIZEM

Os romeiros pedem com os olhos,  
pedem com a boca, pedem com as mãos.  
(ANDRADE, 2013, p. 76-77)

Neste capítulo, analisamos mais detidamente as cartas para o Bom Jesus da Lapa, focando nossas interpretações em seus sentidos e significados, nas estratégias discursivas utilizadas, nos posicionamentos dos autores e nas formas e no conteúdo de seus enunciados. As análises são elaboradas considerando aspectos textuais e discursivos envolvidos nas cartas, bem como a relação de seus temas com a vida social e com os conteúdos que são objeto de pedidos e/ou agradecimentos.

As cartas dos devotos, que ficam à disposição do público em geral, não tratam apenas de expor um milagre que se deseja alcançar ou que já se alcançou; são narrativas sobre ocorrências que fazem parte da vida de autores que criam seus enunciados numa relação dialógica entre fé e escrita. De acordo com Croatto (2010, p. 41-42), o viver humano “oscila constantemente entre o subjetivo e o intersubjetivo ou relacional”. O subjetivo é a dimensão individual (desejos, projetos, realizações ou frustrações) de qualquer pessoa. E cada ser humano constrói seu projeto de vida que procura realizar em sua existência. O intersubjetivo é uma vivência relacional: a) com o mundo (a natureza, a vida e o que a realidade oferece); b) com o outro indivíduo; c) com o grupo humano (todo ser humano está socializado em diferentes níveis: família, comunidade, trabalho, religião, etnia, nação etc.).

Portanto, os aspectos subjetivos e intersubjetivos têm grande influência na experiência religiosa de escrever cartas ao sagrado. Nos enunciados, encontramos significativos testemunhos de vivências neste mundo de carne e osso, em busca de transcender as situações sociais, econômicas, afetivas, entre outras. Mesmo o fiel interpretando o divino como o que sabe de todas as coisas, ainda assim, considera imprescindível essa forma de comunicação por escrito, carregada de uma marca de singularidade em seu próprio processo de produção. Portanto, as cartas, em sua materialidade e em seu conteúdo, têm o potencial de revelar o *ethos* de seu autor.

Convém lembrar a perspectiva dialógica de Bakhtin (2011 [1979], p. 384), segundo a qual “não pode haver discurso separado do falante, de sua situação, de sua relação com o ouvinte e das situações que o vinculam”. Na conjunção explicitada, todos os fatores relacionados aos interlocutores e seus contextos se entrecruzam no âmbito social para a



construção de enunciados orais ou escritos. Nessa perspectiva, o ser expressivo e falante é um ser histórico, posicionado e com um horizonte próprio; só se constitui na interação de duas consciências (a do eu e a do outro) e age responsivamente em relação ao seu outro.

Com relação ao gênero discursivo epistolar considerado em sua materialidade, reconhecemos um caráter múltiplo em sua forma e em seu conteúdo, tendo em vista os diversos elementos imbricados, mobilizando discursos religiosos e também seculares. São produções complexas e produzidas por sujeitos heterogêneos que apresentam as próprias vozes sociais e a de outros. Em suas produções escritas, percebemos um forte vínculo com as atividades das peregrinações votivas e ex-votivas, como veremos ao longo deste capítulo.

Os versos do poema de Carlos Drummond de Andrade, citado em epígrafe nesta seção, vão mais além, ao considerar a linguagem corporal nas ações de devoção: pedir com o corpo inteiro em todos os sentidos (visão, audição, tato, paladar e olfato), de forma a estabelecer elos de participação e interação entre o plano terreno e o sagrado. Segundo Bouvet (2006), a carta é a escrita do corpo, em todos os momentos de sua existência, e não é por acaso que, para localizar suas partes constitutivas, a terminologia faz uso de termos da anatomia: cabeça, corpo e pé da carta. O corpo é o que toma forma no espaço – o “corpo escrito” da carta tem algo de particular que serve para a expansão de significações.

A carta, como um fenômeno sociocultural, possibilita-nos construir, de alguma maneira, imagens que alimentam a nossa própria percepção do devoto e da devoção. Como bem esclarecem Bakhtin e Voloshinov (1976 [1929], p. 14), “o significado e a importância de um enunciado na vida (seja qual for a espécie particular deste enunciado) não coincide com a composição puramente verbal do enunciado. Palavras articuladas estão impregnadas de qualidades presumidas e não enunciadas”. Assim, o que aqui apresentamos é uma imagem que construímos, ou seja, é nossa compreensão dos enunciados dos devotos no contexto já especificado. Por certo, os leitores desta tese irão configurar suas próprias interpretações, fazendo com que os textos epistolares ganhem novas apreciações pela diversidade dos seus sentidos. Nesse cotejamento das ideias, propomos, em vez de um olhar fixado em exatidão, um olhar que permita pensar em ampliação de percepções e possibilidades.

As cartas dos devotos ilustram bem a ideia de letramento no plural – letramentos –, já que, levando em conta o uso da escrita e seus contextos, objetivos e interlocutores, podemos dizer que é um gênero híbrido em sua própria constituição. Encontramos traços do letramento vernacular (BARTON, 2007), pelo fato de os autores retratarem experiências cotidianas da vida, fazerem uso de expressões coloquiais, de assinaturas anônimas, combinarem vários gêneros e por sua pouca repercussão social. Nas cartas também se cruzam elementos

associados às organizações formais, visando a cumprir certos requisitos formais da escrita, por exemplo, ao se apresentar citação de trechos bíblicos e ao se considerar a estrutura do gênero epistolar (data, local, interlocutor, assinatura).

Para a análise dos dados, realizamos uma categorização das cartas votivas e ex-votivas, com base no *corpus* da pesquisa, observando os temas mais recorrentes de apelo nas correspondências dos devotos, como: saúde, vícios ligados à dependência química, trabalho, estudos e relações familiares. Consideramos a impossibilidade de especificar o percentual de ocorrência de cada uma dessas categorias, tendo em vista encontrarmos muita justaposição e hibridização desses temas às vezes em uma única carta, caracterizando as múltiplas intenções dos devotos. Entretanto, é possível identificar que os conteúdos relacionados à saúde sobressaíram entre os demais e que há cartas que apresentam como eixo principal mais de um item das categorias.

Ao observarmos os objetos depositados – de cera, madeira ou barro – que compõem a Sala das Promessas, percebemos que constituem maioria as oferendas em forma de partes do corpo humano, como perna, braço, cabeça, entre outros. Também se destacam os objetos que serviram para auxiliar um tratamento, como muletas e coletes. Esse aspecto visualizado reforça nossa percepção do grande interesse dos devotos pelas questões ligadas à saúde.

Ribeiro (2014) detectou que os pedidos por saúde foram os mais recorrentes em sua pesquisa, e, segundo a autora, muitos autores de cartas ao Pe. Cícero se comportam como se estivessem diante de uma consulta médica, detalhando todos os seus queixumes físicos. Segundo Borges (2015), a partir de sua pesquisa em Trindade (GO), as enfermidades ocupam lugar de destaque nas intenções expressas pelos romeiros; as rezas, orações, promessas e os ex-votos são formas que encontram de agir para alcançar e consolidar as curas de que necessitam para si mesmos ou para seus entes queridos. Rodrigues (2018), em seus estudos sobre os ex-votos pintados (tábuas votivas) em Portugal e no Brasil, nos séculos XVIII e XIX, apresenta em suas análises a forte interligação especialmente aos problemas de saúde da época.

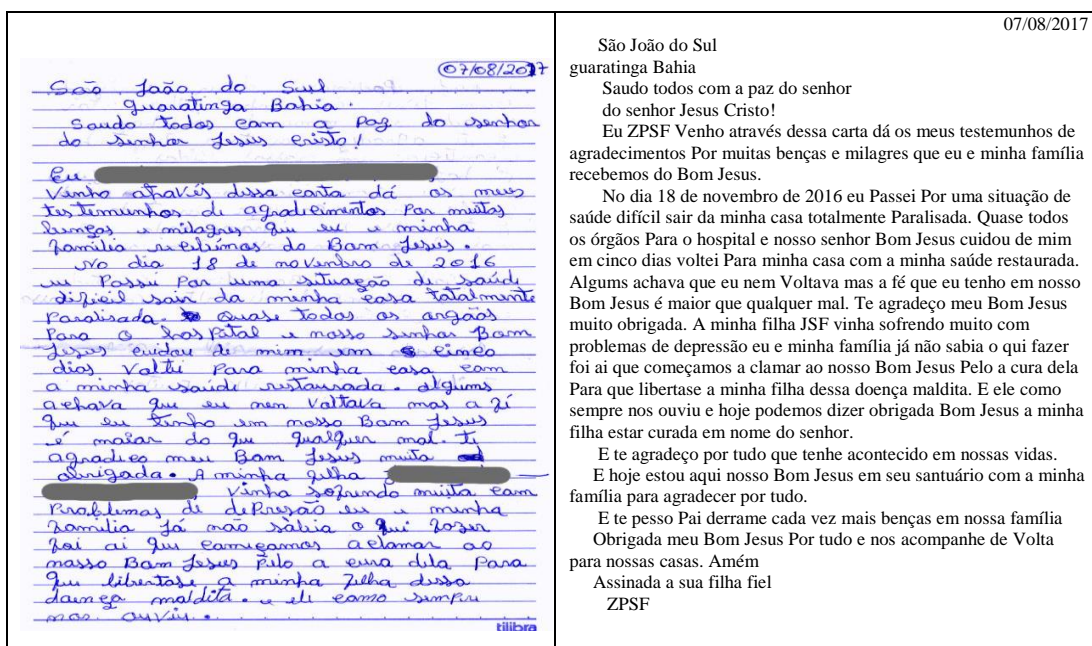
A seguir, apresentamos uma análise mais aprofundada de algumas cartas coletadas durante a pesquisa de campo, considerando suas temáticas: saúde, vícios ligados à dependência química, trabalho, estudos e relações familiares, tendo em vista que para o devoto a mobilização da fé pode cumprir diferentes papéis. Justificamos a escolha das cartas que serão analisadas com maior aprofundamento neste capítulo destacando que elas são representativas do *corpus* investigado e das questões temáticas que levaram à sua classificação.

Exemplificamos com cartas votivas e ex-votivas, de modo que em algumas situações elas serão apresentadas na íntegra, visando mostrar sua disposição gráfica, materialidade e o fluxo do discurso do emissor; em outras, recortamos trechos de cartas com temas parecidos que reforçam as tendências observadas. Reiteramos que, por seu aspecto heterogêneo, é possível perceber numa mesma carta vários conteúdos que se cruzam, e nossa opção de análise pautou-se nas categorias explicitadas acima, levando em consideração os temas e seus aspectos mais destacados, conforme nossa compreensão.

### **5.1 Enfermidade e cura do corpo nos relatos das cartas**

Para ilustrar a relação entre religião e doença, Berger (2017) nos apresenta o fato de que todas as pessoas religiosas rezam para se livrarem de uma doença que se abateu sobre elas ou sobre outras pessoas pelas quais se interessam. Alguns acreditam que sua oração resultará num milagre, por exemplo, um câncer que de repente desaparece depois de um ritual de cura; crença que estaria ligada a enunciados que contêm tipicamente a expressão: “depois de olhar um raio-X, os médicos não podiam acreditar no que estavam vendo” (BERGER, 2017, p. 119). Ainda segundo o autor, talvez a maioria dos crentes não espere que um milagre real ocorra, mas eles rezam para que o poder divino trabalhe utilizando instrumentos mundanos – pelas mãos de um cirurgião ou pela eficácia da medicação. Fazendo isso, eles ao mesmo tempo aplicam à situação tanto definições religiosas quanto definições seculares da realidade.

Nesse aspecto, Berger (2017) caracteriza o crente como capaz de ser tanto religioso quanto secular, pela coexistência desses discursos em suas experiências religiosas. Essa é uma chave importante para a compreensão das cartas dos devotos que a princípio são religiosas, mas carregam hibridismos, podendo caracterizar uma justaposição de discursos que se reportam às realidades diversas da vida do enunciador. Observamos na prática votiva (cartas) que a enfermidade e a cura são processos atribuídos ao sagrado, assim, a devoção se configura com pedidos e/ou agradecimentos envolvendo situações e dificuldades diversas, conforme veremos nas cartas a seguir:

Figura 22 – Carta n. 51 do *corpus* de pesquisa

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A carta de ZPSF apresenta os elementos básicos do gênero: indicação de tempo, lugar, destinatário, apresentação dos fatos e assinatura. Inicia com uma saudação a “todos” e, de forma explícita, revela a ampla possibilidade de acesso a leitores como interlocutores da mensagem – indicativo de que a sua escrita se dirige não só ao Bom Jesus. O objetivo preciso da elaboração do gênero epistolar foi o compromisso de tornar público seus “*testemunhos de agradecimentos*”, como se pode inferir a partir do conteúdo e dos argumentos apresentados pela autora.

No enunciado “*saúdo todos com a paz do senhor do senhor Jesus Cristo*”, percebemos uma voz da instituição repercutindo na carta da devota. Essa é uma forma de saudação peculiar do ritual da missa. Ao marcar tal expressão no texto, fica caracterizada uma incorporação de forma intertextual<sup>113</sup> da expressão que, por certo, a devota ouviu durante as missas, portanto, proveniente de outras experiências religiosas do catolicismo. As cartas analisadas por Kalman (2010) possibilitaram à autora uma percepção de que “ao escrever a pessoa se encontra na interseção de múltiplos contextos, a partir dos quais deve construir um cenário que enquadra as suas decisões sobre o texto” (KALMAN, 2010, p. 126).

<sup>113</sup> A intertextualidade, segundo Fiorin (1994), é o processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado, seja para transformá-lo. A intertextualidade e a interdiscursividade concernem à questão das vozes e, mais ainda, à questão do discurso bivocal. Com efeito, sob um texto ou um discurso ressoa outro texto ou outro discurso; sob a voz de um enunciador, a de outro.

Assim também percebemos a devota buscar elementos do cenário institucional onde a carta foi depositada. A opção, na narrativa, foi por iniciar o agradecimento utilizando a expressão “*Eu ZPSF Venho através dessa carta...*”, identificando a pessoa que assume a autoria (“eu”), bem como o gênero discursivo carta. Contudo, no intuito de apresentar o seu testemunho, recorre à forma típica do gênero declaração (“eu, fulano de tal...”). Nesse aspecto da carta, há confluência de gêneros e domínios discursivos, caracterizando uma hibridização de gêneros ou, nos termos de Marcuschi (2008), uma intergenericidade.

Em seu relato, a devota informa as duas vezes em que recebeu ajuda do Bom Jesus. A primeira vez se deu quando passou por situação difícil de saúde, saiu de casa paralisada e, depois de cinco dias, saiu do hospital com a saúde restaurada. A segunda vez foi a cura da filha, que vinha sofrendo depressão, e, conforme a narrativa, a família, por não saber mais o que fazer, começou a clamar ao Bom Jesus por sua saúde. Em ambas as situações narradas, a autora optou por não pormenorizar os fatos, o que entendemos como forma de preservar a intimidade da família, já que identifica seu lugar de origem e revela os nomes das pessoas.

São expostas as dádivas recebidas, e o testemunho de agradecimento volta-se a quem foi feito o pedido – ao Bom Jesus. Assim, no conteúdo da carta há uma confluência de experiências que, partindo do sagrado, envolve também a experiência profana: o sagrado envolve a comunicação com o divino por meio de orações, súplicas, agradecimentos e a presença no Santuário<sup>114</sup>; por outro lado, converge o propósito de que o divino trabalhe utilizando meios mundanos.

Ao ler a carta, percebemos na experiência de fé da devota que, mesmo estando no Santuário juntamente com sua família, ela levou a carta. Nesse sentido, a correspondência reforça a sua presença e de seu grupo familiar no ambiente religioso, caracterizando o poder da escrita para a divulgação dos acontecimentos narrados no texto epistolar. Ambas as práticas – fazer romaria e escrever ao sagrado – são complementares e funcionam inseridas na devoção. Por fim, após agradecer ao Bom Jesus, ela ainda lhe pede que acompanhe o retorno da família e, ao final, assina, identificando-se como “*a sua filha fiel*”.

A seguir, apresentamos uma carta votiva realçando aspectos sociais de convivência familiar, enfermidade e esperança de cura.

---

<sup>114</sup> Para uma compreensão da força do espaço sagrado para o homem religioso, um exemplo é a passagem bíblica contida no Êxodo, citada por Eliade (1992 [1957], p. 17), quando Jesus pediu a Moisés: “tire as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa”.

**Figura 23** – Carta n. 95 do *corpus* de pesquisa

<p>Senhor Bom Jesus      uma Benção e um abraço Bom Jesus      eu estou escrevendo estas poucas linhas      e Para Pedi o Senhor uma Benção de uma      Cura para Minha esposa [redacted] que      sofreu um A.V.C. e na nossa vida o      Pai que nos Pedimos e o Senhor que tem o      poder de nos ajudar Porque sor tem eu e ela      dentro de Casa ela tem 72 e eu tem 52 e      eu que falo tudo dentro de Casa e eu PESSO      o Senhor uma Benção de uma boa saúde para      Mim e E eu que alho Ela que e a Minha esposa      nos já temos 32 anos de Casado Religioso e      civil e a quem que nos Confiamos e o      Senhor que e o Nosso Pai Verdadeiro e      Caridoso e eu fiquei muito emocionado porque      Não Deu Para nos e ai fazer uma vezita o o      Senhor Mais eu tem fé e esperança que um      dia vai da Certo para eu e Ela ir ai na Casa      Santa eu PESSO o Senhor Para fortalecer a Mente      dela Para nos ConVeça aqui dentro de casa      e eu tem fé e esperança que o Senhor vai      ouvi o Pedido desa Benção aqui fica o Meu      abraço e Benção para o Senhor de [redacted]      e [redacted]      eu espero volta ai varias vezes porque eu      tem fé que o Milagre porde acontecer para      da e eu      Finalizo com o Meu abraço e Beijos para o      Senhor [redacted] e [redacted]</p>	<p>Senhor Bom Jesus      Uma Benção e um abraço Bom Jesus      Eu estou escrevendo estas Poucas linhas      e Para Pedi O Senhor uma Benção de uma      Cura Para Minha espoza R que      Sofreu um a veceer e na nossa vida O      Pai que Nos Pedimos e o Senhor que tem O      Poder de Nos ajudar Porque Sor tem eu e ela      Dentro de Casa ela tem 72 e eu tem 52 e e      Eu que faso tudo dentro de Casa e eu Pesso      O Senhor uma Benção de uma boa saúde para      Mim e E eu que olho Ela que e a Minha espoza      Nos já temos 32 anos de Cazado Religioso e      Sivel e a quem que Nos comfianos e No      Senhor que e o Nosso Pai Verdadeiro e      Caridoso e eu fiquei muito emocionado porque      Não Deu Para Nos e ai fazer uma Vezita ao      Senhor Mais eu tem fé e esperança que um      dia Vai da Certo Para eu e Ela ir ai na Casa      Santa eu PESSO o Senhor Para fortalecer a Mente      Dela Para Nos ConVeça aqui dentro de casa      E eu tem fé e esperança que o Senhor Vai      Ouvi o pedido desa Benção aqui fica o Meu      abraço e Benção para o Senhor de R      e A.      Eu espero volta ai varias vezes porque eu      Tem fé que O Milagre Porde acontecer Para      Ela e eu.      Finalizo com o Meu abraço e Beijos para o      Senhor – A e R</p>
---	---

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A enunciação acima parte de um “eu” que se identifica no corpo da carta, envolvendo outra pessoa em sua narrativa, que é sua esposa. O local e a data não são identificados no texto, entretanto, no verso da folha de caderno que serviu de suporte para a escrita, identificamos os nomes da cidade e do autor. Como enunciador, ele revela fatos sobre si mesmo, como também sobre sua esposa, de nome R. Esta, inserida no discurso, é a motivadora da carta, já que os pedidos apresentados ao Bom Jesus são decorrentes do estado de saúde dela, por ter sofrido um acidente vascular cerebral (AVC).

A carta acima, escrita num tom familiar, apresenta uma linguagem coloquial e espontânea, aproximando-se do diálogo despreocupado com formalidades. O enunciador mais parece “falar” ao interlocutor, o Senhor Bom Jesus, em quem confia piamente. Há algumas escolhas lexicais que indicam um tom mais formal e, ao mesmo tempo, respeitoso ao divino (“Senhor”), enquanto outras são mais informais, como “o Meu abraço e Beijos para o Senhor”, como se fizesse referência a um ser deste mundo terreno.

Algumas intimidades são compartilhadas na carta, como idades de ambos, quantidade de anos de casados, a impossibilidade de viagem ao Santuário – que chama de “Casa Santa” –, o pedido de boa saúde para que possa cuidar da esposa e das tarefas domésticas, o desejo do restabelecimento da saúde da esposa para o diálogo em casa. Fica explícito na narrativa que o pedido diz respeito à recuperação da saúde da esposa; assim, são projetadas pelo autor algumas de suas expectativas, por acreditar no poder da divindade e em sua capacidade de

realizar milagres. Ele promete que, quando o pedido for atendido, irá cumprir o compromisso de visitar o Santuário Bom Jesus várias vezes. Trata-se de uma súplica, uma promessa ao Bom Jesus, como podemos observar ser próprio da comunicação com o sagrado.

[A] promessa é um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado. Se eu, assim, peço uma graça e logo em seguida me sacrifico com a oferta de algo precioso para o santo (ou santa) de minha devoção, a lógica social faz com que ele (ou ela) também se obrigue a resolver meu problema, atendendo cortesmente a minha súplica (DAMMATA, Roberto, 1986, p. 74).

Essa lógica social da promessa indica que o atendimento do pedido pelo santo envolve um esforço do suplicante, uma oferenda (ida ao Santuário, oferta de um objeto), como forma de comunicação e de se mostrar digno da graça divina. O discurso da carta em análise deixa implícito que o sacrifício pela graça será a ida ao Santuário; outro aspecto relevante do pedido é a própria carta, uma forma solene de comunicação entre as duas realidades, a divina e a humana. É também estratégia discursiva do autor se configurar de acordo com os preceitos morais e religiosos do catolicismo, usando argumentos para se situar como merecedor da graça pedida – um exemplo é quando o autor informa, na carta, que é casado no religioso e civil há 32 anos.

Na dimensão de sua produção escrita, há reflexões do devoto sobre a própria escrita: “*eu estou escrevendo estas Poucas linhas*”. Pode ser que, diante da magnitude do pedido – uma cura –, as poucas linhas se tornem um contraste. Ao longo da carta, há termos típicos do discurso religioso e também da vida profana (laica) dos envolvidos na narrativa. No que tange ao estilo e ao registro, segue um critério de hipótese de escrita que tem por base o oral, a exemplo dos termos “*espoza*”, “*a vecer*”, “*sor*”, “*faso*”, “*cazado*”; há situações em que estabelece concordância com o sujeito gramatical (“*nós pedimos*”, “*confiamos*”) e notamos o uso de diferentes variedades linguísticas (“*bença*”, “*eu tem fé*”).

Em relação aos aspectos gráficos, a escrita oscila em termos do uso de caracteres e de seu tamanho e, em termos de fluência no traço, é possível que seu autor tenha passado por processo de aquisição de uma escrita de maneira sistematizada, pela autonomia demonstrada em sua utilização. Podemos supor que não passou por um processo de aprimoramento dos traços ou mesmo por um tempo maior de escolarização; além disso, escrever pode não ser, em suas atuais circunstâncias, uma prática frequente. É preciso destacar, diante do contexto narrado na carta, que escrever ao sagrado torna-se uma significativa forma não só de contato

com a escrita, como também de fomentar redes de sociabilidades, já que, mesmo quando o devoto não vai ao templo sagrado, ele recorre a alguém que leva o seu texto votivo.

Em nosso estudo, percebemos como a devoção molda os discursos e as ações dos promesseiros, e a romaria é a oportunidade de envolver-se no local de entrega da carta e uma forma de encontro com o sagrado na “Casa Santa”. Nesse aspecto, é muito frequente nas cartas uma referência ao ato de estar presente ou não no Santuário. Segundo Eliade (1992 [1957]), para o religioso há duas espécies de tempo e lugar, o profano e o sagrado, sendo que a participação no segundo permite viver periodicamente na presença das fontes do sagrado e participar da santidade. O calendário festivo constitui um retorno periódico às mesmas situações primordiais, que se constituem numa reatualização do mesmo tempo sagrado. Essa reatualização dos acontecimentos míticos constitui a maior esperança do fiel, pois, a cada retorno às fontes do sagrado, encontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino.

Em uma outra carta, da devota de nome MAMN, percebemos na expressividade de seu enunciado o que significa estar no Santuário: “*já cheguei, somos de São Paulo, Campo Limpo, a 15 anos que a gente conta dias e horas para nossa Romaria, sou Romeira de Fé, como é bom estar aqui juntinhos do Bom Jesus...*” (Carta n. 81). A romeira faz parte de um grupo de peregrinos, e a presença no Santuário é algo que se repete e repercute em outras situações de sua vida, isto é, não se restringe apenas ao aspecto religioso, por se cruzar com outros domínios da vida.

Um exemplo visível desse aspecto cultural foi percebido em nossas observações de campo, quando notamos um grupo de pessoas da cidade de Salvador, todos identificados por meio da vestimenta (camiseta amarela) com a seguinte escrita: “*Passeio entre irmãos em Cristo*”. Essa identificação pela cor, como uma marca social pública, possibilitou-nos perceber uma participação em grupo, e a expressão “*passeio*” chamou a nossa atenção por explicitar uma motivação diferenciada para o empreendimento da viagem. Em conversa informal, o Sr. Durval, que fazia parte do grupo, esclareceu: “*foi porque o rapaz que organizou colocou assim*” (Nota de Campo, 14/03/2019). Compreendemos que a peregrinação pode incorporar elementos variados, diferenciações que mostram o aspecto profano e o sagrado do seu acontecimento, não em condições opostas, mas complementares, assim como ocorre nos domínios da vida.

Ainda sobre a carta da devota MAMN, como uma exaltação ao Bom Jesus, seu relato apresenta que foram muitas as graças alcançadas:



*Quero dar meu testemunho das graças alcançadas [...] a maior foi do meu netinho GSN, nasceu com os rins parados e hoje já está na fila do transplante com saúde, é uma criança inteligente e feliz já está com 15 aninhos e logo meu Bom Jesus encaminha um rim para ele. Obrigado Bom Jesus por tudo! (Carta n. 81).*

A devota se mostra movida pelas graças e pela proteção do Bom Jesus e a justificativa mais eminente da ação divina é sobre a saúde do seu neto, para quem “logo meu Bom Jesus encaminha um rim”. De acordo com Hervieu-Léger (2015), a formação de uma identidade religiosa existe quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarada em uma comunidade na qual o sujeito se reconhece. Em outras palavras, a pessoa produz, ela mesma, as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, e a construção narrativa de si mesma é a trama das trajetórias de identificação. Assim, vamos observando as motivações religiosas que movem os fiéis, como na carta de agradecimento a seguir.

**Figura 24** – Carta n. 36 do *corpus* de pesquisa

<p style="text-align: center;"><u>Testemunho</u></p> <p>No ano passado eu passei por um problema de saúde, por isso não pude ir em romaria a Bom Jesus da Lapa Com as demais companheiras. Fiquei com muita vontade, mais não deu, porque eu gostei muito, passei por uma cirurgia com um timor no intestino, fiz o colonoscopia, deu cancé mais na retirada do tumor, não deu nada graças a meu Bom Jesus da Lapa. Estou recuperando, estou fazendo aque me pegei 6 sessois a te Outubro. sou contribuinte na Campanha dos Romeiros, me apigei-me com o Senhor Bom Jesus para mi ajudar, eu estava com muito medo mas confiei i rezei muito para que acontecesse tudo bem, mo dia 24 de Novembro de 20015 hoje estou bem de saúde i feliz com minha família i agradeço ao Bom Jesus de Lapa por tudo, que ele possa proteger a mim i a minha família, para ano eu estou visitando ao Bom Jesus, porque ele é maravilhoso, Comigo i com minha família. Adeus Bom Jesus da Lapa ate pra ano de Deus queze. Amém</p> <p style="text-align: right;">Cachoureira de Iraguara Chapada Diamantina Bahia</p>	<p style="text-align: center;">Testemunho</p> <p>No ano passado eu passei por um problema de saúde, por isso não pude ir em romaria a Bom Jesus da Lapa Com as demais companheiras. Fiquei com muita vontade, mais não deu, porque eu gastei muito, passei por uma sirujia com um tumor no intistino, fiz o colonoscopia, deu cancé mais na retirada do tomor, não deu nada graça a meu Bom Jesus da Lapa. Estou recup erando, estou fazendo aque me pegei 6 sessois a te Outubro. sou contribuinte na Campanha dos Romeiros, me apigei-me com o Senhor Bom Jesus para mi ajudar, eu estava com muito medo mas confiei i rezei muito para que acontecesse tudo bem, mo dia 24 de Novembro de 20015 hoje estou bem de saúde i feliz com minha família i agradeço ao Bom Jesus da Lapa por tudo, que ele passa proteger a mim i a minha família. para ano eu estou visitando ao Bom Jesus, porque ele é maravilhoso, comigo e com minha família. Adeus Bom Jesus da Lapa ate pra ano se Deus queze. Amém</p> <p>AANR Cachoureira de Iraguara Chapada Diamantina Bahia</p>
---	---

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A palavra “Testemunho”, como um título, apresenta-se reforçando o caráter testemunhal que une o privado e o público da carta ex-votiva. A expressão, por certo, dialoga com as orientações da instituição católica, tendo em vista que, no *Informativo do Santuário Bom Jesus da Lapa*, há uma seção denominada *Testemunhos*, espaço onde as cartas são

divulgadas, portanto, ficando implícita uma orientação, por parte do Santuário, para quem escreve ao sagrado. O gênero acima se constitui com as marcas sintáticas de primeira pessoa (em pronomes e verbos), focalizando a experiência da narradora que é a personagem principal – quem apresenta seu testemunho.

A autora demonstra ser assídua às romarias do Bom Jesus, ao justificar sua ausência no Santuário no ano anterior, em 2015, porque passou por problemas de saúde e porque gastou muito. Assim, inicia seu texto construindo várias representações: de sua enfermidade, relacionando-a com sua fé, tratamento médico, história de devoção e situação econômica. Refere-se ao corpo em estado de cura, ao testemunhar que está se recuperando, e, quando envia sua carta ao Santuário, como agradecimento, narra sobre o processo vivenciado.

Pela voz da testemunha, foi narrado um momento crítico da própria vida, evidenciando alguns aspectos do sofrimento, quando buscou a recuperação da saúde por meio das práticas científicas da medicina, a exemplo dos procedimentos médicos como cirurgia e quimioterapia. Também revela que buscou o poder sagrado, apegando-se ao Bom Jesus da Lapa, tendo confiado e rezado muito para que tudo ficasse bem. Assim, percebemos um hibridismo presente, pois são duas modalidades terapêuticas utilizadas como repertórios de recursos.

A carta, na sua materialidade verbal, ao relatar aspectos do comportamento da devota e de sua religiosidade, relacionados a rituais e poderes transcendentais – por exemplo, como venceu o medo pela oração –, expressa o poder do ritual como capaz de aumentar a autoconfiança. Mesmo não havendo referência a milagre ou a cura, fica explícita uma confiança nos prodígios do Bom Jesus, o que indica que estar ligada ao sagrado é estar protegida e que, portanto, o que a devota espera é proteção – sentir-se protegida por forças sagradas.

Na relação com o sagrado, a devota envia a carta e, em sua escrita, compromete-se a comparecer no Santuário no próximo ano. Outro aspecto que marca sua voz como devota é quando anuncia, de modo expressivo: “*sou contribuinte na Campanha dos Romeiros*” – com isso, demonstra que presta uma ajuda financeira periodicamente ao Santuário. A afirmativa é uma forma de autoidentificação e de posicionar-se como fazendo parte do espaço sagrado, uma vez que, para ser contribuinte, é preciso preencher um cadastro e fazer depósito de determinada quantia e, em reconhecimento, o fiel recebe correspondências do Santuário; por certo, o fato de ser contribuinte agrega certo poder.

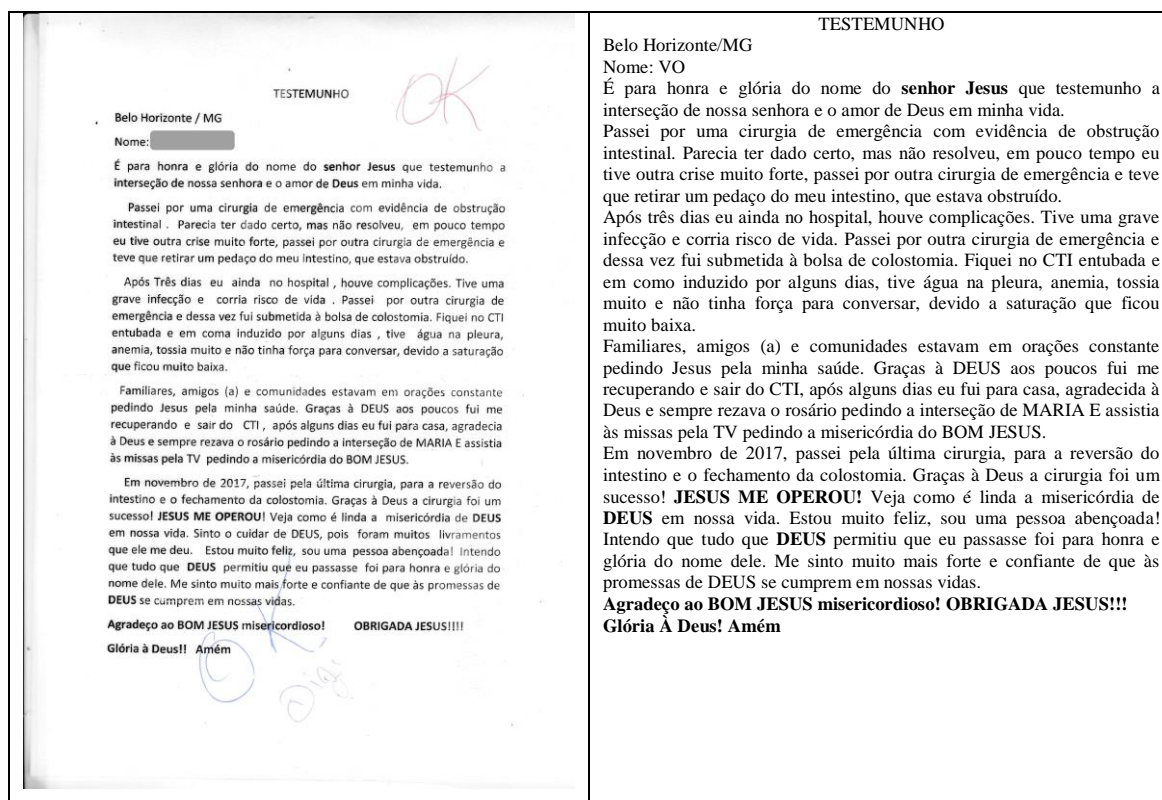
Assim, estamos diante de hibridizações diversas e em diferentes planos: o enunciado escrito apresenta uma prática inserida na comunicação oral e há algumas expressões gráficas que têm como base a oralidade. Essa relação se acentua quando a autora utiliza termos específicos do

campo da medicina para explicar o seu problema de saúde – expressões que, por certo, são pouco usadas em seu dia a dia.

Há indícios de que a carta foi depositada no Santuário por outras mãos, e há um comprometimento implícito no enunciado: “*para ano eu estou visitando ao Bom Jesus, porque ele é maravilhoso*”. No excerto há um efeito metonímico do seu discurso, uma vez que a visita é ao Santuário onde se encontra a imagem do Bom Jesus. O discurso metonímico pode ser compreendido na perspectiva devocional: a parte pelo todo, ou a imagem pelo lugar, por se constituir pela substituição de um termo por outro, por meio de um entendimento de semelhança ou associação entre esses termos (Bom Jesus/Santuário), principalmente uma relação parte-todo.

A carta seguinte também se apresenta com o título “Testemunho”, o qual notamos em diversas correspondências dos devotos, conforme esclarecemos anteriormente, fato que entendemos como uma adesão ao que está sendo institucionalizado pela igreja.

**Figura 25** – Carta n. 44 do *corpus* de pesquisa



Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Em sua materialidade, diferentemente da maioria das correspondências, a carta n. 44 encontra-se digitada e impressa, mas não podemos precisar se as habilidades com o teclado

são da própria autora ou não. Um aspecto da materialidade do texto original é que foi encontrado plastificado, o que entendemos como um cuidado com a aparência do objeto ex-votivo e uma preocupação com a sua conservação e durabilidade, pelo fato de sua exposição no Santuário. Percebemos no impresso a utilização de certos destaques, a exemplo de algumas palavras escritas em letra maiúscula e/ou negritadas, como recursos estratégicos para marcar significados e visibilidades.

Chama a atenção a diferença formal dessa carta em relação às outras apresentadas neste capítulo. A carta revela o domínio de características formais da escrita por um sujeito com maior escolarização, com o uso expressivo da tipografia de forma intencional, para expressar seu júbilo e respeito e colocar em evidência gráfica o êxito: “*JESUS ME OPEROU!*”. No entanto, cabe indagar se o fato de esta ser uma carta de testemunho a ser exposta publicamente não teria determinado sua revisão e um cuidado maior com os aspectos formais.

A autora cita seu nome e a cidade de Belo Horizonte como o lugar de origem da carta, e a única indicação de tempo é quando informa sobre sua última cirurgia, no ano de 2017. Logo no primeiro parágrafo, encontramos o enunciado: “*É para honra e glória do nome do senhor Jesus que testemunho...*”, que compreendemos como uma orientação do catolicismo que a autora procura incorporar, como elemento dos ritos litúrgicos da Igreja. Faz isso pela intertextualidade, apropriando-se de uma oração<sup>115</sup> recitada pelos sacerdotes durante o ritual da missa, conforme a tradição católica, especificamente no momento litúrgico do “ofertório”. Nesse aspecto, utiliza uma expressão que compõe o momento simbólico da consagração do pão e do vinho em corpo e sangue de Jesus, portanto de relevância para a devota na construção do seu testemunho.

Prosseguindo sua escrita epistolar, a devota diz testemunhar a interseção de Nossa Senhora e o amor de Deus em sua vida, com isso, informando aspectos ideológicos próprios sobre o papel de elementos sagrados como ordenadores de sua vida. Como destaca Eliade (1992 [1957], p. 43), “uma necessidade de existir num mundo total e organizado, num cosmos”. O autor considera que os homens procuram viver o sagrado porque, caso contrário, se perderiam na imensidão do caos.

No texto ex-votivo, a testemunhante agradece a interseção dos poderes sagrados citados e narra o processo de tratamento para a recuperação de sua saúde e os procedimentos médicos realizados ao longo do período de convalescença. Desse modo, podemos inferir que

---

<sup>115</sup> “Receba o Senhor por tuas mãos este sacrifício, para glória do Seu nome, para nosso bem e de toda a santa Igreja.”

o agradecimento ao Bom Jesus não se dá isolado da importância dada ao tratamento médico e, além disso, a autora também leva em consideração as orações dos familiares, amigos e comunidades, bem como suas próprias orações, pedidos de interseção a Maria e súplicas por misericórdia do Bom Jesus.

Há, nas reflexões da devota, algumas situações marcantes da vida, como as limitações e os sofrimentos causados por patologias e o tratamento envolvendo aspectos deste mundo material de adoecimentos, que se liga ao outro mundo que, supostamente, se encontra além dele, de santos e anjos disponíveis para ajudar. A carta sintoniza-se com uma experiência religiosa, é uma simbologia perante a situação difícil enfrentada, uma narrativa que também expressa um júbilo frente ao divino; por certo, ao se tornar pública, representa uma forma de gerar poderes e acaba funcionando como difusora da fé.

Ao final, a devota explicita que Deus permitiu que ela passasse por toda a situação e que se sente mais forte e confiante. Seu discurso deixa implícita uma ênfase de que o corpo precisa passar por sacrifício e que suportar as dores do corpo é passar por provas que levam à purificação. É um discurso implícito na formação discursiva fundamentada na fé católica de que Cristo possibilitou a salvação da humanidade, mediante o seu sofrimento pela paixão e morte na cruz. Segundo Azzi (1986), na pregação católica tradicional dá-se grande ênfase ao tema da paixão e compaixão como um estímulo para que as pessoas aprendam, a partir do seu exemplo, a suportar os sofrimentos e dificuldades da vida. A carta a seguir também apresenta um conteúdo relacionado à saúde; nela, o autor conta a sua história em primeira pessoa.

Figura 26 – Carta n. 15 do corpus de pesquisa

AGRADECIMENTO	AGRADECIMENTO
<p>ESTIMÁVEL NOSSA SENHORA, HOJE, 14 DE JULHO DE 2016, RETORNO A ESTE SANTUÁRIO PARA AGRADECER SUA ATENÇÃO AO MEU PEDIDO DE CURA, BEM COMO O PEDIDO AO SEU FILHO PARA QUE INTERCEDESSE NO MEU SOFRIMENTO QUE DUROU MAIS DE TRÊS ANOS, E LOGO APÓS ESTE PERÍODO FUI AGRACIADO COM A RESTAURAÇÃO DO MEU FÊMUR DA PERNA ESQUERDA QUE FORA DILACERADO COM UM PROJÉTIL DE ARMA DE FOGO, DISPARADA POR UM DELINQUENTE ENQUANTO ME ROUBAVA. CONTUDO, APESAR DE SER SUBMETIDO A SEIS INTERVENÇÕES CIRÚRGICAS A MELHORA PARECE DISTANTE, E AO FAZER ESSA MEMORÁVEL SOLICITAÇÃO, A SENHORA ME APRESENTOU AO DOUTOR QUE TEM O MESMO MEU NOME, [REDACTED], QUE COM MUITO CUIDADO E PROFISSIONALISMO, ORIENTADO POR SEU FILHO JESUS E MUNITORADO POR SEU OLHAR MISERICORDIOSO, ME TIROU DE GRANDE PORCENTAGEM DO ALUDIDO PENAR, POR ISSO NESTE DIA TÃO IMPORTANTE PARA MIM, VENHO AGRADECER A SENHORA, AO SEU FILHO JESUS CRISTO, MÉDICO DOS MÉDICOS, E NA OPORTUNIDADE DEIXAR AS MULETAS QUE TANTO ME SERVIRAM E PODERÁ SERVIR PARA OUTRA PESSOA QUE MOMENTANEAMENTE, ATÉ QUE A SENHORA, JUNTAMENTE COM SEU FILHO LHE CURE, POSSA ALIVIAR O PESO DO SOFRIMENTO.</p> <p><b>libra</b> SEM MAIS, RENOVO OS MEUS VOTOS DE FÉ</p> <p>E DESCULPE A REDUNDÂNCIA, MAIS ESTOU MUITO, MUITO, MUITO AGRADECIDO: OBRIGADO, OBRIGADO, OBRIGADO, SEM A SENHORA, E O SEU FILHO, NÃO SOU NADA E COMO DEUS [REDACTED] ESCRIVE CERTO POR LINHAS CERTAS, APESAR DE TODO SOFRIMENTO AINDA CONSEGUI TIRAR DAI A SUPERAÇÃO, E TAMBÉM PASSEI A SER UMA PESSOA MELHOR, MAIS HUMILDE E MAIS HUMANA, UTILIZANDO ESSE TEMPO VAGO PARA ESTUDAR, REITERANDO UM PARÁGRAFO CONSTANTE NA BÍBLIA QUE DIZ QUE QUEM NÃO VEM PELO AMOR, VEM PELA DOR.</p> <p>NOSSA SENHORA, RECEBA ESSAS VELAS QUE É UMA OFERTA QUE FAÇO DE CORAÇÃO, PARA QUE SEJA MAIS E MAIS ILUMINADA NÃO SÓ A SENHORA COMO SEU FILHO, QUE POR SI JÁ TEM LUZ PRÓPRIA.</p>	<p>ESTIMÁVEL NOSSA SENHORA, HOJE, 14 DE JULHO DE 2016, RETORNO A ESTE SANTUÁRIO PARA AGRADECER SUA ATENÇÃO AO MEU PEDIDO DE CURA BEM COMO O PEDIDO AO SEU FILHO PARA QUE INTERCEDESSE NO MEU SOFRIMENTO QUE DUROU MAIS DE TRÊS ANOS, E LOGO APÓS ESTE PERÍODO FUI AGRACIADO COM A RESTAURAÇÃO DO MEU FÊMUR DA PERNA ESQUERDA QUE FORA DILACERADO COM UM PROJÉTIL DE ARMA DE FOGO, DISPARADA POR UM DELINQUENTE ENQUANTO ME ROUBAVA. CONTUDO, APESAR DE SER SUBMETIDO A SEIS INTERVENÇÕES CIRÚRGICAS A MELHORA PARECEU DISTANTE, E AO FAZER ESSA MEMORÁVEL SOLICITAÇÃO, A SENHORA ME APRESENTOU AO DOUTOR QUE TEM O MESMO MEU NOME, AC, QUE COM MUITO CUIDADO E PROFISSIONALISMO, ORIENTADO POR SEU FILHO JESUS E MUNITORADO POR SEU OLHAR MISERICORDIOSO, ME TIROU DE GRANDE PORCENTAGEM DO ALUDIDO PENAR, POR ISSO NESTE DIA TÃO IMPORTANTE PARA MIM, VENHO AGRADECER A SENHORA, AO SEU FILHO JESUS CRISTO, MÉDICO DOS MÉDICOS, E NA OPORTUNIDADE DEIXAR AS MULETAS QUE TANTO ME SERVIRAM E PODERÁ SERVIR PARA OUTRA PESSOA QUE MOMENTANEAMENTE, ATÉ QUE A SENHORA, JUNTAMENTE COM SEU FILHO LHE CURE, POSSA ALIVIAR O PESO DO SOFRIMENTO.</p> <p>SEM MAIS, RENOVO OS MEUS VOTOS DE FÉ E DESCULPE A REDUNDÂNCIA, MAIS ESTOU MUITO, MUITO, MUITO AGRADECIDO: OBRIGADO, OBRIGADO, OBRIGADO, SEM A SENHORA, E SEU FILHO, NÃO SOU NADA E COMO DEUS ESCRIVE CERTO POR LINHAS CERTAS, APESAR DE TODO SOFRIMENTO AINDA CONSEGUI TIRAR DAI A SUPERAÇÃO, E TAMBÉM PASSEI A SER UMA PESSOA MELHOR, MAIS HUMILDE E MAIS HUMANA, UTILIZANDO ESSE TEMPO VAGO PARA ESTUDAR, REITERANDO UM PARÁGRAFO CONSTANTE NA BÍBLIA QUE DIZ QUE QUEM NÃO VEM PELO AMOR, VEM PELA DOR.</p> <p>NOSSA SENHORA, RECEBA ESSAS VELAS, QUE É UMA OFERTA QUE FAÇO DE CORAÇÃO, PARA QUE SEJA MAIS E MAIS ILUMINADA, NÃO SÓ A SENHORA COMO SEU FILHO, QUE POR SI JÁ TEM LUZ PRÓPRIA</p> <p>ACF</p>

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Na parte superior da carta, a palavra “agradecimento” situa o leitor de que se trata de um texto ex-votivo – por esse recurso, foi dispensado o formato convencional, de modo que é feita a saudação a Nossa Senhora, seguida da data 14 de julho de 2016. Optou-se por utilizar letras maiúsculas, uma escrita legível, com preocupação em atender às convenções e regras em relação à grafia, pontuação, concordância e acentuação. O autor é tensionado a usar um estilo mais formal em face de seu interlocutor e dedica-se para se fazer entender. O formato contínuo do texto, sem paragrafação, prejudica o seu aspecto visual, entretanto, apresenta um fluxo contínuo, no qual o autor mostra que tem muito domínio do conteúdo e forma da escrita. Observando a estrutura textual e sua organização, podemos presumir que escrever seja uma prática habitual do seu autor.

Notamos uma maneira de narrar marcada por características subjetivas e emocionais de seu autor, que expõe uma voz individual e também coletiva. Relata a violência sofrida em um assalto, seu sofrimento por mais de três anos, quando foi submetido a seis intervenções cirúrgicas. A carta é para agradecer a Nossa Senhora, por um acontecimento excepcional: por atender ao pedido e interceder junto a Jesus em seu tratamento. A ajuda do céu se deu logo depois do pedido, quando a santa lhe apresentou um médico com o mesmo nome seu, AC.

Assim, de forma intertextual, o devoto fundamenta-se no dogma católico da comunhão dos santos: sua compreensão é a de que Nossa Senhora lhe apresentou um profissional (médico) diferenciado, que, de modo excepcional, foi monitorado pelo olhar misericordioso de Nossa Senhora e orientado por Jesus. Na percepção do autor, fica implícito um discurso de que os poderes do céu agem do mesmo modo que neste mundo físico, em interação com o ser humano, a partir de um pedido, ou invocação. Dessa forma, nem tudo se resolveu por meio da religião, ou seja, o poder do céu por si só não produziu a cura, tendo sido necessário o tratamento médico.

Assim, ressaltando os detalhes do próprio sofrimento e da graça alcançada, o devoto vai nos mostrando suas relações com o sagrado, expressando-se por meio de formas individuais, mas sem se desvincular dos dogmas da Igreja Católica. Refere-se a Jesus como “*o médico dos médicos*” – nesse sentido reporta-se aos milagres de Jesus registrados na Bíblia. Percebemos que essa voz se faz presente também em outras cartas, como um indicativo do impacto das curas milagrosas, desde o princípio da história do cristianismo. É que “ele [o milagre] é o aviso mais visível e o mais acreditado entre os poderes do sobrenatural” (BRANDÃO, 2007, p. 262).

A carta informa sobre outros objetos – suas simbologias específicas – que foram expostos no Santuário para assinalar a gratidão pela cura. Um deles são as muletas que o devoto usou no processo de tratamento, e a sugestão para o destino delas foi a de servirem a outra pessoa, até que seja curada da mesma forma que ele. Assim, a expectativa de cura para outros reforça o sistema de crenças do autor e da instituição. Afinal, Jesus é de todos e um dos seus princípios é ajudar a humanidade. O outro objeto simbólico da fé – o que chama de uma oferta “*de coração*” – são as velas para iluminar os seus benfeitores do mundo invisível. Contudo, há uma inversão, considerando que o poder sagrado “*por si já tem luz própria*”.

Há momentos de intensa emotividade, por exemplo, quando pede desculpas por ser redundante, explicitando que “*sem a Senhora e seu filho não sou nada*” e que, apesar de toda aflição, aproveitou o tempo vago para estudar. Assim, em sua autorreflexão, o fiel narra os

efeitos do sagrado, justifica a experiência de sofrimento como possibilidade de fortalecimento da fé e de realização de mudanças em sua vida terrena.

A partir das cartas apresentadas até aqui, podemos analisar que é no interior das estruturas sociais, em meio aos complexos desafios da vida, que o fiel constrói um contexto especial de fé, colocando por escrito suas necessidades e limitações e como fez para superá-las. Nas cartas, percebemos como esse fiel maneja as relações entre as ordens visíveis (deste mundo) e as ordens invisíveis da realidade; com isso, ressaltamos o poder da escrita como capaz de mobilizar relações. No próximo item, apresentaremos algumas cartas votivas e/ou ex-votivas sobre vícios.

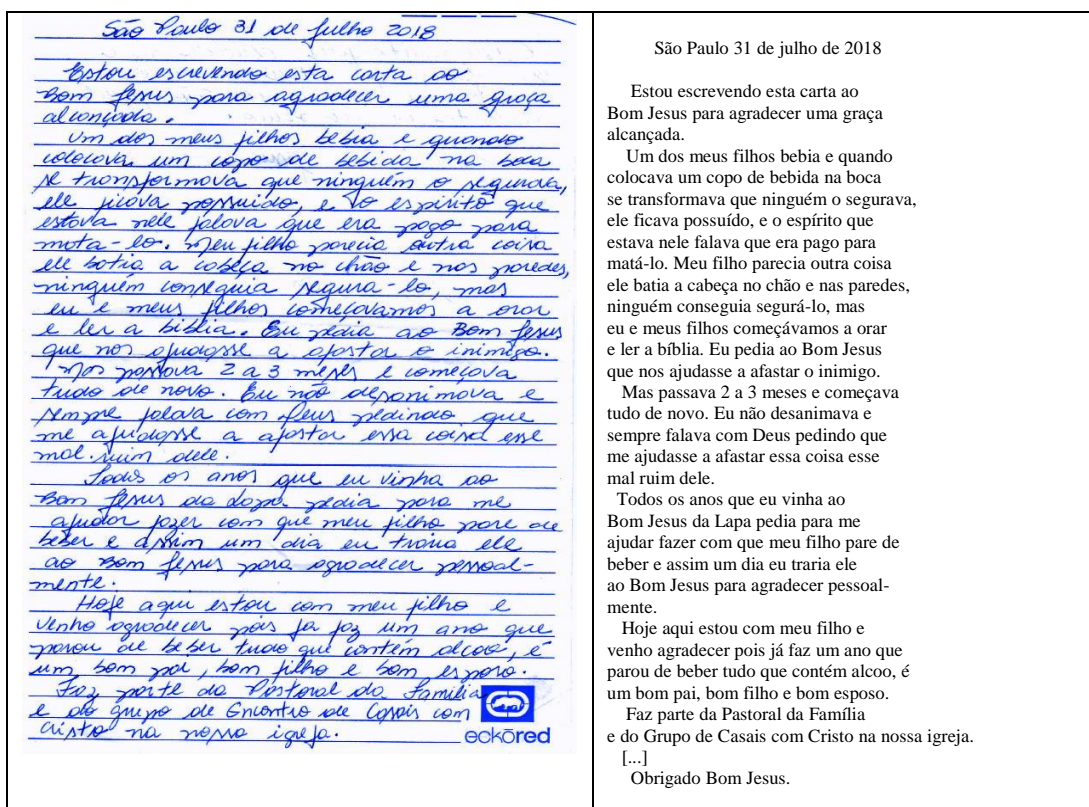
## 5.2 As cartas sobre vícios: cura da dependência química

Há muitas referências aos vícios ligados à dependência química nas cartas dos devotos, e podemos perceber suas consequências na vida não só do dependente, mas de toda a família. Em carta de uma mãe, encontramos sua súplica: *“Bom Jesus livra SCF de drogas e más companhias liberta ele Cure, Salva, Faça ele um menino do bem, tenho certeza que o Senhor vai libertar ele Fazer dele um servo do Senhor”* (Carta n. 25). Nas palavras do Sr. A: *“eu não posso ir mas não esqueço de meu bom jesus e todo os santos que tem dentro da gruta que tira meu filho das drogas e do alco”* (Carta n. 22). A Sra. E roga ao Bom Jesus: *“pela saúde de Gustavo que o senhor tire ele dessas companheragem pois sei que quando essa carta estiver na sala de milagres é dele mudar o comportamento dele aqui”* (Carta n.18). A Sra. SAS escreve: *“estou pedindo o senhor para tira a bebida de meu marido Rubéns e fazer com que ele fica ao lado da família”* (Carta n. 98).

Pelas informações acima, das cartas dos devotos, compreendemos que os autores são pais que pedem por seus filhos e uma esposa que pede pelo marido, ou seja, os pedidos de cura não são dos próprios usuários. O uso de drogas ilícitas, o alcoolismo e o consumo de cigarros constituem problemas de saúde pública que requerem investimento por parte do governo. Nas súplicas, como um recurso, foram citados o Bom Jesus e todos os santos que há dentro da gruta, e a cura do vício é sinônimo de *“libertar”*, *“mudar o comportamento”* e até livrar de *“companheragem”* – eufemismos que podemos supor como modos de contornar a situação em uma carta que será publicada, ou mesmo para se esquivar do peso da realidade. A seguir, apresentamos uma carta ex-votiva, anônima, que narra um envolvimento da família para a cura de um vício.



**Figura 27** – Carta n. 77 do *corpus* de pesquisa



Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

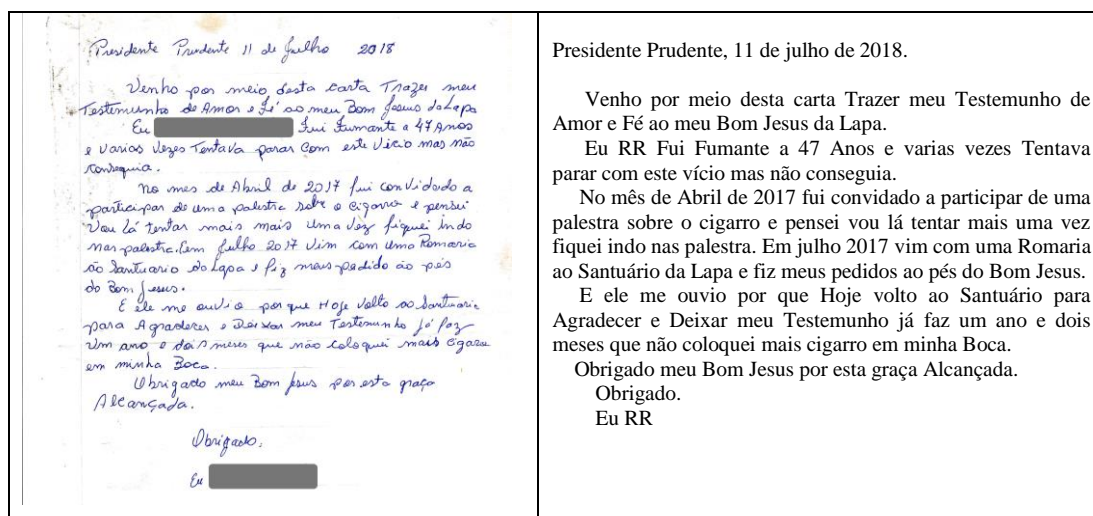
A carta ex-votiva acima é escrita em primeira pessoa, identifica espaço e lugar e tem como interlocutor o Bom Jesus. A estratégia do/a remetente – que pode ser um pai ou uma mãe – foi a de não se identificar e preservar os nomes dos sujeitos da narrativa, fazendo referência aos fatos acontecidos com um dos filhos. A voz narrativa volta-se ao passado para relembrar as transformações no comportamento do filho quando consumia bebida alcoólica; tais reações perturbadoras e geradoras de padecimentos na família foram pormenorizadas por quem escreveu a carta e, segundo a sua compreensão, o filho “ficava possuído”. Com isso, persiste a ideia de que o seu corpo era possuído por um espírito, a alma de alguém que já morreu, portanto, que não pertence ao plano terreno. O sujeito “possuído” tem ligações com um mundo de desarmonias – em contraste com o que se espera do contato com o plano superior.

Com isso, é possível dizer que os seres do outro mundo, mesmo não estando no céu, mesmo não sendo um santo, são poderosos, sendo capazes de promover tanto o bem quanto o mal. Na carta, o entendimento do/a autor/a é que o álcool atraía o convívio com uma alma do outro mundo, ligada ao mal. Para a resolução do problema, os recursos terapêuticos utilizados foram: orações e leitura da Bíblia, bem como o pedido de ajuda ao Bom Jesus para que o filho

parasse de beber, com a promessa de trazê-lo para agradecer pessoalmente. Como apresentado na carta, todas essas ações simbólicas foram eficazes: depois de um ano que o filho deixou a bebida alcoólica, a família vai ao Santuário depositar a carta que narra o êxito, tornando-a, no Santuário, um objeto público. Livre da bebida alcoólica, o sujeito é reconhecido como um bom filho e bom pai, além de fazer parte de movimentos da igreja.

Nesse sentido, a carta constrói um contexto especial, envolvendo os infortúnios de uma família e sua experiência religiosa. Para ir à romaria, sua escrita é necessária, uma vez que a romaria é um movimento que envolve a entrega da carta. Nessa compreensão, as cartas dos devotos recobrem um repertório de situações humanas corriqueiras, mas que se tornam extraordinárias nos contatos com a divindade, e o dispositivo simbólico é determinante em seus enunciados. Assim, elas fornecem uma chave importante para a compreensão das formas pelas quais as visões de mundo podem ser compreendidas em seus contextos. Na próxima carta, é um ex-fumante que narra como conseguiu se curar do vício.

**Figura 28** – Carta n. 12 do *corpus* de pesquisa



Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

O Sr. RR tece uma argumentação para mostrar a graça alcançada; para isso, identifica-se primeiramente como fumante por 47 anos e admite que tentou por várias vezes abandonar o vício. Foi então que participou de uma romaria, na qual fez seu pedido ao Bom Jesus da Lapa e foi ouvido, tornando-se um ex-fumante. Também ocorreu sua participação em palestras “sobre o cigarro”, que, por certo, são atividades educativas de demonstração dos perigos que correm os usuários de tabaco.

Ao testemunhar o período de um ano e dois meses pelo qual deixou de fumar, fica implícito que começou a parar de fumar antes do pedido em romaria, ou seja, quando

começou a frequentar as palestras. Contudo, o que prevalece é a interposição do outro plano que irrompe na realidade do plano terreno. Dessa forma, vamos percebendo, nas diversas experiências religiosas narradas nas cartas, os simbolismos continuamente ressignificados – este mundo e o outro como inseparáveis e regidos por trocas.

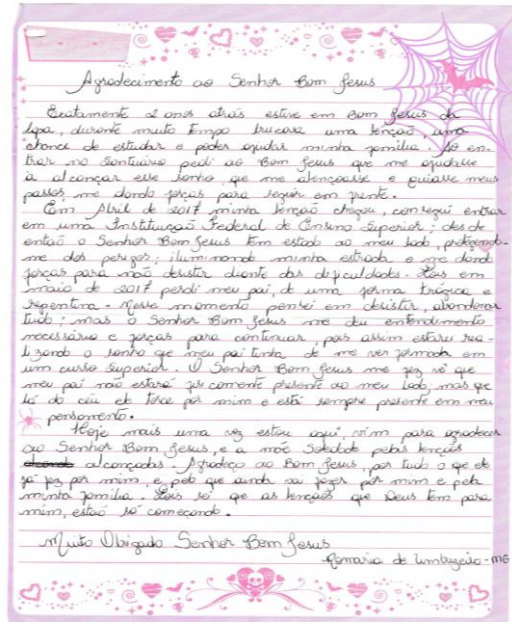
Assim sendo, no processo de construção de sentido, é o contexto da enunciação que nos fornece elementos. De acordo com Bakhtin e Volochinov (1986 [1929-1930], p.132), “só a corrente da comunicação verbal fornece à palavra a luz de sua significação”. Na carta está o testemunho, um enunciado subjetivo com explicações nas quais prevalece uma intervenção do sagrado. Seu conteúdo simbólico de poderes transcendentais fixa-se na materialidade verbal pela narrativa que nos mostra a relação existente entre o enunciado e a realidade do devoto, um processo ativo e responsivo, ou seja, intersubjetivo.

### **5.3 As cartas relacionadas a estudos**

Os pedidos nas cartas se estendem a vários domínios da vida, configurando o Bom Jesus como capaz de solucionar todos os tipos de problemas, como um grande generalista de milagres. Entre os pedidos de uma mãe relacionados à sua filha, encontramos o seguinte enunciado: *“Amostre para ela uma luz e proteção ela precisa Senhor, porque ela faz faculdade, precisa que o senhor ajude ela a realizar porque o senhor pode tudo e nós não podemos nada”*. A carta parece mostrar a condição de uma pessoa de uma geração de pouca escolarização, cuja filha consegue se alçar a outra condição de escolaridade e, assim, a competência financeira ou intelectual para se manter nesse lugar se constitui como algo que pode ser alimentado pelo divino.

O pedido de luz e proteção para a filha é justificado por sua condição especial – ser estudante em uma faculdade. Dessa forma, a rogativa ao Bom Jesus envolve poderes que somente Ele tem, já que *“nós não podemos nada”*. Esse tom de insuficiência das capacidades neste mundo de carne e osso pode ser compreendido a partir de um olhar voltado à nossa realidade circundante, em que se observam as condições difíceis e desafiadoras de acesso e também de permanência de jovens no ensino já assimilado socialmente como “superior”. O texto ex-votivo, a seguir, traz os estudos como tema central, caracterizando entrecruzamentos com a realidade social de sua autora.

**Figura 29** – Carta n. 04 do *corpus* de pesquisa

 <p><i>Agradecimento ao Senhor Bom Jesus</i></p> <p>Exatamente 2 anos atrás estive em Bom Jesus da Lapa, durante muito tempo buscava uma benção, uma chance de estudar e poder ajudar minha família. Ao entrar no Santuário pedi ao Bom Jesus que me ajudasse a alcançar esse sonho, que me abençoasse e guiasse meus passos, me dando forças para seguir em frente.</p> <p>Em abril de 2017 minha benção chegou, consegui entrar em uma Instituição Federal de Ensino Superior; desde então o Senhor Bom Jesus tem estado ao meu lado, protegendo-me dos perigos; iluminando minha estrada e me dando forças para não desistir diante das dificuldades. Pois em maio de 2017 perdi meu pai, de uma forma trágica e repentina. Nesse momento pensei em desistir, abandonar tudo; mas o Senhor Bom Jesus me deu entendimento, necessidades e forças para continuar, pois assim estarei realizando o sonho que meu pai tinha de me ver formada em um curso Superior. O Senhor Bom Jesus me fez vê que meu pai não estará fisicamente presente do meu lado, mas que lá do céu ele torce por mim e está sempre presente em meu pensamento.</p> <p>Hoje mais uma vez estou aqui, vim para agradecer ao Senhor Bom Jesus, e a mãe Soledade pelas benções alcançadas. Agradeço ao Bom Jesus, por tudo o que ele já fez por mim, e pelo que ainda vai fazer por mim e pela minha família. Pois sei que as benções que Deus tem para mim, estão só começando.</p> <p>Muito Obrigada Senhor Bom Jesus Romaria de Umbuzeiro - MG</p>	<p style="text-align: center;">Agradecimento ao Senhor Bom Jesus</p> <p>Exatamente 2 anos atrás estive em Bom Jesus da Lapa, durante muito tempo buscava uma benção, uma chance de estudar e poder ajudar minha família. Ao entrar no Santuário pedi ao Bom Jesus que me ajudasse a alcançar esse sonho, que me abençoasse e guiasse meus passos, me dando forças para seguir em frente.</p> <p>Em abril de 2017 minha benção chegou, consegui entrar em uma Instituição Federal de Ensino Superior; desde então o Senhor Bom Jesus tem estado ao meu lado, protegendo-me dos perigos; iluminando minha estrada e me dando forças para não desistir diante das dificuldades. Pois em maio de 2017 perdi meu pai, de uma forma trágica e repentina. Nesse momento pensei em desistir, abandonar tudo; mas o Senhor Bom Jesus me deu entendimento necessário e forças para continuar, pois assim estarei realizando o sonho que meu pai tinha de me ver formada em um curso Superior. O Senhor Bom Jesus me fez vê que meu pai não estará fisicamente presente do meu lado, mas que lá do céu ele torce por mim e está sempre presente em meu pensamento.</p> <p>Hoje mais uma vez estou aqui, vim para agradecer ao Senhor Bom Jesus, e a mãe Soledade pelas benções alcançadas. Agradeço ao Bom Jesus, por tudo o que ele já fez por mim, e pelo que ainda vai fazer por mim e pela minha família. Pois sei que as benções que Deus tem para mim, estão só começando.</p> <p>Muito Obrigada Senhor Bom Jesus Romaria de Umbuzeiro – MG</p>
--	--

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Com o título “*Agradecimento ao Senhor Bom Jesus*”, a correspondência, de autoria não identificada, apresenta-se com um único traço encontrado – a expressão “*me ver formada*” – como indicador de gênero feminino. No que diz respeito ao assunto, o texto epistolar apresenta um pacto com o sagrado diferenciado em relação às formulações referentes à saúde física – são ressaltados os aspectos socioculturais da vida da autora.

A escrita ex-votiva revela um pouco a história da trajetória da estudante e seu pedido ao Bom Jesus é que a ajude a realizar o “*sonho*” de estudar; portanto, seu posicionamento ideológico é de que ingressar em uma universidade, diante das suas condições, seria um desejo difícil de ser alcançado. Esse discurso reporta-nos ao contexto extraverbal, à questão sócio-histórica do nosso país, onde, para muitos jovens, ter um curso superior é um sonho. Embora a estudante não explicita as dificuldades a que se refere, sabemos que muitos jovens não conseguem realizar esse sonho devido às condições socioeconômicas difíceis e ao ingresso precoce no mercado de trabalho. Ao ser explicitada a motivação para os estudos, “*poder ajudar minha família*”, percebemos um diálogo com discursos alusivos ao papel social da universidade, de preparar os sujeitos para o trabalho e possibilitar ascensão social e sucesso pessoal. Além disso, a devota nos informa sobre sua realidade em família e de que forma pretende ajudar. Sendo assim, na voz da autora, “*ajudar*” marca uma apreciação positiva.

O enunciado, em tom pessoal, em primeira pessoa, orienta-se de modo predominante para o passado. A bênção alcançada foi “*entrar em uma Instituição Federal de Ensino*

*Superior*” como estudante, portanto, a motivação da carta é o agradecimento, já que o pedido foi alcançado. A súplica foi realizada no próprio Santuário Bom Jesus, e a devota considera ter sido atendida depois de dois anos, um período longo de espera, que marca sua confiança nas habilidades do Bom Jesus de realizar milagres.

Podemos inferir, pelas informações apresentadas, que a autora é uma pessoa jovem e que, por certo, suas elaborações pessoais de fé e devoção foram construídas nas relações estabelecidas no próprio ambiente da família, em que as tradições tendem a ser transmitidas de uma geração a outra. Entretanto, essa percepção de uma transmissão religiosa não desconsidera que uma “contínua reelaboração da identidade religiosa coletiva se realize” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 61). Um exemplo são os tipos de pedidos e/ou agradecimentos ao sagrado que vão se ampliando, dadas as novas demandas sociais surgidas a partir de mudanças socioculturais e interesses e aspirações que se manifestam nas situações concretas da vida.

A autora é uma estudante universitária, para quem escrever é uma atividade cotidiana. Na escrita da carta aqui analisada, há uma organização em parágrafos, uma preocupação com a escrita formal e a marcação dos sinais de pontuação. Como podemos perceber, as poucas rasuras características dos textos escritos à mão são prova de que não significaram empecilhos para seu envio, ou seja, se é uma escrita dirigida ao divino, mesmo uma estudante que escreve formalmente deixa pequenos indícios que entendemos como marcas de suas reelaborações. O Bom Jesus é um amigo e próximo; não se trata de uma escrita que precisa ser apresentada ou avaliada por leitores deste plano físico, portanto, pode até ser riscada e rasurada.

No manuscrito epistolar encontramos outras narrativas, quando a autora se reporta ao passado, por exemplo, os obstáculos enfrentados logo que começou a cursar a graduação, a morte do pai de forma trágica e as dificuldades em decorrência disso. Assim, no diálogo com seu interlocutor, o merecimento da graça se legitima tendo em vista as adversidades sofridas e os padecimentos. Nesse sentido, o mérito da graça está implicado na resistência às dificuldades. A fé aparece como uma dependência dos favores do Bom Jesus: “*que ajudasse*”, “*me abençoasse*”, “*guiasse meus passos*”, “*dando forças*”, “*me fez vê.*”.

Assim, a compreensão é de que em cada carta, em sua materialidade, é preciso extrapolar o aspecto linguístico e observar o social, o extralinguístico. As cartas permitem-nos perceber formas distintas de ser letrado; envolvem valores, atitudes, sentimentos e relações sociais (BARTON, 2007). A seguir apresentamos outra carta com o tema de estudo.

**Figura 30** – Carta n. 39 do *corpus* de pesquisa

<p>De: [Redacted]</p> <p>Para: Bom Jesus da Lapa</p> <p>Bom Jesus da Lapa faça que eu passe direto em todas as disciplinas da Área 1 com notas 10, aumente a minha nota global e me forme logo em Engenharia de Produção. Que eu consiga concluir completamente Inglês e aprenda outros idiomas. Que eu encontre um bom estágio para eliminar a disciplina de estágio o mais rápido possível. Que eu consiga finalizar o meu Tcc com nota 10. Que eu consiga construir a minha casa e me mudar para ela logo. Que eu consiga a minha carteira de motorista e compre o meu carro. Mas, acima de tudo que eu tenha inteligência, sabedoria, criatividade, fé e sucesso para dar uma vida saudável e confortável a minha mãe e ser uma reconhecida Diretora Executiva. Obrigada pelos pedidos atendidos e por me ajudar. Por favor continue do meu lado e faça que as portas se abram para mim e as oportunidades me encontrem. Muito obrigada por tudo.</p>	<p>De: GBS</p> <p>Para: Bom Jesus da Lapa</p> <p>Bom Jesus da Lapa faça que eu passe direto em todas as disciplinas da Área 1 com notas 10, aumente a minha nota global e me forme logo em Engenharia de Produção. Que eu consiga concluir completamente Inglês e aprenda outros idiomas. Que eu encontre um bom estágio para eliminar a disciplina de estágio o mais rápido possível. Que eu consiga finalizar o meu TCC com nota 10. Que eu consiga construir a minha casa e me mudar para ela logo. Que eu consiga a minha carteira de motorista e compre o meu carro. Mas acima de tudo que eu tenha inteligência, sabedoria, criatividade, fé e sucesso para dar uma vida saudável e confortável a minha mãe e ser uma reconhecida Diretora Executiva. Obrigada pelos pedidos atendidos e por me ajudar. Por favor continue do meu lado e faça que as portas se abram para mim e as oportunidades me encontrem. Muito obrigada por tudo.</p>
---	---

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A voz individual da autora na carta acima, em primeira pessoa, apresenta uma série de pedidos ao Bom Jesus; situando-se numa condição frágil diante da vida, sua intenção é a de resolver variados problemas. Em primeiro lugar, estão os pedidos que se relacionam com sua vida acadêmica, como estudante do curso de Engenharia de Produção, ligados às dificuldades que a estudante quer solucionar para a conclusão do seu curso com nota máxima. Ela elenca tudo aquilo que considera possível almejar a partir do término do curso, mostrando o caráter ideológico dos seus pedidos, numa perspectiva que considera a escolarização em nível superior e o sucesso que viria da posse de um diploma.

Os pedidos colocados em segundo lugar reportam-se às realizações de ordem econômica, pessoal e profissional. Sob os aspectos de realização pessoal, pede inteligência, sabedoria, criatividade, fé e sucesso; de realização material, pede: casa própria, carteira de motorista e carro. Entendemos que as solicitações dessa segunda ordem, em decorrência das primeiras, ligam-se ao sucesso profissional almejado no futuro, já que, após a conclusão dos estudos, quer “*ser uma reconhecida Diretora Executiva*”. Ao inserir sua mãe no discurso – a quem diz querer dar uma vida mais saudável e confortável –, manifesta um objetivo das suas rogativas.

É possível notar no texto votivo que a autora, de forma intertextual, dialoga com um texto bastante conhecido, que é a “Oração de São Francisco de Assis”, que assim se inicia: “Senhor, fazei-me instrumento de vossa paz, onde houver ódio, que eu leve o amor, onde houver ofensa, que eu leve o perdão, onde houver discórdia, que eu leve união, onde houver dúvida, que eu leve a fé.” Trata-se de um texto ecumênico cujo conteúdo sintetiza os

sentimentos e valores mais nobres que o ser humano deve preservar. O texto parafrástico da devota faz uma alusão à Oração e insere novos significados, a exemplo das construções “*faça que eu...*” ou “*que eu...*”, as quais foram usadas repetidas vezes no enunciado, junto aos verbos “conseguir” e “ter” – é a voz da locutora dirigida ao seu interlocutor em suas rogativas.

Essa relação dialógica cria um efeito de sentido contrastante. Os pedidos inseridos na Oração incluem um “eu” em processo e melhoramento de atitudes, de elevação espiritual e desenvolvimento de virtudes. No texto epistolar em análise, as súplicas são voltadas sobretudo para aspectos profanos e materiais da vida da devota. Outro aspecto é o uso de verbos no imperativo, forma que imprime um tom de ordem e marca um modo impetuoso de dirigir-se ao sagrado. Assim, para a autora da carta, o repertório de orações parece ser uma estrutura ou uma fórmula textual para dar forma ao conteúdo que tem intenções profanas e sagradas ao mesmo tempo.

O estilo da carta votiva caracteriza-se por uma pretensão de triunfo e de plenitude na vida, aspectos conquistados simplesmente por meio do poder sagrado, sem precisar empreender nenhum esforço pessoal. Em termos gerais, em seu uso social da escrita, a autora mobiliza recursos do âmbito religioso para resolver diversas aspirações, abrangendo outros domínios da vida, como estudos, trabalho e vivência familiar. Assim, é possível notar uma visão do sagrado – ou seja, da dimensão superior da realidade humana – como estando essencialmente voltado para o atendimento de problemas emergentes deste plano físico, orientado pelo desejo de realização unicamente pessoal e de resolução de problemas cotidianos.

#### **5.4 As cartas relacionadas ao âmbito da família**

Nas cartas dos devotos, de modo geral, a família tem lugar de destaque e está sempre envolvida nos simbolismos religiosos, havendo, inclusive, familiares que participam do ritual de escrita da carta, como também de sua entrega no Santuário. A família vista como grupo é uma espécie de rede que abriga as práticas religiosas e os pedidos ao sagrado. Embora focalizando neste item as cartas votivas e ex-votivas relacionadas ao âmbito da família, há um cruzamento com outros domínios da vida, abrangendo uma profusão de situações, como convivência interpessoal, filhos, aquisição da casa própria, adoecimento, morte, entre outros, conforme veremos nas cartas a seguir.

Figura 31 – Carta n. 38 do corpus de pesquisa

<p style="text-align: center;">OK</p> <p>NANUQUE-MG. 20 JULHO 2017</p> <p style="text-align: center;">Sr. Bom JESUS</p> <p>MAIS UMA VEZ ESTOU AQUI NA MINHA CASA JUNTO COM MINHA ESPOSA PARA PREPARARMOS A VIAGEM A BOM JESUS DA LAPA, SENHOR QUERO AGRADECER PELA MINHA VIDA PELA MINHA SAÚDE PELA MINHA CASA PELA MEU TRABALHO PELA MINHA FAMÍLIA ESPOSA FILHOS NETOS QUERO AGRADECER POR O SENHOR DE MIM DAR ESTE PRIVILEGIO DE TODO ANO VIM A BOM JESUS DA LAPA PARA AGRADECER em MINHA 2ª VEZ QUE VIM A BOM JESUS ESTAVA em uma SITUAÇÃO MUITO DIFÍCIL DA MINHA VIDA POIS SEPAREI DA MINHA FAMÍLIA, PERDI TRABALHO MIM ENVOLVI em PROSTITUIÇÃO DROGAS e TUDO MAIS, MAIS O SENHOR BOM JESUS MIM CUROU DE TUDO HOJE GRACAS A DEUS, VIVO MUITO BEM COM MINHA 2ª ESPOSA e NÃO PROSTITUO MAIS e NEM USO DROGAS, SOU UMA PESSOA MUITO FELIZ OBRIGADO SENHOR BOM JESUS ATÉ O PROXIMO ANO Se DEUS NOS PERMITI</p> <p style="text-align: center;">Grato</p>	<p>NANUQUE – MG, 20 DE JULHO 2017</p> <p style="text-align: center;">SR. BOM JESUS</p> <p>MAIS UMA VEZ ESTOU AQUI NA MINHA CASA JUNTO COM MINHA ESPOSA PARA PREPARARMOS A VIAGEM A BOM JESUS DA LAPA. SENHOR QUERO AGRADECER PELA MINHA VIDA PELA MINHA SAÚDE PELA MINHA CASA PELO MEU TRABALHO PELA MINHA FAMÍLIA ESPOSA FILHOS NETOS QUERO AGRADECER POR O SENHOR DE MIM DAR ESTE PRIVILEGIO DE TODO ANO VIM A BOM JESUS DA LAPA PARA AGRADECER EM MINHA 2ª VEZ QUE VIM A BOM JESUS ESTAVA EM UMA SITUAÇÃO DIFÍCIL DA MINHA VIDA POIS SEPAREI DA MINHA FAMÍLIA, PERDI TRABALHO MIM ENVOLVI EM PROSTITUIÇÃO DROGAS E TUDO MAIS, MAIS O SENHOR BOM JESUS MIM CUROU DE TUDO HOJE GRACAS A DEUS, VIVO MUITO BEM COM MINHA 2ª ESPOSA e NÃO PROSTITUO MAIS e NEM USO DROGAS SOU UMA PESSOA MUITO FELIZ OBRIGADO SENHOR Bom JESUS Até o Proximo ANO Se DEUS NOS PERMITI</p> <p style="text-align: center;">Grato. CBV</p>
---	--

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A correspondência acima narra a situação extraverbal da escrita da carta: o autor em sua casa, junto com a família, preparando a viagem para Bom Jesus da Lapa. No nosso exemplo, a narrativa em primeira pessoa do singular demonstra que a escrita da carta faz parte dos preparativos da romaria, sendo dedicado um tempo especial para escrevê-la. Para o devoto, é um privilégio estar no Santuário todos os anos para agradecer, de modo que a romaria e a entrega da carta, por suas próprias mãos, constituem um ritual que faz parte da sua religiosidade católica.

Para uma compreensão desse sentimento religioso, recorremos ao simbolismo do “Centro do Mundo”, explicitado por Eliade (1992 [1957]), em relação ao espaço que se tornou sagrado. Com efeito, onde há um Centro, há comunicação entre os diferentes níveis de realidade, e é por essa razão que o homem religioso deseja viver sempre o mais próximo possível do Centro do Mundo. Segundo Fernandes (1982, p. 9), “as romarias, portanto, qualificam os espaços, atribuindo-lhes um centro, onde fica o Santo, e uma periferia, onde vivem as pessoas que lhe rendem louvor”. Assim, elas representam de forma bem clara o tema da diferença entre o sagrado e o profano.



No enunciado, o autor faz uma projeção de si em outro contexto: no Santuário, isto é, como estando lá presente. Essa situação hipotética abre claramente uma circunstância de dualidade em que ficção e realidade se instalam. Um deslocamento virtual que, em sua escrita real, faz com que o autor chegue a antecipar a despedida: “*ate o proximo ano se Deus nos permitir*”, sem mesmo ter chegado ao Santuário.

Para melhor explicar essa dinâmica, esclarecemos que, no momento da sua escrita, o interlocutor é “colocado em presença” – nas palavras de Bouvet (2006, p. 12), “a carta é um diálogo fictício com os ausentes”. Essa relação instala na escrita epistolar a polaridade ficção/realidade, isto é, escreve-se a um destinatário real ausente como se ele estivesse presente. No momento da escrita das cartas votivas e ex-votivas, é possível que o autor crie uma condição fictícia de se fazer presente, como se estivesse escrevendo e entregando a carta no espaço sagrado. Por certo, esse aspecto da escrita votiva é recorrente, uma vez que as cartas ao Bom Jesus da Lapa geralmente não são escritas no momento da entrega, mas é como se fossem, pois muitas vezes seus enunciados transmitem essa ideia.

No exemplo acima, em sua escrita epistolar, são expostas diversas experiências do autor, confidências e comentários a respeito da vida, do seu passado e as mudanças que permearam suas vivências. Reportando à sua viagem anterior a Bom Jesus da Lapa, refere-se à sua situação difícil: a separação conjugal e o desemprego, e narra também que se envolveu em prostituição, drogas “*e tudo mais*”, isto é, há outros aspectos da intimidade que preferiu não citar. Dialogando com situações do passado, narra um acontecimento extraordinário que mudou toda a sua situação: “*Jesus mim curou de tudo*”, com isso, diz que vive muito bem com a sua segunda esposa.

Fica implícita no discurso a cura dos pecados que cometeu, conforme expressa: “*não prostituo mais e nem uso drogas*”. Vale ressaltar que, entre os dogmas da Igreja Católica, o pecado tem um significado expressivo, e o devoto dialoga com essa orientação do catolicismo: “o pecado ergue-se contra o amor de Deus por nós e desvia dele os nossos corações” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, § 1850). Assim, a carta traz um sentido em que o autor repercute realidades sociais e orientações da instituição católica. Esse sujeito que é religioso é também social – nessa lógica, a vida precisa ser vivida em conformidade com os preceitos da fé, um imbricamento pelo qual se vinculam os comportamentos sociais em outros espaços ao seu exercício de fé.

O marcador temporal da mudança em sua vida está definido como após a segunda vez que foi ao Santuário; por conseguinte, voltar a esse lugar sagrado periodicamente tornou-se um compromisso de agradecimento, de lealdade e busca de proteção. Por isso, o ideal é que

ele próprio entregue sua carta, evidenciando também o valor atribuído ao Santuário como lugar sagrado: é um encontro de corpo inteiro, em todos os sentidos.

No repertório de situações relacionadas às relações familiares, encontramos pedidos de mulheres que querem ser mãe, como também agradecimentos pela realização do seu desejo da maternidade. Entre os registros escritos, encontramos, no verso de uma foto de uma mãe com uma criancinha no colo, o seguinte escrito: “*Em 2017 eu vim a Bom Jesus da Lapa pedir a Ele e a Nossa Senhora da Soledade que me concedesse a graça de ter mais um bebê, graças a sua interseção minha benção chegou no dia 04/08/2018. Há mais de 5 anos espero esse milagre*”. O fragmento de carta votiva a seguir, em sua expressividade, mostra-nos a persistência e a confiança da devota em seu desejo de maternidade:

[...] SEI QUE TUDO ACONTECE NO SEU TEMPO E NÃO NO MEU MAS MESMO ASSIM VOU TE PERDIR O MEU MILAGRE MEU BEBE, SEI TAMBÉM QUE O SENHOR JÁ ME DEU MEUS FILHOS DE CORAÇÃO EU AMO MAS NÃO É MEU E O SENHOR SABE DISSO EU DESDE DE ONTEM PENSEI UM NOME PARA O MEU MILAGRE CLARO SE FOR MULHER E SE FOR DUAS CHAMARA 1ª DE LUNA MARIA SOUSA ANJOS DOS SANTOS E A 2ª DE ARUNA MARIA SOUSA ANJOS DOS SANTOS, NÃO SÃO BONITOS? MARIA POR CAUSA DE NOSSA SENHORA, POREM SE FOR BELOS MENINOS EU AINDA PENSAREI NO NOME DESLES HÁ JESUS E OUTRA COISA ANTES DE QUALQUER COISA QUANDO O SENHOR ME ENVIAR O OU OS MEUS MILAGRES QUE SEJAM FIEL A TI E A NOSSA SENHORA HOMEM OU MULHER DE BEM E O QUE NOS PRECISAMOS SEI QUE SOU DOIDA MAS PROMETO AO SENHOR QUE VOU AMAR MUITO ELES COMO AMO OS MEU DE CORAÇÃO [...] SE O SENHOR ME PERMITIR AINDA NESSE ANO CONCEBER MEU BEBEZINHO PROVAVELMENTE O ANO QUE VEM JÁ GANHEI E IREI PRA LAPA COM MEU BEBÊ NO COLO OU NA BARRIGA E PROMETO ME VESTIR DE COMO NOSSA SENHORA DE TUNICA BRANCA E VEU AZUL E DEIXAREI NOS PÉ DA IMAGEM DO BOM JESUS. ESSA É A MINHA PROMESSA COM O SENHOR [...] (Carta n. 48).

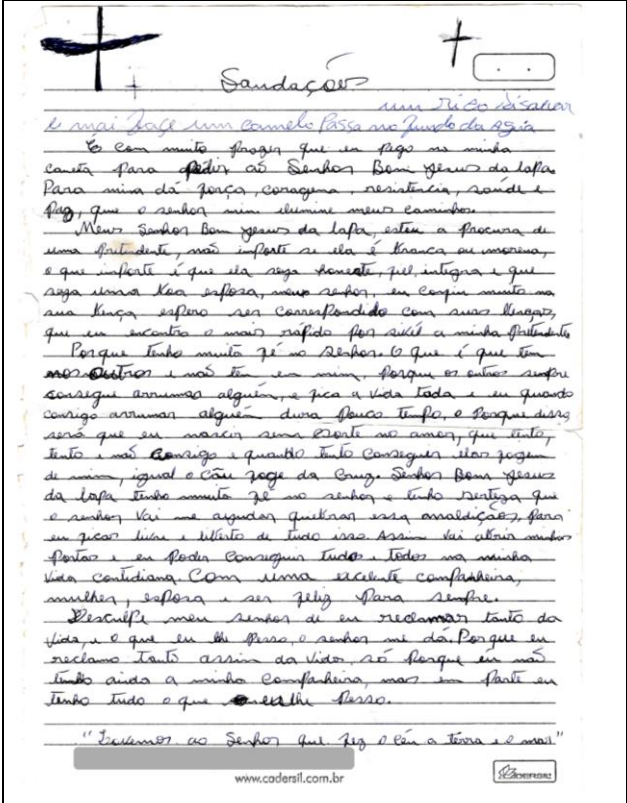
O fragmento exposto é de carta anônima, conforme a original que nos foi apresentada – digitada com letras maiúsculas e impressa em uma folha de papel. Não foram encontradas informações como tempo e lugar de origem, e o interlocutor da mensagem fica explícito no título dado pela autora – “*Para meu Deus*” – reconhecido como detentor de poderes extraordinários, além de conhecedor absoluto de todas as coisas. No corpo da carta também há referência a Jesus e Nossa Senhora.

Em seu enunciado, a devota expressa saber que “*tudo acontece no seu tempo e não no meu*”, com isso, denotando a sua ideologia de que é o poder divino que organiza o mundo; dessa forma, o ato de pedir é uma tentativa de modificar essa ordem. Pede um milagre: um

bebê, ou quem sabe dois, o que chama de “o meu milagre”, ou “os meus milagres”. Ela diz que já tem “filhos do coração”, mas quer um biológico, o que significa chamar de “meu”; pede ainda que esses filhos biológicos sejam fieis ao Senhor e a Nossa Senhora.

A correspondência, como um apelo, busca resolver um problema de difícil solução. Sobressaindo no enunciado a sua tentativa de convencer a divindade, recorre a determinadas estratégias: compromete-se a dar o nome de Maria às meninas, promete “*amar muito eles*” e, se conceber o bebê, irá comparecer ao Santuário vestida de túnica branca e véu azul, deixando essa vestimenta nos pés do Bom Jesus. Desse modo, compreendemos que a carta particulariza a necessidade da devota e seu modo de se relacionar com o sagrado. Na próxima carta, o seu autor pede uma companheira, conforme as expectativas explicitadas.

Figura 32 – Carta n. 85 do *corpus* de pesquisa

 <p>Saudações</p> <p>Meu Senhor Bom Jesus da Lapa, estou a procura de uma pretendente, não importe se ela é branca ou morena, o que importe é que ela seja honesta, fiel, íntegra e que seja uma boa esposa, meu senhor, eu confio muito na sua benção espero ser correspondido com suas benças, que eu encontro o mais rápido por sível a minha pretendente. Porque tenho muita fé no senhor. O que é que tem nos outros e não tem em mim. Porque os outros sempre consegue arrumar alguém e fica a vida toda e eu quando consigo arrumar alguém dura pouco tempo, o porque disso, será que eu nascir sem sorte no amor, que tento, tento e não consigo e quando tento conseguir elas fogem de mim, igual o cão foge da cruz. Senhor Bom Jesus da Lapa tenho muita fé no senhor e tenho certeza que o senhor vai me ajudar quebrar essa maldições para eu ficar livre e liberto de tudo isso. Assim vai abrir minhas portas e eu poder conseguir tudo e todos na minha vida cotidiana. Com uma excelente companheira, mulher, esposa e ser feliz para sempre.</p> <p>Desculpe meu senhor de eu reclamar tanto da vida, e o que eu lhe peço, e senhor me dá. Porque eu reclamo tanto assim da vida, só porque eu não tenho ainda a minha companheira, mas eu farto eu tenho tudo o que eu preciso.</p> <p>"Invocamos ao Senhor que fez o céu a terra e o mar"</p> <p>www.cadernil.com.br</p>	<p>Saudações</p> <p>um rico si salvar É mais faça um camelo Passa no fundo da aguia É com muito prazer que eu pego na minha caneta para pedir ao Senhor Bom Jesus da lapa. Para mim dá força, coragem, resistência, saúde e paz, que o senhor mim ilumine meus caminhos.</p> <p>Meu senhor Bom Jesus da lapa, estou a procura de uma pretendente, não importe se ela é branca ou morena, o que importe é que ela seja honesta, fiel, íntegra e que seja uma boa esposa, meu senhor, eu confio muito na sua bença espero ser correspondido com suas benças, que eu encontro o mais rápido por sível a minha pretendente.</p> <p>Porque tenho muita fé no senhor. O que é que tem nos outros e não tem em mim. Porque os outros sempre consegue arrumar alguém e fica a vida toda e eu quando consigo arrumar alguém dura pouco tempo, o porque disso, será que eu nascir sem sorte no amor, que tento, tento e não consigo e quando tento conseguir elas fogem de mim, igual o cão foge da cruz. Senhor Bom Jesus da lapa tenho muita fé no senhor e tenho certeza que o senhor vai me ajudar quebrar essa maldições para eu ficar livre e liberto de tudo isso. Assim vai abrir minhas portas e eu poder conseguir tudo. Todos na minha vida cotidiana. Com uma excelente companheira, mulher, esposa e ser feliz para sempre.</p> <p>Desculpe meu senhor de eu reclamar tanto da vida, e o que eu lhe peço, o senhor me dá. Porque eu reclamo tanto assim da vida, só porque eu não tenho ainda a minha companheira, mas em parte eu tenho tudo o que eu lhe peço.</p> <p>"Lovemos ao senhor que fez o céu a terra e o mar".</p> <p>VDC</p>
--	--

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Na carta acima, ao iniciar, o fiel se reporta ao ato prévio de sua escrita: “[é] com muito prazer que eu pego na minha caneta”. Com isso, parece atender a uma necessidade que sente de contextualizar como se dá o processo da escrita. Também nos instiga a pensar sobre seu comportamento privado e a supor a cena ocorrendo em um tempo e espaço planejados. A caneta, como um artefato simbólico da escrita, é citada como um objeto “seu”, que ele

“pegou” – condições que nos levam a concluir que o manuscrito foi produzido pelas próprias mãos do autor. Uma importante consideração em relação ao envolvimento do corpo com a escrita é exposta, quando o autor explicita seu sentimento ao pegar (manusear) o objeto da escrita como sendo de “*muito prazer*”.

Segundo Bouvet (2006), a carta manuscrita instala de certa forma uma relação corporal, atuando sobre quem a escreve pelo mesmo gesto físico de escrevê-la, de traçar o papel com a caneta. O contato tangível com a escrita deixa sua inscrição na página; pela mão, o corpo passa de certa forma direto para a escrita, com um tom, um caráter, um *ethos*.

Assim, a voz que se faz presente mostra-nos o contexto de um fiel que se define como “*sem sorte no amor*”, e a súplica ao Bom Jesus da Lapa é para que o ajude a conseguir uma pretendente. No próprio pedido estão previamente identificadas algumas características de como deve ser a pessoa que pretende: que seja branca ou morena, seja honesta, fiel, íntegra e que seja uma boa esposa. Embora não informe tempo nem espaço em sua narrativa, pede que a situação seja resolvida da forma mais rápida possível. Observando o *corpus* da nossa pesquisa, vale ressaltar que a carta em análise é incomum entre as demais, pelo tipo de pedido, caracterizado por um sentimento de marginalidade, mais fácil de encontrarmos na literatura, tendo em vista que essas circunstâncias da vida nem sempre são confessadas publicamente, devido ao fato de a pessoa sentir-se envergonhada de si mesma.

No enunciado, é possível perceber um tom melancólico e um estado de desolação de seu enunciatador; embora não usando a expressão “solidão”, ele deixa implícito que seu estado solitário é o foco pelo qual centra o pedido. É possível que a situação narrada envolva sua saúde emocional, entretanto, fica expressa na carta como uma maldição, que só o Bom Jesus pode “*quebrar*”, abrindo “*minhas portas*” para que fique “*livre e liberto*”. A bênção que deseja receber do Bom Jesus é uma excelente companheira, mulher e esposa, como condições para ser feliz para sempre.

Ao comparar sua falta de sorte com o que acontece com outras pessoas, constata que somente ele não consegue um relacionamento duradouro. Em sua comparação, diz que as mulheres fogem dele “*igual o cãu [diabo] foge da cruz*”, recorrendo a essa expressão popular que tem uma simbologia expressiva em comparação às duas forças: o bem e o mal. A cruz representa Jesus Cristo, a narrativa bíblica de derrota do mal morrendo na cruz e a salvação da humanidade.

Em analogias às cartas analisadas por Kalman (2010), nestas prevaleceram os pedidos de mulheres a Santo Antônio, conhecido popularmente como o santo casamenteiro, sendo que o espaço que abriga as cartas a Santo Antônio é um restaurante (localizado no México). Esses

aspectos contextuais influenciaram o envolvimento social das autoras e, com isso, na confecção dos textos, os tons variam do sério ao humorístico, do solene ao engraçado, mas as cartas e seus temas estão em sintonia com a mesma função. Nos textos epistolares dos devotos, objeto desta pesquisa, o tema do casamento está retratado, como se pode observar na carta em análise, entretanto, o espaço que abriga as cartas é o Santuário Bom Jesus, sendo possível observar um estilo comedido e sóbrio, mas muito suplicante.

Na carta, foi estabelecida uma diversidade de relações heterogêneas da religiosidade do autor, de sua vivência pessoal e social. Como signo não verbal e com muita simbologia, verificamos duas cruces desenhadas na parte superior. Compreendemos que esse recurso multimodal utilizado pelo autor vem trazer uma complementaridade ao texto, sendo a cruz representação simbólica dos próprios desafios e dificuldades ou uma confiança de que sua *“sorte no amor”* chegará por intermédio do Bom Jesus. Seriam essas cruces a representação de um casal que carregaria junto as suas cruces?

No início do texto encontra-se o seguinte enunciado: *“É mais fácil um camelo Passa no fundo da aguia um rico si salvar”*, uma citação bíblica, inserida como uma epígrafe. Percebemos que foi adicionada depois de concluída a carta, porque sua escrita despreza a orientação espacial adequada e o enunciado tem sequência na linha acima, e não abaixo. Ao final, antes da assinatura, há outra citação bíblica entre aspas: *“Lovemos ao senhor que fez o céu a terra e o mar”*. Ambas as citações – que têm a função de abrir e fechar a correspondência, como uma espécie de fórmula da carta religiosa – são vozes que o autor reproduziu de excertos da Bíblia, e tais inserções são também recursos que imprimem um sentido mais religioso ao texto, considerando seu interlocutor e o pedido. A carta a seguir traz uma mensagem envolvendo a família e a morte de um ente querido.

**Figura 33** – Carta n. 96 do *corpus* de pesquisa

<p>Hoje com o coração em pedaços, venho primeiramente pedir forças, fé, esperança. A dor que sinto com a falta da minha filhinha, só vocês entendem. Não sei o motivo de ela ter partido tão cedo para o colo de Deus. Agradeço por ter me dado a graça de ser mãe, mesmo a minha pequena não estando aqui comigo, eu já sou mãe, e mãe de um lindo anjo chamado LH.</p> <p>Mas ainda sonho em ser mãe pela segunda vez, em poder carregar no colo, dar banho, dar de mamar, ver os primeiros passos, as primeiras palavras, as conquistas que terá quando crescer.</p> <p>Fuiz por amor nesta carta, peço a graça de poder ser mãe pela segunda vez, mas peço que agora permitais que eu possa conviver com meu filho, ou minha filha, que eu possa ver crescer ao meu lado e ao lado do meu esposo.</p> <p>Com o coração doendo, machucado, mas também com muita esperança, peço ó Meu Bom Jesus da Lapa, e minha amada mãezinha, Nossa Senhora da Soledade, peço a graça de conseguir engravidar novamente em setembro, e que 2019 seja um ano muito feliz para mim e para meu marido, que seja o ano da chegada do nosso Bebezinho. E prometo que no ano que minha irmã for de novo a Bahia, na igreja de Bom Jesus da Lapa e Nossa Senhora da Soledade, ela levará uma foto do meu Bebezinho, uma cópia do meu teste positivo, e uma pecinha de roupa de bebê como agradecimento pela graça obtida, e deixará aos seus pés.</p> <p>Já agradeço imensamente, pois tenho fé que meu Bebezinho já está chegando.</p> <p>Bom Jesus da Lapa, Rogai por nós. Nossa Senhora da Soledade, Rogai por nós. Amém.</p>	<p>Hoje com o coração em pedaços, venho primeiramente pedir forças, fé, esperança. A dor que sinto com a falta da minha filhinha, só vocês entendem. Não sei o motivo de ela ter partido tão cedo para o colo de Deus. Agradeço por ter me dado a graça de ser mãe, mesmo a minha pequena não estando aqui comigo, eu já sou mãe, e mãe de um lindo anjo chamado LH.</p> <p>Mas ainda sonho em ser mãe pela segunda vez, em poder carregar no colo, dar banho, dar de mamar, ver os primeiros passos, as primeiras palavras, as conquistas que terá quando crescer.</p> <p>Então por meio desta carta, peço a graça de poder ser mãe pela segunda vez, mas peço que agora permitais que eu possa conviver com meu filho, ou minha filha, que eu possa ver crescer ao meu lado e ao lado do meu esposo.</p> <p>Com o coração doendo, machucado, mas também com muita esperança, peço ó Meu Bom Jesus da Lapa, e minha amada mãezinha, Nossa Senhora da Soledade, peço a graça de conseguir engravidar novamente em setembro, e que 2019 seja um ano muito feliz para mim e para meu marido, que seja o ano da chegada do nosso Bebezinho. E prometo que no ano que minha irmã for de novo a Bahia, na igreja de Bom Jesus da Lapa e Nossa Senhora da Soledade, ela levará uma foto do meu Bebezinho, uma cópia de meu teste positivo, e uma pecinha de roupa de bebê como agradecimento pela graça obtida, e deixará aos seus pés.</p> <p>Já agradeço imensamente, pois tenho fé que meu Bebezinho já está chegando.</p> <p>Bom Jesus da Lapa, Rogai por nós. Nossa Senhora da Soledade, Rogai por nós. Amém.</p>
---	--

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

A carta n. 96, escrita em primeira pessoa, apresenta já no início a condição emocional em que se encontra a autora: “*com o coração em pedaços*”. A metáfora cria um efeito expressivo e revela sua situação de desalento e tristeza. Nesse contexto, tomamos como condição para interpretar a simbologia do coração como um objeto partido, a vinculação do coração, órgão vital, à sede dos sentimentos, como é comumente considerado, estando com isso implicado em traumas e sofrimentos.

O texto votivo apresenta a voz de uma mãe como narradora personagem e apresenta o fato ligado a um sentimento familiar. A explicação de sua dor é a falta da “*filhinha*”, nas palavras da mãe, “*por ela ter partido tão cedo para o colo de Deus*”. Para comunicar o ocorrido, sua escolha foi utilizar um eufemismo, com isso, evitando o peso conotador da palavra “morte” – o que é possível compreender como uma recusa em admitir a morte do ente querido. No enunciado, a morte da criança em tenra idade é a causa da grande “*dor*” da mãe que, em circunstância tão difícil, diz não entender o porquê do acontecido. Philippe Ariès (2017 [1977], p. 241), ao tratar sobre as percepções sobre a morte no Ocidente, afirma que “o interdito que hoje se abate sobre a morte é uma característica estrutural da civilização contemporânea”, ou seja, esse desaparecimento da morte do discurso e dos meios familiares

de comunicação faz parte do nosso modelo de sociedade industrial que tem como prioridade o bem-estar e o consumo.

O texto epistolar num tom confessional é enviado ao Bom Jesus, entretanto, a devota insere também outros interlocutores, ao destacar que: “*só vocês entendem*”. Por certo, dirige-se às pessoas que atuam nas atividades religiosas no Santuário, os possíveis leitores da carta deste plano físico, marcados como os únicos capazes de entender o fenômeno da morte, o que quer dizer que a morte só pode ser explicada sob o âmbito religioso. A devota agradece pela graça de ser mãe de “*um lindo anjo*”. Nesse aspecto, considera uma vida além da morte e dialoga com a doutrina da Igreja Católica, que diz que a criança, por sua condição isenta de maldade e pecado, quando morta, adquire uma nova posição, a de anjo. O princípio é o de que Deus quer a salvação de todos: “quanto às crianças mortas sem Batismo, a igreja só pode confiá-las à misericórdia de Deus” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, § 1261).

Como resultado desse entrelaçamento de discursos – a confiança de que a filha conquistou o paraíso celeste e a condição de anjo –, foram promovidos outros sentimentos de apreciação valorativa. Em suas reflexões, a devota manifesta o desejo de ser mãe pela segunda vez e, focando essa perspectiva, envolve-se em lembranças, nas quais são realçados os cuidados maternos ligados aos aspectos corporais e sentimentais (colo, banho, amamentação, os primeiros passos...). Tais diálogos parecem auxiliá-la a projetar seu sonho de ser mãe, mas em uma condição diferente, de ver o filho ou filha crescer ao seu lado e ao lado de seu esposo.

Assim, a carta, em sua escrita singular, mostra-nos o tema da morte, assunto por demais humano e tão difícil de lidar. Perante essa realidade da vida, a devota se expressa “*com muita esperança*” e faz sua súplica para engravidar novamente, dirigida a Bom Jesus da Lapa e a Nossa Senhora da Soledade. Promete levar objetos ex-votivos, como uma foto do bebezinho, uma cópia do teste de gravidez positivo e uma pecinha de roupa como agradecimento. Em suma, a carta reflete um *ethos* pessoal e também coletivo, por se tratar de adversidades com as quais as pessoas se deparam em suas vidas.

### **5.5 As cartas relacionadas a emprego**

Na diversidade de manifestações encontradas nas cartas, os pedidos de emprego colocam em evidência o problema social do desemprego em nossa sociedade. Conforme podemos observar, foi a ausência de trabalho remunerado que levou M a escrever a seguinte carta:

Senhor eu quero te pedir um emprego de carteira assinada pro meu marido, pois ele não está cumprindo com suas obrigações de pai e chefe de família por falta de dinheiro. Ele coloca currículos e mais currículos e nada pois emprego está muito difícil.

Há bom Jesus da lapa abre uma porta e coloca um emprego na vida dele o quanto antes pois estamos passando momentos de aperto.

Eu creio e tenho fé que esse pedido vai ser atendido.

Se o pedido por emprego for alcançado ano que vem eu e ele vamos agradecer pessoalmente em seus pés em sua igreja.

Nos abençoe, e nos dê força e coragem pra seguirmos a batalha da vida. (Carta n. 97).

A voz da esposa desafia o silêncio em relação ao problema, ao publicar as dificuldades vividas na família devido ao desemprego do marido. Constata que foram várias tentativas, quando foram entregues “*currículos e mais currículos*”, entretanto, sem um resultado positivo, porque “*emprego está muito difícil*”. A rogativa parece motivada por ver esgotados os recursos deste mundo. Nesse sentido, apela para que o Bom Jesus “*abra uma porta*” e coloque um emprego na vida do marido, uma forma simbólica de pedir uma oportunidade. Uma interpretação dos pedidos a partir de uma postura ideológica mais voltada para a crítica da realidade oprimido/opressor, refletida por Paulo Freire (2005 [1968]), leva-nos a perceber que:

Quase sempre esse fatalismo está referindo ao poder do destino ou da sina ou do fado – potências irremovíveis – ou a uma distorcida visão de Deus. Dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, sobretudo camponesa, quase imersa na natureza encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor desta ‘desordem organizada’ (FREIRE, 2005 [1968], p. 55).

O pensamento freiriano fornece elementos capazes de lançar luzes à percepção social a partir de uma postura ideológica mais voltada para uma visão crítica da realidade oprimido/opressor. Podemos observar na voz da locutora que uma rede interdiscursiva se cruza; por exemplo, quando pede um emprego com carteira assinada, recorre a outras fontes enunciativas, quer dizer que anseia por um emprego com as garantias trabalhistas previstas em lei. Na verdade, a carta revela as condições adversas que vêm determinando os modos de trabalho na sociedade contemporânea – sobretudo a informalidade – e a crise pela qual passa o país. Faz referência ao marido, “*pai e chefe de família*”, como responsável por dependentes e às dificuldades geradas pelo desemprego. Por último, na relação contratual estabelecida pela devota, sua promessa é de estar pessoalmente no Santuário, no próximo ano, aos pés do Bom Jesus, por certo, realizando a entrega de outra carta para agradecer e divulgar o milagre. A



seguir, apresentamos uma carta que também focaliza a situação social do desemprego e uma busca de solução por meio da comunicação escrita.

**Figura 34** – Carta n. 33 do *corpus* de pesquisa

<p>23 05 2018</p> <p>Senhor Deus, Nossa Senhora Aparecida Senhor Bom Jesus da Lapa Mim perdoa pelos meus pecados, meus erros, minhas falhas. Proteja minha família, minha filha, minha mãe, meus irmãos a mim, meu esposo e os filhos dele e a todos. Peço pela graça desse concurso a vitória que venha para mim dessa vez. Peço que alcance meu Deus que cai as matérias de dois mil e dez para que eu possa lembrar e fazer uma boa prova e passar em primeiro lugar. Nossa Senhora de Aparecida e Senhor Bom Jesus da Lapa mim ajuda fazer esse concurso e passar em primeiro lugar mim dê essa vitória que tanto preciso. Prometo do primeiro dinheiro efetivo tirar 50 reais para nossa Senhora Aparecida e 50 reais para Senhor Bom Jesus da Lapa e quatro caixa de velas duas para nossa Senhora Aparecida e duas para Senhor Bom Jesus da Lapa.</p>	<p>23/ 05/ 2018</p> <p>Senhor Deus Nossa Senhora Aparecida Senhor Bom Jesus da Lapa</p> <p>Mim perdoa pelos meus pecados, meus erros, minhas falhas. Proteja minha família, minha filha, minha mãe, meus irmãos a mim, meu esposo os filhos dele e a todos. Peço pela graça desse concurso a vitória que venha para mim dessa vez. Peço que abençoe meu Deus que cai as matérias de dois mil e dez para que eu possa lembrar e fazer uma boa prova e passar em primeiro lugar. Nossa senhora de aparecida e senhor Bom Jesus da Lapa mim ajuda fazer esse concurso e passar em primeiro lugar mim dê essa vitória que tanto preciso. Prometo do primeiro dinheiro efetivo tirar 50 reais para nossa senhora Aparecida e 50 reais para senhor Bom Jesus da Lapa e quatro caixa de velas duas para nossa senhora Aparecida e duas para senhor Bom Jesus da Lapa [...]</p> <p>BRS</p>
--	--

Fonte: Cedida pelo Santuário Bom Jesus da Lapa, em 2018, para realização da pesquisa.

Em sua carta, BRS indica como interlocutores: Deus, Nossa Senhora Aparecida e Bom Jesus da Lapa, portanto, recorre a vários poderes a fim de garantir o atendimento de suas súplicas. Inicialmente pede perdão por seus pecados, erros, falhas, em seguida pede proteção à família e, de forma intensa, pede pela aprovação, em primeiro lugar, em um concurso. Embora a carta seja de 23/05/2018, para ter êxito, pede que os assuntos da prova sejam os mesmos de 2010, para que possa “lembrar e fazer uma boa prova”.

A suposição é a de que a autora tenha a prova do concurso de 2010 em mãos, com as respostas, o que poderá facilitar a resolução das questões no novo concurso. A devoção leva a fiel a pensar em seus protetores celestiais como exclusivos amigos íntimos; roga pela vitória que pretende alcançar de uma forma peculiar. A ação que almeja dos protetores é a de interferência, a fim de modificar uma situação e alcançar seu desejo. Há ainda no pedido uma condição explícita, caso passe em primeiro lugar: o compromisso de dar 50 reais e 2 caixas de velas para cada protetor, do primeiro salário. Pode ser uma tentativa de agrado, uma recompensa, ou um estímulo para selar o pacto, ou seja, um sistema de trocas simbólicas e materiais.

Podemos observar no enunciado que o pedido é reiterado de diversas formas, e a explicação da insistência é “*que tanto preciso*”, o que demonstra o anseio por uma vaga no mercado de trabalho. Por certo, a justificativa tem a ver com a falta de qualificação profissional, que ela pensa que está interferindo negativamente para a conquista do emprego. No entanto, a ideologia da falta de qualificação para explicar a crise do desemprego alimenta essa súplica fazendo cruzar diferentes expectativas, a material e a simbólica, no discurso sobre o desemprego.

Os motivos de entrega das cartas pelos devotos têm em vista o seu interlocutor e seus poderes, como consequência da fé e da crença. A força simbólica da experiência religiosa de escrever ao sagrado mobiliza uma relação do fiel consigo mesmo, uma prática de expressar socialmente os problemas e desafios cotidianos, assim como as conquistas e superações ligadas à família, ao trabalho, aos estudos, aos vícios, aos processos ligados ao adoecimento, à dor e às várias adversidades. As cartas refletem, enfim, aspectos históricos e culturais, mentalidades coletivas e modos humanos de existir.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deus, busco em ti a proteção que tanto procuro, sou fraca de fé e de espírito. Deus a minha saúde está debilitada pai e sei que a medicina no mundo não pode me curar, sei também que se eu não confiar em ti, crer em ti, não irei me curar.

Pai me ajude a andar no caminho da sabedoria Divina, ajude a me tornar uma filha fiel, peço a ti senhor que afaste de mim toda maldade do mundo em que vivemos. Me dê saúde, felicidades, mais amor pra que eu posso compartilhar com as pessoas ao meu redor, nunca deve faltar o pão de cada dia em minha casa [...] (Carta n. 120).

Ao escolhermos estudar as cartas dos devotos do Santuário Bom Jesus da Lapa, nosso objetivo foi o de empreender uma reflexão que abrangesse os aspectos sociais, culturais e históricos desse gênero epistolar. A ausência de estudos sobre o fenômeno em questão, no campo do letramento, sob uma perspectiva discursiva, era indicativa do nosso desafio, ao mesmo tempo em que o tema se mostrou como merecedor de estudo por sua importância no âmbito da cultura escrita e do catolicismo popular.

Podemos observar no Santuário Bom Jesus, como um templo católico, um uso generalizado da escrita, a começar pelo entendimento das bases fundamentais do cristianismo de que o saber religioso está nas “Escrituras” – textos sagrados que formam os pilares do conhecimento religioso do catolicismo, que é uma vertente expressiva do cristianismo. No templo católico, ler esses textos, ouvir de alguém sua leitura, participar de rituais e assistir a sermões com tais textos sendo interpretados são práticas que envolvem simbolismos específicos revestidos de fatores ideológicos e religiosos. Em meio a essas mobilizações de caráter mais institucional, também ocorrem as experiências individuais dos fiéis que podemos denominar de “extraoficiais”.

É nesta segunda forma religiosa que situamos os objetos votivos e ex-votivos que fazem parte do ambiente sagrado, a exemplo das cartas que trazem como destinatário o Bom Jesus da Lapa e que apresentam em seu conteúdo os pedidos e/ou agradecimentos, conforme as situações explicitadas por seus emissores. Portanto, esses textos votivos e/ou ex-votivos são formas de comunicação, ou seja, constituem uma relação entre interlocutores em que a escrita se faz presente. O fragmento citado acima em epígrafe mostra-nos um pouco essa realidade das cartas: a necessidade de escrever advém do desejo ou mesmo da urgência de resolver um problema de difícil solução neste plano terreno. A escrita ao sagrado coloca-se como saída quando não se têm mais recursos aqui na terra; no caso acima, a autora se revela portadora de uma doença que a “*medicina do mundo*” não pode curar. Assim, foi movida a

recorrer ao divino como uma “tábua de salvação”, mesmo se considerando fraca de fé e de vivências espiritualizadas.

A imagem da doença enfatiza o elemento humano, terreno e físico, enquanto a cura requer uma interferência transcendental. No intercâmbio entre a autora e seu destinatário, ficam evidentes as subjetividades apresentadas, em relação não somente à condição de saúde debilitada, como também às reflexões sobre sua fé – de modo que a cura do corpo é vista como dependente do aprimoramento da fé. Foucault (1992), ao estudar cartas de Sêneca a seu amigo Lucilius, relata a capacidade do gênero epistolar de se realizar como um relato escrito de si mesmo e um exame da consciência.

Nesse sentido, na carta dos devotos se materializa uma elaboração crítica de si, ou uma autoavaliação, realçando esses sujeitos inseridos discursivamente no mundo – fenômeno que podemos observar ao compreendermos o texto como uma prática social. Em sua vivência cultural e humana, o devoto é tensionado pelo desejo de escrever ao sagrado e, assim, define que essa forma de ação se dará por si próprio ou por mãos de outros. Dessa forma, os textos votivos são escritos conforme as condições possíveis de seus autores. A análise material das formas textuais nos faz notar as condições próprias das escritas de seus autores, atravessadas por processos históricos e sociais; por conseguinte, um olhar ético e uma postura transcultural favoreceram as nossas interpretações. Quando se trata da escrita delegada, ou seja, do texto ditado para um copista, compreendemos que o autor não teve acesso aos padrões escolares de modo a possibilitar uma condição própria de leitura e escrita. Por se tratar de uma escrita tão íntima ao sagrado, algumas indagações nos movem a outras conjunturas sociais: como se sentem os sujeitos em seu desejo de enviar carta ao Bom Jesus e que precisam recorrer a outros para essa escrita?

Para as análises, na perspectiva dos Novos Estudos do Letramento, fundamentamo-nos no princípio de que esses textos fazem parte de um conjunto de práticas sociais de leitura e escrita, tendo em vista que a escrita é utilizada de maneira diferenciada entre as culturas (STREET, 2013; 2014). Nesse sentido, nosso olhar para o fenômeno do letramento demandou uma perspectiva que pudesse dar conta de seu uso em um contexto situado. Para tanto, o percurso metodológico no estudo pautou-se pelo paradigma qualitativo, tendo como fundamento os princípios da etnografia.

O estudo, baseado em 100 cartas votivas e ex-votivas, no campo do letramento como prática social, teve interface com as noções de gênero e de práticas discursivas. Nossa compreensão é a de que “o discurso só pode existir de fato na forma de enunciações concretas de determinados falantes, sujeitos do discurso” (BAKHTIN, 2011 [1979], p. 274). Na

perspectiva bakhtiniana, nenhum discurso é individual, no sentido de que a enunciação se organiza no meio social e envolve o indivíduo nas suas relações dialógicas, numa intrincada relação com o contexto extralinguístico, ou seja, com os fatores sociais, históricos, culturais e ideológicos.

Dessa forma, atentar ao espaço sagrado do Santuário, levando em conta a história cronológica da sua consolidação como uma hierofania, ajudou-nos a entender o catolicismo popular, as experiências com o sagrado por meio dos objetos votivos e ex-votivos, a exemplo das cartas e das práticas às quais elas se referem – condições que marcam o letramento religioso como resultado de uma longa história. O Santuário é, então, um contexto de usos e apropriações da cultura escrita, cuja história coincide com a de muitos outros locais de romaria, em que tudo se inicia com uma imagem milagrosa.

Nesse contexto, são as imagens prodigiosas do Bom Jesus da Lapa e de Nossa Senhora da Soledade, ambas conduzidas pelo primeiro peregrino, Francisco de Mendonça Mar, que chancelam o início das romarias. No projeto do colonizador português, não foi por acaso que no mesmo período foram implantadas na região do São Francisco as sesmarias, criando, com isso, duas forças expansionistas: a religiosa e a econômica, esta última por meio das fazendas de gado. São situações que denotam que o letramento religioso foi influenciado pelo colonialismo e que, portanto, entender a devoção ao Bom Jesus implica entender um aspecto revelador da colonização brasileira.

Os ecos dessas narrativas históricas estão nas condições de vida, nas ações, nos pensamentos e nas tessituras de outras histórias ao longo dos mais de trezentos anos de romaria. As cartas dos devotos fazem parte da cultura escrita, apresentam-se como um elemento cultural que dá significados às ações de escrita e de leitura, inserem-se na esfera religiosa do catolicismo popular – como objeto de fé, devoção e penitência – e são formas específicas de envolvimento e interação no templo sagrado. Tais práticas, embora não sejam institucionalizadas, recebem certo apoio da instituição que cria as condições para que elas existam. Esses textos, com suas especificidades de escrita epistolar, são uma condição para os devotos manifestarem sua fé, envolvendo pedidos e agradecimentos.

Algumas expressões linguísticas são evocadas nas cartas, caracterizando um vínculo amistoso do autor com o seu destinatário, a exemplo dos vocativos adjetivados (“meu maravilhoso Bom Jesus da Lapa”) – uma estratégia para indicar afetividade e intimidade, com isso criando um tom mais informal ao discurso. Há cartas que trazem narrativas de vida, objetivos e interesses, sem necessariamente revelar seu autor ou, às vezes, sem situar tempo e lugar dos fatos. Nesse caso, em um duplo movimento: tornam públicas certas situações, ao

mesmo tempo em que é assegurada a privacidade dos nomes e de outras identificações em relação ao destinatário. Outras estratégias também foram identificadas como uma autoconfiança, um reconhecimento do devoto de que será atendido, como se houvesse o direito de alcançar os prodígios do céu.

A autoria dessas escritas de fé constituiu-se por pessoas com diferentes envolvimento com a escrita, provenientes de lugares, condições socioeconômicas e graus de escolarização variados, além de manifestarem, também, distintos modos de devoção. Em suma, os sujeitos produtores dos textos são heterogêneos. Por conseguinte, esses autores, ao se apropriarem do gênero, encontram-se inseridos em suas próprias práticas vernaculares (BARTON, 2007). Em muitas situações, procuraram cumprir os requisitos convencionais da estrutura epistolar, como: uso da norma culta da língua, a presença de assinatura, data, local, identificação de destinatário.

Considerando que os aspectos acima enunciados estão mais vinculados ao letramento dominante (BARTON, 2007), as cartas ao sagrado permitiram-nos perceber o seu caráter híbrido, tendo em vista que os letramentos vernaculares e os letramentos dominantes ou institucionalizados (BARTON, 2007) não se excluem. Os letramentos vernaculares são práticas extraescolares que resistem a muitas circunstâncias e são vistos ideologicamente à margem pelas esferas dominantes. Em nosso estudo, o vernacular está vinculado a aspectos institucionais que fazem com que essas duas modalidades se construam em diálogo.

Dessa forma, se o gênero epistolar é classificado entre os gêneros híbridos, podemos considerar que as cartas votivas e ex-votivas se inscrevem como um gênero híbrido por excelência – afirmação que encontra respaldo em nossa análise das cartas do *corpus* da pesquisa em seu formato original, como os devotos as escreveram ou digitalizaram, de modo que o acesso a esses textos foi imprescindível para o presente trabalho.

Nas escritas devocionais, muitos dos seus enunciados mais se aproximam de uma oração; há expressões que se repetem e persistem os registros informais de comunicação na fronteira entre oralidade e escrita. Trata-se da variedade linguística não-padrão – e não podemos deslocar o ato de escrita das questões tratadas nas próprias cartas, a exemplo dos discursos de alguns jovens e também de pais, em pedido e agradecimento, envolvendo a escolarização. Expressam o desejo de realizar um curso superior, de forma que tal idealização significa a realização de um sonho. Vista como única forma de ascensão profissional e mobilidade social, a escolarização, no contexto das cartas, é um anseio marcado por obstáculos.

Segundo Gnerre (1998), a língua padrão é um sistema comunicativo ao alcance de uma parte reduzida dos integrantes de uma comunidade; é um sistema associado a um patrimônio cultural, apresentado como um *corpus* de valores, fixados na tradição escrita. Em nossas análises, o uso da escrita padrão nas cartas pode ser assinalado como reflexo de modelos escolares, tidos como referência para os autores. Entretanto, não foi possível saber se foi no espaço escolar, ou não, que esses sujeitos tiveram acesso à escrita, nem que leituras influenciaram a escrita das cartas. Supomos serem influenciados pelo hábito de ler ou ouvir trechos da Bíblia, tendo em vista algumas citações bíblicas nas cartas, e percebemos também algumas intertextualidades com oração e outros textos que fazem parte dos rituais das celebrações litúrgicas, por exemplo, a missa. As suas formas híbridas, por conseguinte, podem estar associadas a ecos da oralidade ou de formas escritas passadas pela oralidade.

No conteúdo das cartas há um entrecruzamento de discursos envolvendo a devoção e também os dogmas da Igreja Católica. Sob o aspecto devocional, podemos incluir os relatos de um poder mágico ligado a situações de milagre, proteção, cura, bênçãos e redenção. Sob o aspecto dos dogmas, há uma recorrência às “verdades” da Igreja Católica, conforme podemos exemplificar, com base nas cartas, a partir das situações em que seus autores dialogam com questões ideológicas, como a existência, unicidade e eternidade de Deus. Quando recorrem ao Bom Jesus, consideram a sua essência divina (como uma das três unidades da Santíssima Trindade). Há uma compreensão do ser humano constituído de corpo e alma e dependente do perdão de seus pecados pela divindade. Também percebemos que consideram a salvação da alma e a possibilidade de também virem a habitar o céu – morada dos protetores – junto aos anjos e santos que zelam por aqueles que fazem suas súplicas na terra.

Assim, encontramos nas cartas uma variedade de relações culturais, sociais, religiosas e ideológicas, que têm como base a devoção e os dogmas da Igreja, o que entendemos como cruzamentos ou circularidades entre a fé devocional do catolicismo popular e do catolicismo oficial. Isso significa que o catolicismo popular, como analisa Oliveira (1985), fundamentado na devoção dos santos, incorpora elementos do catolicismo oficial da Igreja. Dessa forma, romarias, novenas, procissões, promessas e bênçãos fazem parte do catolicismo popular e, além disso, são práticas que integram a centralização da instituição. Entretanto, cabe ressaltar que essa relação popular/oficial pode se dar às vezes por tensões, quando tais práticas subvertem uma ordem estabelecida, como tivemos a oportunidade de presenciar quando um integrante de um grupo de reisado foi censurado durante a celebração de uma missa, por estar acompanhando os cantos com seu pandeiro.

A pesquisa revelou o aspecto dialógico do discurso dos devotos, autores das cartas, na expressividade de seus enunciados e na interação com suas ideologias. A respeito das cartas como objeto votivo e ex-votivo, também podemos refletir sobre como se dá o diálogo desses sujeitos/autores que, em suas narrativas, marcam uma relação hierárquica, focada na compreensão dos poderes da divindade, que poderá oferecer uma graça, para a qual o devoto precisa se mostrar digno.

A maioria das cartas foi escrita à mão, conferindo particularidades em sua produção, vivências afetivas e sensibilidades. Segundo Bouvet (2006), essa relação corporal que permite manter um diálogo entre remetente e destinatário é uma relação que passa pela “mão” e pelo “olho”. Na materialidade do manuscrito, segundo Bouza (2019), “mão”, “coração” e “caneta” revelam o *ethos* de quem escreve; assim, o gesto da escrita é de fundamental importância em sua própria experiência, e o suporte carrega uma força representativa especial.

A escrita “do coração”, expressão que encontramos também nas cartas dos devotos, pode ser comparada aos sentimentos mais profundos, caracterizando que escrever não é eminentemente uma ação cognitiva, envolvendo sensibilidades, uma participação do corpo e uso de artefatos como caneta e papel. Entre as particularidades discursivas e textuais das cartas votivas e ex-votivas, soma-se o fato de seu autor dirigir-se a um interlocutor que não pertence a essa esfera terrestre, portanto, trata-se de uma experiência transcendental. Dessa forma, a escrita se constitui como uma forma de tentar materializar o imaterial.

No campo da investigação etnográfica, percebemos que, para muitos, a romaria é uma viagem em família, fato que acentua a influência do contexto familiar na propagação da fé e que pode contribuir para o fortalecimento dos laços familiares. A escrita do gênero em questão é um ritual que se dá antes da viagem, conforme informações presentes nas próprias cartas que dão conta de que, em período próximo à romaria, os devotos dedicam um tempo para a sua produção. As cartas despontam como um elemento privilegiado de participação na romaria, fazendo parte da bagagem dos romeiros que, por meio delas, conduzem uma série de informações entrelaçadas em dores, sofrimentos e mistérios, guardam sonhos e expectativas – em síntese, são como fragmentos de si mesmos que se materializam na escrita como votos ou ex-votos em papel.

As motivações de escrita são várias, envolvendo situações do cotidiano, afinal, esse sujeito/autor é social e é também religioso em sua escrita. Em seus textos, os devotos revelam suas trajetórias sociais, culturais e históricas; são pessoas comuns, no sentido de que não se encontram em situação de destaque social. Ao abordarem o cotidiano, retratam as dificuldades inerentes ao ser humano, como as doenças – são as mais recorrentes –, desde problemas



corriqueiros de saúde aos mais difíceis. Revelam sobre as sociabilidades na família envolvendo convivência conjugal, desejo da maternidade, morte, depressão, processo judicial e prisão, vícios, dependência química, necessidade de trabalho e escolarização, entre tantos outros. Entre as temáticas mais recorrentes nas cartas votivas e ex-votivas, consideramos as seguintes categorias: saúde, vícios ligados à dependência química, trabalho, estudos e relações familiares.

É uma característica dos textos votivos e ex-votivos apresentarem os temas de forma variada em um mesmo suporte, com pedidos e agradecimentos que se entrecruzam, bem como variados nomes de pessoas da família ou dos círculos de amizade. Bouvet (2006) nos alerta que há alguns mitos sobre a carta que merecem ser colocados sob suspeita, entre eles o da transparência e espontaneidade da escrita, vista como substituta da conversação. Nesse sentido, apoiando-nos também na perspectiva bakhtiniana de que a linguagem é uma prática social fundamentalmente marcada pela presença do outro, podemos afirmar que as cartas não são construções espontâneas; ao contrário, elas apresentam uma organização planejada por seu autor, tendo em vista o seu destinatário.

As cartas ao Bom Jesus são, por si mesmas, uma procura pelo impossível como recurso, uma vez que essas correspondências buscam sempre resolver um problema de difícil solução: uma graça divina ou, se o infortúnio foi vencido, um agradecimento pela benevolência do santo. Em um mundo de desventuras, essa produção epistolar envolve conteúdos muito ligados às fragilidades do ser humano que reivindica o poder dos céus. Entretanto, é conveniente salientar que as temáticas do sofrimento e das incertezas humanas presentes nas cartas dirigidas ao sagrado são a outra face da moeda das condições históricas e sociais que as produziram, pois percebemos que elas veiculam informações relevantes da realidade atual vivida, sobretudo, por pessoas de classes populares.

A publicação de tais cartas no ambiente sagrado é um outro ritual, que tem a ver com a escolha do local e com o santo protetor que habita o Santuário. Nesse momento, os devotos associam preces e gestos e fazem sua entrega com muita discrição. Esse ato pode envolver a participação em algum ritual da igreja, como uma missa, e ainda a entrega de outro objeto ou de uma quantia em dinheiro. Estando acompanhado por um grupo familiar ou individualmente, o ato de entrega da carta é um momento de esperança e de regozijo para o devoto; diante da sua demanda social e religiosa, ele interage no contexto demonstrando independência e certa autonomia.

Expostas no Santuário, essas cartas passam a ter um caráter público e social e, com isso, criam uma imagem de fortalecimento do grupo. É possível dizer que o gênero, em

circulação no Santuário Bom Jesus, comporta a dicotomia permanência e efemeridade. Com efeito, se por um lado a carta se materializa na escrita como registro, considerando seus traços duráveis e a sua permanência, por outro lado, essa materialidade tende ao movimento efêmero, por ter uma duração breve no espaço sagrado – as cartas não permanecem no espaço, apenas passam por ele. Algumas são selecionadas para serem lidas em novena e em missas, como também para compor uma seção em informativo institucional; para isso, elas são submetidas a um processo de padronização, de acordo com os critérios da instituição. São formas de divulgação de que a igreja lança mão para fomentar ainda mais o potencial da Sala das Promessas do Santuário.

Importa salientar que tomar a categoria gênero discursivo como fio condutor das análises das cartas e a perspectiva do letramento como prática social permitiu-nos uma compreensão mais clara do objeto investigado e do contexto letrado do Santuário, que exerce forte influência para os devotos, não só em relação às sociabilidades religiosas, como também no envolvimento e participação nas culturas do escrito. Os enunciados das cartas se constituíram de forma dialógica, o que quer dizer que se formaram a partir de outros discursos. No Santuário, os usos sociais da leitura, da escrita e da oralidade são práticas que alimentam outras, criam necessidades e dão significados às práticas devocionais do catolicismo popular.

Nestas considerações finais, é importante ressaltarmos que, além do *corpus* analisado (100 cartas), temos ainda outras (150 cartas) que merecem investimentos de pesquisas, podendo surgir uma amplitude e diversidade de abordagens desse acervo documental. Podemos citar, como algumas possibilidades, estudos relacionados ao referido gênero discursivo, na contramão da visão de apagamento dos textos que não fazem parte dos circuitos canônicos, bem como estudos relacionados à utilização de certas expressões devocionais. Além da análise das cartas, a ampliação e o aprofundamento de entrevistas podem lançar mais luzes sobre a produção das cartas. Outras pesquisas poderão envolver outras escritas presentes na Sala das Promessas, a exemplo de bilhetes, ou escritas nos objetos votivos, quando estes são utilizados como suporte, a exemplo das escritas no verso das fotografias. Uma importante iniciativa de pesquisa pode ocorrer com a investigação dos grupos musicais (terno de reis, entre outros) em suas performances em horário oposto às celebrações litúrgicas, durante as romarias, nos espaços do Santuário,

Embora se possam considerar os limites desta investigação, esperamos, a partir das análises e dos resultados nela apresentados, ter contribuído para os estudos do campo no qual ela se insere, ampliando, de algum modo, o conhecimento sobre as cartas votivas e ex-votivas

no contexto do catolicismo popular e a compreensão sobre as dimensões culturais do gesto dessa escrita que vem carregado de uma intencionalidade religiosa e social. Por fim, que esta tese possa servir como referência para outros estudos que dialogam com a nossa temática.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Elvina P. Ramos. **Linguagem e identidade etnicorracial no Quilombo de Araçá-Cariacá**. 2010. 161 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2010.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa Quantitativa e Qualitativa**. São Paulo: Thomson. 1998.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Romaria. *In*: ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 76-77.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017 [1977].
- AZZI, Riolando. **O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- AZZI, Riolando. Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador: Um aspecto da evolução da Teologia e da Espiritualidade Católica no Brasil. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 18, n. 45, p. 215-233, 1986.
- AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono: um projeto conservador**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes. 2011 [1979].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987 [1965].
- BAKHTIN, Mikhail M.; VOLOCHINOV, Valentin N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução de Michel Lahud e Yara F. Vieira. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986 [1929-1930].
- BAKHTIN, Mikhail. VOLOSHINOV, Valentin N. Discurso na vida e discurso na arte. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. *In*: VOLOSHINOV, V. N. **Freudism**. New York: Academic Press, 1976 [1929].
- BARBOSA, Antônio. **Bom Jesus da Lapa: Antes de Monsenhor Turíbio. No tempo de Monsenhor Turíbio. Depois de Monsenhor Turíbio**. Rio de Janeiro: Jotanesi Edições, 1996.

BARBOSA, Elvis Pereira. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. *In*: TRAVASSOS, Luiz Eduardo Panisset. **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 267-284.

BARTON, David. **Literacy**: an introduction to the ecology of written language. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2007.

BARTON, David; HAMILTON, Mary. La literacidad entendida como práctica social. *In*: ZAVALA, Virgínia; NOÑO-MUCIA, Mercedes; AMES, Patrícia (Org.). **Escritura y sociedad**. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004. p. 109-139.

BAUMAN, Zygmunt. A vida moderna como peregrinação. *In*: BAUMAN, Zygmunt. **A Vida Fragmentada**: Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995. p. 89-97.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENTO XVI. **Os apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo**. Tradução de Gian Bruno Grosso. São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1968.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. 2. ed. Vitória: UNIDA, 2019.

BORGES, Deborah Rodrigues. **Circuitos sociais da fotografia votiva em Trindade (GO)**: caminhos para uma reflexão sobre a fotografia popular. 2015. 185 f. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

BOUVET, Nora Esperanza. **La escritura epistolar**. Buenos Aires: Eudeba, 2006.

BOUZA, Fernando. Escribir a corazón abierto: Emoción, intención y expresión del ánimo en la escritura de los siglos XVI y XVII. **Varia Historia**, v. 35, n. 68, p. 507-534, 2019.

BRAIT, Beth. Análise e teoria do discurso. *In*: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto: 2006. p. 9-31.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017. Disponível em:

[http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf).

Acesso em 20 abr. 2021.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Panorama**: Bom Jesus da Lapa. [2021a]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/bom-jesus-da-lapa/panorama>. Acesso em 20 abr. 2021.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **História & fotos**: Bom Jesus da Lapa. [2021b]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/bom-jesus-da-lapa/historico>. Acesso em 20 abr. 2021.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

BURKE, Peter. **Testemunho ocular**: o uso de imagem como evidência histórica. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CARVALHO, Rogério. **Deocleciano Martins de Oliveira e o Ciclo de Bronze**. Disponível em: <https://www.centraldalapa.com/deocleciano-martins-de-oliveira-ciclo-de-bronze>. Acesso em 20 abr. 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. A serpente emplumada da Lapa. *In*: CASCUDO, Luís da Câmara. **Lendas brasileiras para jovens**. São Paulo: Global, 2012.

CASTANHEIRA, Maria Lúcia; STREET, Brian V. Meanings of literacy in the intersection of religious and secular practices: examining local and global changes in a Brazilian bairro. **International Journal of the Sociology of Language**, v. 2019, n. 259, p. 107-131, 2019.

CASTRO, Ernesto Manuel Geraldês de Melo e. *Odeio cartas*. *In*: GALVÃO, Walnice Nogueira; GOTLIB, Nádia Batella (Org.). **Prezado senhor, prezada senhora**: estudos sobre cartas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 11-17.

CASTRO, Márcia de Moura. **Ex-votos Mineiros**: as tábuas votivas no ciclo do ouro. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1994.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CELLARD, André. A análise documental. *In*: POUPART, Jean *et al.* **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Tradução de Ana Cristina Nasser. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 295-316.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHARTIER, Roger. O manuscrito na era do impresso. *In*: CHARTIER, Roger. **Os desafios da escrita**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 77-100.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma Introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. 14. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2005 [1902].

DAMATTA, Roberto Augusto. Os caminhos para Deus. *In*: DAMATTA, Roberto Augusto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco. 1986. p. 107-118.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. Introdução. *In*: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa**: teorias e abordagens. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 15-41.

DURHAM. Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes. 1992 [1957].

FAZENDA, Ivani. Interdisciplinaridade – Transdisciplinaridade: visões culturais e epistemológicas. *In*: FAZENDA, Ivani (Org.). **O que é interdisciplinaridade**. São Paulo: Cortez, 2008. p. 17-28.

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

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. *In*: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Tradução de Antônio F. Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Passagens. 1992. p. 129-160.

FIORIN, José Luiz. Polifonia Textual e discursiva. *In*: BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz. (Org.) **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade**. São Paulo: Edusp, 1994. p. 29-36.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008.

FLICK, Uwe. **Desenho da pesquisa qualitativa**. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 48. reimpr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005 [1968].

FREIRE, Paulo. **Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia**. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1974.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003 [1933].

GALVÃO, Walnice Nogueira, GOTLIB, Nádia Battella (Org.). **Prezado senhor, prezada senhora**: estudos sobre cartas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. **Preconceito contra o analfabeto**. São Paulo: Cortez, 2007.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. História das culturas do escrito: tendências e possibilidades de pesquisa. *In*: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei T. (Org.). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 65-95.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Cultura escrita. *In*: FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva; VAL, Maria da Graça Costa; BREGUNCI, Maria das Graças de Castro (Org.). **Glossário Ceale**: termos de alfabetização, leitura e escrita para educadores. Belo Horizonte: UFMG/Faculdade de Educação, 2014. Disponível em: <http://www.ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/cultura-escrita>. Acesso em 20 abr. 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. culturas. Tradução de Fany Wrobel, revisão técnica de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: LCT, 1989 [1973].

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GNERRE, Maurizio. **Linguagem, Escrita e Poder**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEATH, Shirley Brice. **Ways with words**: language, life, and work in communities and classrooms. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOORNAERT, Eduardo. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil colônia (1550-1800)**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da Igreja cristã**. Tradução de João Batista. 2. ed. São Paulo: Vida, 2007.

KALMAN, Judith. **Escribir en la plaza**. México: Fondo de cultura Económica, 2003.

KALMAN, Judith. Querido Santo Antônio: escrita vernácula e instabilidade social. Tradução de Cristina Antunes. *In*: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro (Org.). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 125-155.

KOCH, Ingedore Villaça. **O texto e a construção dos sentidos**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LÉVI-STRAUSS. **A eficácia simbólica**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1949].



- LOPES, André Camargo. **Imagens da praça: a produção e os usos das fotografias de atestação como *souvenir* e ex-votos por romeiros em Aparecida - SP entre os anos de 1940 a 1980.** 2016. 294 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2016.
- MACIEL, Manuel Justino. Um signo tetramorfo na antiguidade tardia portuguesa. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, n. 12, p. 353-364, 1998.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. A questão do suporte dos gêneros textuais. **DLCV: Língua, Linguística e Literatura**, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 9-40, 2003.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão.** São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MORAES, Marcos Antônio de. Edição da correspondência reunida de Mário de Andrade: histórico e alguns pressupostos. **Patrimônio e Memória**, Unesp, FCLAs, CEDAP, v. 4, n. 2, p. 115-128, 2009.
- MELO, Wdson Cesar Freire de. **Devoção, ex-votos e moléstias: um estudo sobre a religiosidade popular em Goiás na primeira metade do século XX.** 2017. 115 f. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. 2017.
- MICEK, Pe. Francisco. **Missionários redentoristas da vice-província da Bahia (Brasil) (1972-2002)** – uma resposta às urgências pastorais. 2005. Disponível em: [http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/53/SH-53-2005\(D\)079-137.pdf](http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/53/SH-53-2005(D)079-137.pdf). Acesso em: 20 abr. 2021.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-29.
- NEVES, Zanoni. Os remeiros do São Francisco na literatura. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 1, p. 155-210, 2003. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012003000100004&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012003000100004&script=sci_arttext). Acesso em: 20 abr. 2021.
- NOGUEIRA, Gabriela A. **“Viver por si”, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no “certam de sima do Sam Francisco” (1730-1790).** 2011. 212f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Humanas/Campus V, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2011.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho Gomes da Silva S. de. **Romaria do Bom Jesus da Lapa: reprodução social da família e identidade de gênero feminina.** 2014. 245 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

PADEN, William E. **Interpretando o Sagrado**: modos de conceber a religião. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe** – Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 2, 2008.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1942].

PITA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa, desde o ano de 1500 de seu descobrimento até o de 1724**. Lisboa: Off. de Joseph Antônio da Sylva, 1730. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242473>. Acesso em: 20 abr. 2021.

PONZIO, Augusto. **A revolução bakhtiniana**: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea. Coord. trad. Valdermir Miotello. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Arx, 1991.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões e as Culturas: Dinâmica Religiosa na América Latina. *In: Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, XIV, 2007, Buenos Aires. **Conferência Inaugural**. Buenos Aires, 2007. Disponível em: [http://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/As\\_religioes\\_e\\_as\\_culturas.pdf](http://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/As_religioes_e_as_culturas.pdf). Acesso em: 20 abr. 2021.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985 [1956].

RODRIGUES, Wesley Fernandes. **Fragments de um quadro ou o que as migalhas do cotidiano nos contam**: prática votiva no mundo luso-brasileiro (séculos XVIII e XIX). 2018. 251 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

RIBEIRO, Maria das Graças de Oliveira Costa. **Dores e Cores nas mal traçadas linhas dos devotos do padre Cícero**: as trocas linguísticas instauradas entre o discurso eclesial e o discurso epistolar dos romeiros. 2014. 288 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

SAMPAIO, Teodoro. **O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina**. Org. José Carlos Barreto de Santana. São Paulo: Companhia da Letras, 2002 [1906].

SANTANA, Napoliana Pereira. **Família e microeconomia escrava no sertão do São Francisco São Francisco (Urubu - BA, 1840 a 1880)**. 2012. 218 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de Ciências Humanas/Campus V, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2012.

SCARANO, Julita. **Fé e Milagre**: Ex-votos Pintados em Madeira - Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Edusp, 2004.

SEGURA, Turíbio Vilanova. **Bom Jesus da Lapa**: resenha histórica. 5. ed. [s.l.]: Gráfica Bom Jesus, 1986 [1937].

SOARES, Magda. **Letramento**: um tema em três gêneros. 2. ed., 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SOARES, Magda. Práticas de letramento e implicações para a pesquisa e para políticas de alfabetização e letramento. *In*: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro (Org.). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 54-67.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **ARA MI, meu corpo**: alimentação e outros temas afro-brasileiros. Ilustrado por Rodrigo Siqueira. Salvador: Eduneb, 2014.

SOUZA, Ana. Faith and language maintenance in transnational places of worship: Brazilian Christian Settings in London. *In*: PANDHARIPANDE, Rajeshwari Vijay; KHEMLANI-DAVID, Maya; EBSWORTH, Miriam Eisenstein. (Org.) **Maintenance and Revival in the Sociology of Language and Religion**. Bristol: Multilingual Matters, 2019. p. 81-97.

SILVA, Genivalda Cândido da. **Abordagens e discussões sobre o espaço museal, a patrimonialização e a comunicação cultural no estudo comparativo entre museu e a sala de milagres do Santuário do Bomfim, em Salvador, Bahia**. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

SILVA, Maria Augusta Machado da. **Ex-votos e orantes do Brasil**: leitura museológica. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981.

STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa. Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, Carlos. Catolicismo e cultura. *In*: VALLA, Victor V. (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

STREET, Brian V. **Literacy in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STREET, Brian V. Culture is a verb: Anthropological aspects of language and cultural process. *In*: GRADDOL, David; THOMPSON, Linda; BYRAM, Michael. (Org.). **Language and culture**. Clevedon: Multilingual Matters in association with BAAL, 1993. p. 23-43.

STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. Tradução de Marcos Bagno. **Filologia e Linguística Portuguesa**, Brasil, n. 8, p. 465-488, agosto, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/flp/article/view/59767/62876>. Acesso em: 20 abr. 2021.

STREET, Brian V. Os novos estudos sobre o letramento: histórico e perspectivas. *In*: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro (org.). **Cultura escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 33-53.

STREET, Brian V. Eventos de letramento e práticas de letramento: teoria e prática nos novos estudos de letramento. *In*: MAGALHÃES, Izabel de. (Org.). **Discursos e práticas de letramento: pesquisa etnográfica e formação de professores**. Campinas: Mercado de Letras, 2012. p. 69-92.

STREET, Brian V. Políticas e práticas de letramento na Inglaterra: uma perspectiva de letramentos sociais como base para uma comparação com o Brasil. Tradução de Karin Quast, revisão técnica de Cecília M. A. Goulart. **Cadernos CEDES**, Campinas, v. 33, n. 89, p. 51-71, jan./abr. 2013.

STREET, Brian V. **Letramentos Sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação**. Tradução de Marcos Bagno. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13452/15270>. Acesso em: 20 abr. 2021.

TIN, Emerson. Introdução. *In*: TIN, Emerson (Org.). **A arte de escrever cartas: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 17-79.

TRAVASSOS, Elisabeth. Romaria de Bom Jesus da Lapa: uma primeira etnografia. *In*: SOARES, Lélia Gontijo (Coord.). **Romaria do Bom Jesus da Lapa na Bahia**. Salvador: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore/MEC/Secretaria da Cultura/Fundação Cultural do Estado da Bahia/Prefeitura Municipal de Bom Jesus da Lapa, 1983. (Série Romarias Brasileiras). p. 16-32.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. 14. reimp. São Paulo: Atlas, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção: História Brasileira 8).

VAN DER POEL, Franciscus Henricus (Frei Chico). **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

VASCONCELOS, Eliane. Intimidade das confidências. **Teresa, revista de Literatura Brasileira**, n. 8-9, p. 372-389, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/116762>. Acesso em: 20 abr. 2021.

VARGAS, Carmen Regina de. Igreja Católica e religiosidade popular – Romaria de Bom Jesus da Lapa. *In*: SOARES, Lélia Gontijo (Coord.). **Romaria do Bom Jesus da Lapa na Bahia**. Salvador: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore/MEC/Secretaria da Cultura/Fundação Cultural do Estado da Bahia/Prefeitura Municipal de Bom Jesus da Lapa, 1983. (Série Romarias Brasileiras). p. 9-14.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Reimp. São Paulo: Typ. 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em: 20 abr. 2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

WULF, Christoph. O gesto na religião e na fé. Tradução de Monika Ottermam. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015. p. 89-112.

YIN, Robert K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. Tradução de Daniel Bueno, revisão técnica de Dirceu da Silva. Porto Alegre: Penso, 2016.

**APÊNDICE A – Roteiro de entrevista com responsável pelas cartas no Santuário**

**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Faculdade de Educação**  
**Linha de Pesquisa: Educação e Linguagem**  
**Doutoranda: Elvina Perpétua Ramos Almeida**  
**Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Alves da Silva Frade**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA COM A RESPONSÁVEL PELAS CARTAS NO  
SANTUÁRIO BOM JESUS DA LAPA**

1. Em relação às cartas dos devotos, a senhora é a pessoa designada pelo Santuário Bom Jesus e responsável por elas? Tem mais alguém indicado pelo Santuário que cuida dessas cartas dos devotos?
2. Há quanto tempo a senhora atua no Santuário designada como responsável pelas cartas?
3. Quais são os locais no Santuário em que são depositadas as cartas pelos devotos?
4. Nos cofres que se encontram no Santuário, são colocados somente dinheiro? Ou são colocadas cartas também?
5. O que acontece com as cartas votivas e ex-votivas depois que são depositadas no Santuário Bom Jesus?
6. Que destino é dado às cartas votivas e ex-votivas?
7. Há uma preocupação do Santuário em conservar essas cartas? Em arquivar essas cartas?
8. Há alguma seleção dessas cartas? Com que objetivo?
9. Se há uma seleção, que critérios são considerados na seleção?
10. Qual a importância das cartas votivas e ex-votivas no Santuário Bom Jesus?
11. Há algum momento em que essas cartas são lidas no Santuário? Quando? Com que objetivo?
12. Há cartas que são divulgadas em algum impresso? Com que objetivo?
13. A senhora tem informação de quantas cartas são depositadas no Santuário por ano?
14. Dessas cartas depositadas, há um trabalho estatístico em relação à procedência em relação aos estados/municípios?
15. Como a senhora vê a questão de encontrarmos cartas que fazem referência não só ao Bom Jesus da Lapa, como também à Nossa Senhora Aparecida e ao Divino Pai Eterno?

**APÊNDICE B – Roteiro de entrevista com romeiros**

**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Faculdade de Educação**  
**Linha de Pesquisa: Educação e Linguagem**  
**Doutoranda: Elvina Perpétua Ramos Almeida**  
**Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Alves da Silva Frade**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA COM ROMEIROS**

1. Conte sobre o que é vir até o Santuário e como acontece a organização da romaria.
2. Você já enviou carta ao Bom Jesus da Lapa? O que te levou a escrever essa carta?
3. O que te incentivou a escrever para o Bom Jesus da Lapa?
4. Já enviou também para outro santuário?
5. Quantas cartas suas já foram depositadas em Santuário?
6. Para você, o que significa enviar uma carta para um santo?
7. Foi você mesmo/a quem escreveu? Ou foi outra pessoa?
8. Conte como foi o momento da escrita, o que pensou e como escreveu a carta.
9. Você se preocupou em seguir algum modelo de carta?
10. Você se preocupou com o tipo de papel e com a letra?
11. Foi você quem entregou? Ou foi outra pessoa?
12. Conte como foi a entrega dessa carta.
13. Por que você considerou importante fazer a entrega pessoalmente?
14. Como se sente ao fazer essa entrega?
15. No momento da entrega da carta, o que você sente ou espera?
16. Alguma pessoa, não podendo comparecer ao Santuário em romaria, já pediu a você para trazer carta?
17. Que recomendações elas fazem para você, sobre como é que você deve entregar a carta?
18. O que você acha que acontece com essa carta no Santuário depois que você depositou?
19. Quem você acha que irá ler a sua carta?
20. O que acha de outros/as romeiros/as lerem a sua carta?