

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA

**ASPECTOS SEMIFORMATIVOS DO ROMEIRO:**  
**linha tênue entre o capital e a fé**

Goiânia  
2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**     Dissertação     Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

Nome completo do autor: Daiana Rodrigues de Lima Braga

Título do trabalho: **ASPECTOS SEMIFORMATIVOS DO ROMEIRO:** linha tênue entre o capital e a fé.

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Daiana R. de Lima Braga  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

[Assinatura]  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 13 / 04 / 2018

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

- Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente
  - Submissão de artigo em revista científica
  - Publicação como capítulo de livro
  - Publicação da dissertação/tese em livro

<sup>2</sup>A assinatura deve ser escaneada.

DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA

**ASPECTOS SEMIFORMATIVOS DO ROMEIRO:**

**linha tênue entre o capital e a fé**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de mestra em Educação, sob orientação do professor Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista.

GOIÂNIA-GO

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

BRAGA; , Daiana Rodrigues de Lima;  
ASPECTOS SEMIFORMATIVOS DO ROMEIRO: linha tênue entre o capital e a fé [manuscrito] / Daiana Rodrigues de Lima;  
BRAGA; . - 2018.  
CXXX, 130 f.


Orientador: Prof. Dr. Dr.Tadeu João Ribeiro Baptista BAPTISTA; .  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação,  
Goiânia, 2018.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.  
Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, gráfico.


1. ROMARIA. 2. CORPO. 3. RELIGIÃO. 4. SEMIFORMAÇÃO. 5.  
EDUCAÇÃO. I. BAPTISTA; , Dr.Tadeu João Ribeiro Baptista , orient. II.  
Título.

CDU 37

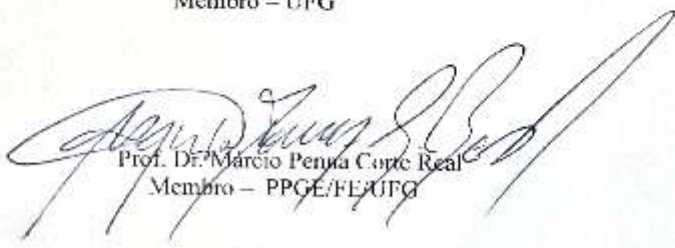
**ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA** – Aos dois dias do mês de abril do ano de dois mil e dezoito (02/04/2018), às 9h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: Prof. Dr. **Tadeu João Ribeiro Baptista**, orientador, doutor em **Educação** pela UFG; Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> **Sissilia Vilarinho Neto**, doutora em **Educação** pela UFG e Prof. Dr. **Márcio Penna Corte Real**, doutor em **Educação** pela UFSC para, sob a presidência do primeiro e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da dissertação intitulada: *“Aspectos semi-formativos do romeiro: linha tênue entre o capital e a fé”* em nível de Mestrado, área de concentração em **Educação**, de autoria de **Daiana Rodrigues de Lima Braga**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida à autora da dissertação que, em 20 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu a examinanda, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1537/2017 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação e procedidas às correções recomendadas, a dissertação foi **APROVADA** por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de **MESTRE EM EDUCAÇÃO**, pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega da versão definitiva da dissertação na secretaria do Programa. Cumpridas as formalidades de pauta, às 13h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de dissertação e, para constar, eu, Adenilde de Oliveira Souza, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata, que depois de lida e aprovada será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.



Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista  
Presidente – PPGE/FE/UFG



Prof.ª Dr.ª Sissilia Vilarinho Neto  
Membro – UFG



Prof. Dr. Márcio Penna Corte Real  
Membro – PPGE/FE/UFG

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, por ter me proporcionado a resiliência necessária à realização do mestrado.

Ao meu professor orientador Tadeu João Ribeiro Baptista, por toda assistência não somente na orientação deste trabalho, mas pelo auxílio prestado no decorrer de todo o curso.

À minha amiga, colega de turma e de orientação Kelly Cristiny, por todo incentivo e acolhida durante dois anos, por sua paciência e dedicação comigo. Espero que essa amizade se estenda para a vida.

Ao meu companheiro de vida Leandro Clementino Braga, por me apoiar e proporcionar um relacionamento de parceria e companheirismo, à nossa família que se completa com a chegada do nosso Luiz Alberto em breve.

Ao meu pai, minha mãe e minha irmã, exemplos de honestidade, humildade, amor e reciprocidade, por partilharem comigo todas as minhas batalhas e conquistas, esse título é nosso.

Às minhas amigas de vida Ana Flavia (pacote) e Naiá, que desde 2007 fazem parte da minha vida, compartilhando os mesmos sonhos profissionais e acadêmicos, umas apoiando as outras. Em breve seremos mestres, meninas!

Aos meus amigos e colegas de trabalho do C. E. Mauro Borges Teixeira, que me acolheram, apoiaram e me incentivaram durante todo o mestrado, agradecendo de maneira mais que especial à minha amiga e diretora Fernanda Caroline, por sempre acreditar em minhas potencialidades quando até mesmo eu duvidava.

## RESUMO

Esta dissertação pretende compreender quais são os processos semiformativos que motivam os romeiros a realizarem a caminhada da fé, entre Goiânia e Trindade. São objetivos específicos: a) identificar concepções de corpo que se aproximam da religiosidade, contemplando-o na história atual, sob a perspectiva capitalista; b) refletir sobre as motivações que levam os sujeitos a realizarem esta romaria; c) analisar possíveis relações entre a caminhada, sacrifício e o modo de produção capitalista; d) analisar os elementos que envolvem a semiformação, levando a pessoa a submeter o corpo a grandes esforços em nome da fé. Esta pesquisa baseia-se no materialismo dialético, possui vertente quanti-qualitativa e utiliza como instrumento a observação e aplicação de questionário a 182 romeiros, dos quais 40 foram entrevistados durante a caminhada e 142 por meio do formulário Google. Identificamos algumas categorias de análise que se fizeram indispensáveis para a compreensão da relação complexa entre a sociedade capitalista, os possíveis mercados religiosos, as influências das instituições e ainda os processos de semiformação que envolvem esses sujeitos. A partir dos dados analisados conseguimos identificar um perfil do romeiro composto por 90% de pessoas com algum vínculo religioso, identificamos categorias importantes, entre elas homem, corpo, religião e história, analisando as possíveis motivações do romeiro para a realização da caminhada para entender esse fenômeno. Finalmente, buscamos refletir sobre a semiformação e seu reflexo nesta atividade humana, a partir da cultura, semicultura, bem como o conceito de experiência e vivência na realização desta peregrinação. Como conclusão, levantamos possibilidades de educação, buscando explicitar os ocultamentos que podem fundamentar ou mascarar os processos semiformativos desta prática religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Romaria. Corpo. Religião. Semiformação. Educação.

## **ABSTRACT**

This dissertation intends to understand which are the semiformative processes that motivate the pilgrims to carry out the faith journey, between Goiânia and Trindade. Specific objectives are: a) to identify body conceptions that approach religiosity, contemplating it in the current history, by the capitalist perspective; b) reflect on the motivations that lead the subjects to perform this pilgrimage; c) analyze possible relations between the walk, sacrifice and capitalist mode of production; d) analyze the elements that involve semi-formation, leading the person to submit the body to great efforts in the name of faith. This research is based on dialectical materialism, has a quantitative-qualitative aspect and uses the observation and questionnaire application as an instrument to 182 pilgrims, of whom 40 were interviewed during the walk and 142 through the Google form. We have identified some categories of analysis that have become indispensable for the understanding of the complex relationship between capitalist society, possible religious markets, the influences of institutions, and the semiformation processes involving these subjects. From the analyzed data we were able to identify a profile of the pilgrim composed by 90% of people with some religious link, we identified important categories, among them man, body, religion and history, analyzing the possible motivations of the pilgrim for the realization of the walk to understand this phenomenon. Finally, we seek to reflect on the semiformation and its reflection in this human activity, from the culture, semicultural, as well as the concept of experience and experience in the realization of this pilgrimage. As a conclusion, we raise possibilities for education, seeking to make explicit the concealments that can substantiate or mask the semiformative processes of this religious practice.

**KEYWORDS:** Pilgrimage. Body. Religion. Semiformation. Education

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Distribuição da faixa etária dos romeiros	30
Gráfico 2: Distribuição das pessoas participantes da pesquisa de acordo com o sexo	31
Gráfico 3: Distribuição das pessoas participantes da caminhada de acordo com a profissão	32
Gráfico 4: Distribuição das pessoas participantes da romaria do Divino Pai Eterno de acordo com a escolaridade	34
Gráfico 5: Estado civil das pessoas participantes da Romaria do Divino Pai Eterno	34
Gráfico 6: Nível socioeconômico dos romeiros participantes da pesquisa	35
Gráfico 7: Cor/Raça autodeclarada dos romeiros participantes.	36
Gráfico 8: Período de tempo (em anos) que os romeiros informam ter participado da caminhada	38
Gráfico 9: Informação dos participantes em relação ao vínculo com uma religião	51
Gráfico 10: Religião praticada pelos romeiros	52
Gráfico 11: Percepção de sacrifício pelos romeiros durante a caminhada da fé	65
Gráfico 12: Sensação corporal durante a caminhada	67
Gráfico 13: Sobre o corpo após a caminhada	68
Gráfico 14: A possibilidade de santificação da alma pela realização da caminhada, segundo os romeiros	72
Gráfico 15: Sobre a contribuição da caminhada da fé para elevação enquanto ser humano	99
Gráfico 16: Ações como a da caminhada da fé pode contribuir para melhoria da conduta dos indivíduos	100
Gráfico 17: Se o questionado considerada a caminhada como uma alternativa de melhoria da sociedade	101
Gráfico 18: Se atos sacrificiais contribuem de forma significativa para a análise da realidade	102

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	7
<b>1 TRINDADE E O ROMEIRO – CONHECENDO DE ONDE E DE QUEM ESTAMOS FALANDO</b>	15
1.1 <i>De Barro Preto a Trindade: conhecendo o espaço de recepção da peregrinação</i>	15
1.2 <i>A Fé do Goiano Expressa na Romaria ao Divino Pai Eterno – Conhecendo o Romeiro</i>	27
1.3 <i>Estado e a Festa do Divino Pai Eterno</i>	39
<b>2 HOMEM, CORPO, RELIGIÃO E HISTÓRIA: POSSÍVEIS RELAÇÕES</b>	45
2.1 <i>Homem e Religião – constituindo o campo da santificação</i>	45
2.2 <i>Corpo e sua relação com o cristão: um breve panorama da Idade Média à sociedade do Capital</i>	57
2.3 <i>O corpo e a devoção popular no Catolicismo: relações com a santificação</i>	73
<b>3 A ROMARIA E A SEMIFORMAÇÃO</b>	77
3.1 <i>Da formação à semiformação: olhares sobre o romeiro imerso no processo cultural</i>	78
3.2 <i>A religião e os processos semiformativos: a dominação do romeiro</i>	96
<b>CONCLUSÃO</b>	108
<b>REFERÊNCIAS</b>	113
<b>APÊNDICE</b>	119
<b>ANEXO</b>	125

## INTRODUÇÃO

A romaria realizada durante o período da festa em louvor ao Divino Pai Eterno é uma ação comum entre milhares de pessoas, que, a pé, fazem o percurso de 18 quilômetros no trecho entre o trevo de Goiânia e a Catedral Basílica de Trindade. O ato, que aparentemente compreendemos como um sacrifício corporal é realizado por pessoas de diferentes faixas etárias, econômicas, sexo e até mesmo por pessoas de vários segmentos religiosos. Essa ação realizada individualmente ou em grupos nos chama a atenção pelo fato de mover diversos elementos que não a fé, como o comércio, a possibilidade de realização de atividades em grupo, ou ainda o interesse em participar da festa, que movimenta a cidade, gerando, para além do ato de devoção, uma grande margem de lucros.

Trata-se de uma festa de alto rendimento econômico, que envolve pessoas de todo o país, em nome, sobretudo, da devoção a Deus. Foi possível identificar, por meio da observação, que a cidade ganha em termos de impostos e é tomada por barraquinhas de ambulantes vendendo os mais diversos artigos que não apenas os relacionados à religião. Os moradores alugam as suas calçadas e até casas para os romeiros e interessados em participar da festa. A igreja também é contemplada nesse processo, por meio das ofertas que os devotos oferecem e ainda com a comercialização de artigos religiosos, entre outros.

A cidade de Trindade está situada no estado de Goiás, e foi transformada em município em meados da década de 1930, quando ainda se chamava Barro Preto, arraial pertencente ainda à Campininha (Cidade de Campinas, hoje um bairro de Goiânia). Pela proximidade com a capital, Trindade sofre com problemas relacionados ao êxodo rural, concentração urbana, assistência à saúde, educação, moradia e com expectativa de trabalho ligada ao setor industrial. As suas atividades econômicas concentram-se na agricultura, pecuária, comércio e indústria. O município passou a crescer de forma expressiva a partir de 1988, devido ao surgimento de setores afastados da sede administrativa, se aproximando da capital (DUARTE, 2004). Nesse contexto, os moradores desses setores passaram a sofrer com problemas de infraestrutura básica.

De acordo com os registros, em 1840, o casal Constantino Xavier e Ana Rosa de Oliveira se estabeleceu nas proximidades do Córrego do Barro Preto (que mais tarde seria Trindade). Em um dia de trabalho no campo, a enxada de Constantino acertou algo rígido, diferente de uma pedra. Encontrou um medalhão de barro de aproximadamente 8 cm, em que estava representada a Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Encantados, iniciaram a devoção ao Divino Pai Eterno, que teve como seu primeiro santuário a residência da família.

Eram realizados terços com familiares e amigos nos finais de semana. Os supostos milagres começaram a acontecer, e a aglomeração foi aumentando até que, em 1843, foi inaugurada a primeira capela, coberta com folhas de buritis (DUARTE, 2004).

Dois anos após o encontro do medalhão, Constantino o levou a Pirenópolis com a intenção de restaurá-lo. Para isso, procurou o artista goiano Veiga Valle, que o orientou a fazer uma réplica, esculpida em madeira e em tamanho maior da figura da Santíssima Trindade coroando Maria. Daí surgiu a imagem patrona da devoção ao Divino Pai Eterno. E assim, com o crescimento da população, houve o aumento da manifestação da fé popular.

Trindade é permanentemente visitada por romeiros devotos do Divino Pai Eterno, com maior concentração de fiéis nas missas realizadas aos domingos. No entanto, durante os dez dias em que a festa é realizada (nos dias finais do mês de junho e primeira semana de julho), a cidade se transforma para receber, de acordo com a Polícia Militar e Corpo de Bombeiros, cerca de 2,9 milhões de pessoas (dado referente à Romaria de 2017). Nesse período, a cidade acolhe dia e noite romeiros que chegam de inúmeros lugares, a pé, acolhendo-os com missas e eventos religiosos que acontecem de hora em hora das cinco da manhã até as dez da noite.

De acordo com Rabelo (2001), a Romaria<sup>1</sup> de Trindade nasceu do desejo do povo simples de se relacionar com o sagrado, assim, surgiu o primeiro casal de devotos, depois amigos, vizinhos, com louvação, agradecimento por pedidos atendidos e os primeiros milagres. As pessoas começaram a se deslocar de vários lugares, até mesmo de fora do estado, surgiram as promessas e delas o pagamento como retribuição ao milagre concedido, assim se iniciou a Romaria ao Divino Pai Eterno. A manifestação religiosa popular *a priori* foi espontânea, fruto da piedade popular, não obedecendo a nenhuma organização prévia, sendo considerada liberdade de expressão popular, os romeiros passaram a se deslocar de pé, a cavalos ou ainda em carros de boi.

Foi na caminhada da fé que o povo manifestou a sua expressão religiosa, em um primeiro momento utilizando a casa de Constantino, depois a Capelinha de Buriti, surgindo em seguida o Santuário velho e depois o Santuário novo. À medida que a cidade crescia, com ela aumentava o fervor da fé popular, e assim o lado humano com seus desejos, limitações e fraquezas. A festa cresceu e começou a propiciar o lazer e, em certa medida, até a degradação moral, de acordo com o olhar da igreja (RABELO, 2001). As oferendas geraram uma renda

---

1 Romaria é uma peregrinação religiosa feita por um grupo de pessoas a uma igreja ou local considerado santo, seja para pagar promessas, agradecer ou pedir graças, ou simplesmente por devoção, podendo ser feita a pé ou em veículos. O nome do termo é uma referência a Roma, sede da Igreja Católica Apostólica Romana, e por esse motivo é usada para classificar especialmente peregrinações católicas. Aquele que pratica a romaria é o romeiro (SANTOS, 2015a).

anual elevada ao Santuário, e houve um conflito intenso entre a administração leiga e o clero relacionado às doações recebidas, que se encerrou com a chegada dos redentoristas, que passaram a administrar o Santuário.

Neste contexto, as motivações que levam o sujeito a realizar o sacrifício corporal, estando inserido no contexto histórico atual, que em princípio é leigo, considerando a sua consolidação após o desenvolvimento do Iluminismo e o advento da modernidade, sugerem o pertencimento a uma religião. Esta se configura enquanto uma instituição que constrói e desconstrói a formação e que pode contribuir para a manutenção da organização social como está posta, na qual o homem se envolve e da qual não consegue se emancipar. Diante desse contexto, apresenta-se o seguinte questionamento: como os processos semiformativos motivam os romeiros a realizar um ato sacrificial de caminhar 18 km durante a festa em louvor ao Divino Pai Eterno?

O corpo enlaçado à fé se torna um objeto crucial dentro da reflexão relacionada ao sacrifício corporal, uma vez que é um campo ainda pouco explorado. Temos estudos valiosos na literatura no que se refere ao corpo e à religião sob o olhar fenomenológico, como o de Lima (2015), que contempla esse olhar do corpo na romaria à Basílica de Nossa Senhora Aparecida – Aparecida do Norte. No entanto, devemos considerar os elementos que envolvem o sacrifício corporal compreendendo todos os aspectos que envolvem esse corpo e que o levam ao ato em si, portanto, sob a ótica do materialismo histórico dialético.

O corpo religioso é um vasto domínio de estudo, um campo ainda inculto que antropólogos, historiadores das representações e historiadores da arte começaram a explorar. Suas contribuições esclarecem as mudanças que se operaram no curso do século medieval e moderno; mas o corpo não estava realmente no centro das preocupações e, portanto, elas só o atingiram de maneira ocasional. A história das representações do corpo no universo religioso é um canteiro aberto e essencial à tarefa que está diante de nós (GÉLIS, 2012, p. 22).

Ocorre a reflexão sobre a perspectiva do corpo no ato sacrificial, enquanto um comportamento que nos remete ao período medieval, contrastando com a modernidade. O corpo não se apresenta nas pesquisas como um aspecto central, mas como algo periférico. Assim, a representação do corpo no sacrifício religioso merece o nosso olhar, compreendendo-o enquanto a forma como ele se manifesta no mundo. Desse modo, o sacrifício que atravessa eras envolvendo o corpo e o âmbito religioso carece de reflexão, sendo um ambiente fértil à construção do conhecimento. Para tanto, é necessário compreender os aspectos que envolvem o corpo na conjuntura atual, considerando aspectos culturais, econômicos e formativos.

No modo de produção em que estamos inseridos, a formação do sujeito é parcial e fragmentada, em decorrência do processo de produção, colaborando para a formação de um ser reificado, alienado e refém do fetichismo, em vez de construir possibilidades de contemplar uma forma mais ampla de ser humano (BAPTISTA, 2013). Tendo em vista a coisificação do indivíduo, e que todas as relações sociais são impregnadas de pragmatismo, racionalização e, no limite, são quantificadas, até mesmo a estrutura de sua consciência é subordinada ao modo de produção. O objetivo central desse trabalho é analisar os processos semiformativos dos romeiros que realizam o ato sacrificial de caminhar aproximadamente 18 quilômetros até a cidade de Trindade, durante a festa em louvor ao Divino Pai Eterno, santo padroeiro da cidade.

Dessa forma, faz-se necessário estabelecer como objetivos específicos: a) levantar concepções sobre o corpo que se aproximam da vertente religiosa, contemplando esse corpo inserido no contexto histórico atual, na perspectiva do modo de produção capitalista; b) refletir sobre as motivações que levam os sujeitos a realizarem a caminhada da fé; c) analisar possíveis relações entre a caminhada, sacrifício e o modo de produção capitalista; d) analisar os elementos que envolvem a semiformação do indivíduo, levando-o a submeter o seu corpo a grandes esforços físicos em nome da fé.

No intuito de buscar respostas ao problema apontado anteriormente, considerando a conjuntura na qual ele está inserido, torna-se necessário contemplar um método que contribua de forma relevante para a pesquisa. O método escolhido é o materialismo histórico dialético:

A lógica materialista como método (Marx, 1983; Löwy, 1975) ou como uma das abordagens teórico-metodológicas das ciências contemporâneas (Schaff, 1995) é amplamente utilizada tanto nas ciências naturais quanto nas humanas e se define a partir da concepção dinâmica da realidade e da compreensão histórica das contradições dos fenômenos e das suas fases de desenvolvimento. As categorias do materialismo dialético são ao mesmo tempo ontológicas (relativas aos conteúdos da realidade objetiva do ser), gnosiológicas (relativas à relação do pensamento como o ser do movimento do conhecimento) e lógicas (ciências das formas e leis do pensamento) (SANCHEZ GAMBOA, 2013, p. 35).

Assim, fundamentando-se no princípio explicativo da contradição, as categorias de análise se basearão na historicidade, unidade, totalidade, como alicerces fundamentais para compreender o objeto de pesquisa proposto. Serão analisadas as relações entre essência e aparência, abstrato e concreto, mediato e imediato, bem como, outros pares dialéticos (MARX; ENGELS, 2007). Será contemplado o método de investigação e de exposição, que corresponde diretamente a explicitar a realidade, nos aproximando do objeto, alcançando seu movimento pelas suas determinações ocultas no processo histórico. Esse movimento parte da

verdade aparente em busca da verdade essencial, para tanto, não basta expor o objeto, é preciso realizar uma análise profunda, apresentando o movimento cujas antíteses se contrapõem à aparência. E, partindo das sínteses elaboradas, lançar uma compreensão da totalidade de dada realidade.

Nesse contexto, realizamos uma pesquisa descritiva, que revela as características de determinada população ou fenômeno, utilizada para compreender as práticas realizadas por diferentes grupos sociais. Por meio dela é possível buscar as características que constituem o público pesquisado:

Esses estudos objetivam buscar as características de grupos, como distribuição por idade, sexo, procedência, nível de escolaridade, estado de saúde físico e mental, dentre outros. Também estudam a qualidade do atendimento de órgãos públicos, condição de habitação, índice de criminalidade, opinião sobre determinado fenômeno, atitudes e crenças, mas sempre de uma comunidade social, em específico (GIL, 1999, p. 34).

Assim, a pesquisa buscou identificar os possíveis perfis dos romeiros, compreendendo as características centrais, comuns à maioria e as que tornavam o pesquisado singular. A pesquisa contou com a observação participativa de um grupo a ser analisado, buscando compreender sua estrutura dentro do sistema ou realidade na qual ele está inserido. Para tanto, utilizou-se a coleta de dados mais coerente para a captura de informações necessárias à análise do fenômeno, que no caso é a caminhada da fé entre Goiânia e Trindade.

A elaboração da coleta de dados utilizada na pesquisa foi sustentada pela proposta de compreender o contexto cultural da caminhada da fé, identificando seus valores, hábitos, linguagens e outros elementos que lhes são específicos. Foram realizadas duas observações participantes no ano de 2017, buscando captar elementos que envolvessem os significados e sentidos vinculados à caminhada, tentando compreendê-la para além do que a aparência é capaz de captar. Assim, observamos a organização dos romeiros em grupos ou não, a postura deles na via, se estavam concentrados em orações ou em outras atividades, se os mesmos utilizavam roupas adequadas ao bom desenvolvimento da prática da caminhada, e ainda se o romeiro portava algum objeto que faz parte de seu ato de devoção.

Assim, determinamos que duas observações foram o suficiente para identificar elementos substanciais a essa discussão, tendo como princípio o contraste de público em dois dias distintos da romaria. A primeira realizada no turno matutino, em uma sexta-feira, e a outra realizada no último sábado da festa em louvor a Divino Pai Eterno no turno noturno. Elas foram necessárias a construção desse trabalho por proporcionar um contraste no que se

refere ao comportamento dos romeiros na via, substanciando a possibilidade das inúmeras motivações para a realização da caminhada da fé.

Nesse contexto, foi adotada entrevista estruturada realizada na via do romeiro, com abordagem direta do entrevistado, durante a caminhada, e ainda com a aplicação do questionário com as mesmas questões do roteiro de entrevistas por meio de realização do formulário Google (ferramenta do Google docs criada para realização de pesquisas). Essa segunda forma de coleta de dados se deu por meio de encaminhamentos, via e-mail, celular e redes sociais, em que o romeiro que realizou a caminhada participava da pesquisa on-line. Assim, foram entrevistadas 182 pessoas a partir do critério de inclusão definido: todas elas realizaram a caminhada da fé pelo menos uma vez em suas vidas.

Esse instrumento foi escolhido por ser uma forma de maior acesso ao romeiro, uma vez que, encontramos forte resistência por parte dos romeiros para contribuir com a pesquisa durante a caminhada da fé. Foi possível compreender que, a participação do estudo impossibilitava ou dificultava a realização da caminhada, devido às limitações corporais de ficar parado na via do romeiro, ou ainda por atrapalhar o processo reflexivo proporcionado pelo momento. No entanto, ao optar pela aplicação do formulário, contribuímos para que um perfil de romeiro participasse de forma mais efetiva da pesquisa, o que tem acesso ao mundo virtual.

Dessa forma, a pesquisa foi realizada por meio de observação e entrevistas aos romeiros que percorrem o caminho da fé, durante a festa de louvor ao Divino Pai Eterno, de Goiânia a Trindade (GO). Os dados coletados foram analisados, tratando-se de uma pesquisa quanti-qualitativa, considerando que, do ponto de vista do materialismo dialético, trabalhamos com a lei da passagem da quantidade à qualidade e vice-versa. Destarte, apresentamos dados em porcentagem e ainda depoimentos dos romeiros no corpo do texto para melhor compreender a realidade pesquisada. Ao final de cada depoimento, codificamos os romeiros para que a primeira sigla remeta ao sexo do entrevistado (“M” para masculino e “F” para feminino), a segunda remeta à religião<sup>2</sup> à qual pertence o entrevistado (“C” para católicos; “E” para espírita, “Ev” para evangélico, e “U” para umbandas) e, por fim, um número que corresponda à ordem do questionário aplicado.

Investigaram-se, por meio dos dados coletados, os elementos que contribuem para que o romeiro sacrifique seu próprio corpo, realizando longas distâncias, estando inserido em uma

---

2 Apesar da diversidade de religiões que poderiam ser encontradas, ou mesmo pessoas que se consideram agnósticas ou ateias, não identificamos no grupo de participantes da pesquisa outras religiões, por isso, foram atribuídos estes códigos, inclusive como forma de garantir a confidencialidade das pessoas.

sociedade capitalista e de forte aspecto semiformativo. Partindo dessa construção, apontaremos a seguir as categorias de análise que se fazem indispensáveis para a compreensão dessa relação complexa que envolve a sociedade do capital, os possíveis mercados da fé, as influências das instituições e ainda os tempos de semiformação que envolvem esses sujeitos em vários contextos.

Essa pesquisa apresenta relevância social, na medida em que pretende revelar elementos que envolvem essa manifestação cultural da romaria para Trindade, ação que é fortemente realizada em nosso estado e que recebe pessoas de todo o país. Assim, no âmbito goiano, o trabalho contemplará a manifestação religiosa católica de maior expressão no estado de Goiás, sendo uma referência no Centro-Oeste, sob a perspectiva do materialismo histórico dialético, analisando os elementos que envolvem a manifestação.

Ao considerarmos que, no Brasil, a romaria é uma ação fortemente adotada pelo catolicismo e que, pelo menos em cada região do país, temos uma manifestação de fé culturalmente realizada, é necessário desvelar elementos relacionados à romaria de Trindade. Conhecer o romeiro e suas práticas é de extrema relevância social, pois é o retrato de uma atividade cultural amplamente realizada pelos goianos e por sujeitos de todo o Brasil. Desvelar os elementos que envolvem essa prática para além da aparência é uma ação que poderá contribuir para formação dos leitores deste trabalho, já que ele apresenta pontos que estão além do que a mídia, ou a vivência, pode ser capaz de expor.

No âmbito acadêmico, essa pesquisa pretende contribuir para revelar os elementos que envolvem essa prática, analisando-se de forma crítica a caminhada, buscando, para além da aparência, a essência dessa prática. Nesse sentido, as motivações, as concepções e as determinações serão analisadas considerando os romeiros entrevistados e as observações que foram realizadas no ano de 2017. Levantaremos elementos que nos fazem crer que essa manifestação religiosa não foge às determinações do capital, identificando as possibilidades de dominação até mesmo nessa ação.

Nesse sentido, a presente dissertação busca fazer uma pesquisa dinâmica, apresentando dados apreendidos que dialogam com a literatura em todo corpo da pesquisa. Cada capítulo corresponde a pontos que foram considerados indispensáveis para a análise que desejamos fazer, buscando refletir sobre os processos semiformativos que podem envolver o romeiro entrevistado que realiza essa ação. Assim, buscamos refletir sobre as possíveis determinações desse processo, compreendendo-o para além de uma ação religiosa.

No primeiro capítulo, buscamos delinear o tempo, espaço e sujeitos imersos na romaria à Trindade, assim, buscamos compreender o contexto histórico de sua constituição

até os dias atuais. No primeiro tópico, contemplamos Barro Preto, arraial que antecede a cidade de Trindade, a construção do catolicismo popular goiano, a interferência da Igreja Católica na formação da cidade e o conflito entre o catolicismo popular e o institucionalizado nesse espaço/tempo. No segundo tópico, buscamos conhecer um pouco sobre o romeiro, no âmbito sociodemográfico, dialogando com dados obtidos na pesquisa, e a literatura disponível para a reflexão sobre esse sujeito. E encerramos o capítulo com o tópico que contempla a interferência do estado/governo do estado de Goiás nessa manifestação que aparentemente apresenta característica eminentemente religiosa.

No segundo capítulo, buscamos levantar elementos para pensar romarias religiosas, partindo das categorias homem, corpo, religião e história. No intuito de compreender a relação entre o homem e a religião, partiremos das produções de Marx e outros autores, que mais se aproximam da concepção de religião, considerando o capitalismo como mediador dessa relação, e como ela é capaz de moldar os sujeitos a serviço do capital. Em seguida, contemplamos o corpo e sua relação com a cristandade, desde a Idade Média até os tempos modernos, para tanto, nos apoderamos de autores como Santo Agostinho, Marx e Engels, Adorno e Horkheimer, Gélis, Baptista, entre outros. Analisaremos as possíveis motivações do romeiro para a realização da caminhada da fé, dialogando com os dados da pesquisa (observação e questionário) e traçando paralelos com o que a literatura pode nos dizer sobre esse fenômeno.

No terceiro capítulo, buscamos discutir sobre a semiformação e seu reflexo na caminhada da fé, e nele, desvelamos que nem a romaria, que, a princípio, antecede à realização da pesquisa, parecia ser um elemento de resistência, podendo ser interpretada, em certa medida, reprodutora de elementos semiformativos. Assim, contemplamos a cultura, semicultura, o conceito de experiência e vivência, e a semiformação, como categorias que podem contribuir para compreender as motivações que levam o romeiro a realizar a caminhada da fé. Nesse sentido, trabalhamos com autores como Marx e Engels, Adorno e Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Trotski e Vianna, entre outros.

Na conclusão, apresentamos os elementos centrais do processo de realização da caminhada e como é possível refletir sobre este tema a partir da materialidade histórica na qual estas pessoas estão inseridas. Apontaremos as possibilidades levantadas a partir da construção da pesquisa, buscando explicitar os ocultamentos que podem fundamentar ou mascarar os processos semiformativos. E ainda será levantada uma breve reflexão acerca da formação enquanto possibilidade de resistência ante a semiformação.

## **1 TRINDADE E O ROMEIRO – CONHECENDO DE ONDE E DE QUEM ESTAMOS FALANDO**

No intuito de compreender o processo de romaria que se faz presente no contexto goiano, é necessário se inteirar da historicidade que envolve esse lugar concebido pelos romeiros como sagrado. Trindade nasce da fé de um povo, que se aglomera ali por considerar que naquele espaço o contato com a divindade seria mais intenso. Nesse contexto, começaram os milagres que levaram milhares a chegar a essa cidade a pé. Trindade não se desenvolve como cidade de turismo religioso, pois, devido à sua proximidade de Goiânia-GO, acaba se tornando uma cidade de caráter dormitório, sem uma rede hoteleira forte.

Nesse contexto, no estado de Goiás, Trindade toma o centro de nossas atenções, uma vez que é o centro de uma das principais manifestações religiosas do nosso estado. Conhecer a forma como a romaria se inicia é de extrema relevância para identificar elementos que substanciam essa prática, assim, vamos delineando o espaço e o tempo dessa construção no intuito de compreender esse terreno sagrado. No segundo tópico desse capítulo, é apresentado o romeiro e a sua constituição cultural, trazendo dados levantados na pesquisa que podem nos revelar a quais sujeitos estamos nos remetendo.

### *1.1 De Barro Preto a Trindade: conhecendo o espaço de recepção da peregrinação*

Barro Preto leva esse nome por causa do córrego que banha a região, pois era um “arraial humilde de uma parte de Goiás totalmente desconhecida que não tinha nenhuma riqueza ou atrativo que lhe desse um nome” (PAIVA, 1997, p. 3). Não se sabe muito sobre o arraial, nem detalhes sobre a origem da romaria, sendo levantadas algumas versões para explicar essa origem. Para Paiva (1997), a origem de Trindade foi à capelinha dedicada ao Divino Pai Eterno. “A romaria nasceu nos terços da residência de Constantino, onde inicialmente ele e seus familiares rezavam diante do medalhão de barro encontrado pelo mesmo num terreno onde hoje é o Santuário do Divino Pai Eterno (Igreja Matriz)” (PAIVA, 1997, p. 3).

Barro Preto foi freguesia da cidade de Campinas das Flores, atualmente bairro de Goiânia, capital do estado de Goiás. Assim, Barro Preto aparece em seções de livros surrados do arquivo de Campinas das Flores de 1848, e em 1850, aparecem registros da manifestação religiosa denominada romaria (OLIVEIRA; ROSA, 2011). Os nativos do arraial de Barro Preto eram pessoas humildes e que retiravam o seu sustento da terra. A região não contava

com muitas possibilidades de encontro, a população vivia dispersa nos seus afazeres rurais e as festas religiosas eram momentos de convivência social.

O aparecimento da imagem ‘milagrosa’ da Santíssima Trindade em Barro Preto deu origem à peregrinação e à festa, que com o tempo passou a ser patrocinada por uma irmandade religiosa. Após a extinção e fragmentação do município de Campinas, Barro Preto, que era seu distrito, teve seu nome alterado para Trindade, em homenagem à história dos camponeses que encontraram o medalhão do Divino Pai Eterno. Nesse contexto, a cidade foi se expandindo e, devido à sua proximidade com a capital, o seu desenvolvimento foi contínuo, sendo atualmente a 8ª cidade mais populosa do estado de Goiás, segundo o jornal “O Popular”<sup>3</sup> (2016).

Em consonância com a Lei Estadual nº 662, de 16 de julho de 1920, Trindade é elevada à categoria de vila, após o desmembramento do território de Campinas, constituindo dois distritos: Trindade e Ribeirão. Em 20 de julho de 1927, pela Lei Estadual nº 825, recebe o título de cidade. No entanto, com a construção de Goiânia, enquanto nova capital do estado de Goiás, como possibilidade de um melhor desenvolvimento para Goiás por se tratar de uma região estratégica e de acesso para outras regiões do país, Trindade volta à condição de distrito em 1935, sendo seu território anexado à nova capital do estado pelo Decreto-Lei Estadual nº 1.233, de 31 de outubro de 1938. É elevada novamente à categoria de município cinco anos depois, o que foi ratificado pelo Decreto-Lei Estadual nº 8.305, em 31 de dezembro de 1943 (IBGE, 2014).

Localizada a 18 quilômetros de Goiânia, capital do estado de Goiás, Trindade se destaca pela sua expressão religiosa. Sua ligação com o sagrado é ostensiva e se pode perceber essa forte influência na elaboração do seu espaço: em suas ruas, principalmente na via-sacra, nos deparamos com inúmeras imagens de vários santos, desde a entrada principal da cidade até a chegada à Basílica, localizada no ponto mais alto da cidade. Trindade pode assim ser caracterizada como uma cidade religiosa:

As cidades religiosas, sendo grandes ou pequenas, recebem em determinadas épocas do ano milhares de devotos que para aí se dirigem em épocas específicas, durante dias festivos ou durante todo o ano em busca da sacralidade que está presente de forma mais evidente em certos lugares. São cidades que possuem o elemento religioso de forma mais evidente, marcadas pela experiência religiosa do peregrino, da romaria ao lugar sagrado (SILVA; SOUZA, 2014, p. 372).

---

3 “O Popular” é um jornal impresso que está em circulação há vários anos e é, provavelmente, um dos principais jornais do Estado de Goiás, desde a segunda metade do século XX. Ele pertence à Organização Jaime Câmara, juntamente com a Rede Anhanguera de Rádio e Televisão. Esta é uma retransmissora das Organizações Globo, uma das principais e mais poderosas redes midiáticas do Brasil.

Cidades religiosas são centros de atração de pessoas que buscam proximidade com o religioso. No caso de Trindade, essa ligação se deve a um elemento muito particular, a romaria em devoção ao Divino Pai Eterno, a qual está intimamente ligada à sua origem e ao seu desenvolvimento. Com o passar dos anos, essa devoção foi institucionalizada pela Igreja Católica de acordo com seus interesses (CARVALHO, 2007). Juntamente com a devoção, a urbanização da cidade cresceu e, atualmente, ela é considerada a capital da fé do estado, que teve suas origens em uma capelinha organizada por leigos e que, após um processo de modernização no século XX, foi romanizada<sup>4</sup> pelos padres redentoristas. A capela da Santíssima Trindade foi doada em 1850 por dois devotos leigos<sup>5</sup>, Constantino Xavier e sua esposa, que fizeram a doação das terras do seu patrimônio particular para a construção da igreja.

Todas as capelas foram construídas nessas terras. Em 1911, os redentoristas construíram o Santuário Velho e, em 1943, foi lançada a pedra fundamental para a construção do Santuário Novo. Desde 2006, este templo é considerado uma Basílica por decreto papal. O santuário está no morro da Cruz das Almas, situado no coração de Trindade, que vem crescendo de forma expressiva. Muito desse desenvolvimento se deve à festa religiosa que acontece anualmente. Essa manifestação cultural, que a princípio se constituía como um momento privilegiado de convivência social e de oportunidade de encontros era compreendida predominantemente como uma manifestação de fé do povo goiano (DUARTE, 2004).

A religião foi um meio de consolidar os valores sociais no território, que iniciava seu povoamento: as ideias, crenças e rituais, foram sendo reconhecidos como padrões de representação dos grupos sociais, marcadamente católicos. Em Barro Preto o aparecimento da imagem “milagrosa” da Santíssima Trindade deu origem à peregrinação e à festa, que com o tempo passou a ser patrocinada por uma irmandade religiosa (DUARTE, 2004, p. 41).

A religião contribuiu para a fixação de valores, ideias, crenças e rituais católicos, que foram impressos na região, manifestos em forma de milagre, com a fé fazendo germinar a religiosidade. Os mitos que norteiam as tradições de devoção a santos católicos na cultura

---

4 A romanização encontrou no Brasil um catolicismo de cunho leigo e social, expresso pela devoção ao santo protetor, por intermédio de procissões e Romarias e da organização de irmandades leigas. O objetivo da romanização no Brasil seria uma instrução catequética em relação à religiosidade católica preexistente, que eliminasse o caráter profano e social do culto religioso (AQUINO, 2011).

5 De acordo com o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica (CCIC, 2005, n. 188), no Catolicismo, os leigos ou fiéis são aqueles que não são ordenados, isto é, que não receberam o sacramento da Ordem do clero. Os leigos compõem a maior parte da Igreja e têm a missão de testemunhar e difundir o Evangelho.

popular obedecem a alguns aspectos em comum, somando fatores da cultura local, referências a mitos universais e uma analogia ao fenômeno religioso referente aos dogmas do catolicismo (nascimento, morte e ressurreição de Cristo) (DUARTE, 2004). Nesse sentido, esses elementos somam-se a outras passagens inerentes à sociedade, com o aparecimento do santo estando associado à descoberta do sagrado, ao desvelar da realidade poderosa, rica e significativa em oposição à vida real, ao comum e ao profano.

A versão mais comumente conhecida e adotada pelos documentos do Santuário possui um teor místico, em que o agricultor Constantino Xavier e sua esposa Ana Rosa, ao roçarem um pasto próximo ao córrego Barro Preto, encontraram um medalhão de barro com a imagem gravada da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora no céu. A descrição desse fato pode ser encontrada na revista do Santuário:

Lá pelos anos de 1848, Constantino Xavier e Ana Rosa, casal piedoso e devoto, levados, talvez, por inspiração divina, expuseram em público o medalhão, representando as 3 pessoas da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Antigos moradores de Trindade contavam a seus netos que esse medalhão foi encontrado no terreno, que estava sendo roçado por Constantino (INFORMATIVO SANTUÁRIO DE TRINDADE, 2004, p. 2).

Essa versão, à qual nos ateremos, é vinculada à corrente popular que os fiéis conhecem e reconhecem como um milagre, com Constantino achando um medalhão em uma circunstância inimaginável e ali estabelecendo contato com o sagrado. O objeto achado simboliza o divino e tem como objetivo unir o sagrado ao profano (condição humana). Outro aspecto que merece atenção é o aparecimento da imagem em um lugar específico em uma comunidade, o que pode sugerir que a aparição é manifestação do desejo da divindade de pertencer a determinado lugar (DUARTE, 2004).

As aparições de relíquias milagrosas estão dentro de uma dinâmica maior da Igreja Católica, que estende seus domínios com a criação de novos santuários de devoção, movimento a que o medalhão nos remete (DUARTE, 2004). Onde se encontravam relíquias milagrosas, desenvolviam-se cultos aos santos das imagens. No Brasil, em cada lugar onde se encontraram imagens, surgiu um novo santuário, o que possibilitou a presença da Igreja Católica em novos espaços. Junto ao aparecimento do medalhão, iniciou-se a construção de Barro Preto nos moldes católicos, que incita o culto associando a tradição universal do catolicismo aos elementos regionais.

A figura do camponês, que em se tratando de Barro Preto é Constantino, também está presente nos mitos constituintes de outros santuários católicos de devoção. Segundo Steil

(1996), a descoberta de imagens está direta ou indiretamente relacionada às atividades pastorais. Essa ação pode estar relacionada à necessidade de romper com as ações eminentemente desenvolvidas no campo, para possibilidades de interação social, e ainda ao mito bíblico da encarnação de Jesus Cristo. Como se o aparecimento da imagem fosse a própria reencarnação do filho de Deus.

Duarte (2004) defende que a origem de Trindade está centrada em um personagem da cultura local, o sertanejo, que também está fortemente ligado às tradições bíblicas. O camponês (aqui entendido como uma figura sertaneja) e seus significados são reapropriados de forma básica, e os devotos somam a ele elementos culturais, dotando o camponês de propriedades sagradas. O camponês encontra a imagem e socializa sua devoção, levando as pessoas da redondeza a realizar as orações em grupos, a construir a capela, fato que atualmente se manifesta na imponência da Basílica e na expressão de seus devotos.

O fenômeno começou em Barro Preto com o encontro da família de Constantino Xavier, e o rito realizado juntamente com a vizinhança, primeiramente em um oratório aberto, era acompanhado de canções próprias do sertão goiano. Devido à fama milagreira que a Santíssima Trindade recebeu, começou-se a peregrinação e, com o aumento do seu fluxo, houve a necessidade de construção de uma capela de pau-a-pique e palha de buriti (DUARTE, 2004). Em meados de 1860, a capela foi substituída por outra com telha de barro, e houve a necessidade de restaurar o medalhão, não pelo seu desgaste, mas devido a uma determinação diocesana de que não se poderiam adorar imagens com menos de um palmo e imperfeitas. Nesse sentido,

Constantino Xavier, Joaquim Vieira da Cunha e Antônio Vieira da Cunha Santos resolveram, de comum acordo, mandar a imagem à cidade de Pyrenópolis, para ser encarnada. Constantino Xavier incumbiu-se desse encargo e foi a Pyrenópolis, onde encontrou um excelente artista, de nome Veiga, o qual se comprometeu a esculpir em madeira uma boa imagem da SS. Trindade, de tamanho maior, mas em tudo copiada e semelhante a primeira. Assim elle fez [...]. Como o dinheiro que levava não era sufficiente, deixou em paga o seu próprio cavallo com todos os arreios, e voltou a pé até Barro Preto, carregando a imagem como um thesouro sacro com muito cuidado e muita devoção, segurando-a com ambas as mãos encostadas no peito [...]. Estando Constantino já perto de Barro Preto, em distância de duas léguas, mais ou menos, mandou adiante um rapaz para avisar os moradores do arraial. Estes, recebendo a notícia, levantaram-se cheios de alegria, indo ao encontro da nova imagem. O encontro teve logar no alto d'uma capoeira, antes de chegar ao bairro das Bruacas. Com grande entusiasmo, e entre contínuos cânticos em louvor da Santíssima Trindade, o povo acompanhou a imagem até a capella de Barro Preto, onde foi colocada entre o júbilo de todos os que assistiam. (JACÓB, 2000, p. 266).

O artista que Constantino procurou era simplesmente Veiga Valle, uma referência na arte sacra goiana, o mesmo que esculpiu em madeira a Santíssima Trindade, a primeira

imagem a repousar na capela de Barro Preto. Assim, podemos identificar a importância da presença do santo no local onde ele representa a família, a irmandade religiosa e o círculo que o envolveu. A imagem simbolizava os laços sociais de um povo, à medida que representava eventos sociais que se fundamentavam no santo, como a realização de festas que dependiam da autorização da família e da irmandade. Acredita-se que o medalhão se perdeu nessa viagem que Constantino fez a Pirenópolis. Com a chegada da imagem, não se falou mais no medalhão de terracota.

Em 1920, Barro Preto conquista a emancipação política, passando a denominar-se Trindade. Ela utilizava iluminação elétrica da igreja, que contava com um gerador próprio. A instalação do primeiro telefone da cidade foi realizada na igreja, para se comunicar com o Seminário de Campinas. “A mudança desse cenário político com a emancipação trouxe alguns poucos benefícios para a nova cidade, onde tudo ainda girava em torno do território da fé” (CURADO, 2013, p. 47). Nesse contexto, para a acomodação dos ex-votos, foi criada a “Sala dos Milagres”, que até os dias atuais (situada na Basílica) se constitui como um museu de antiguidades, com relíquias e objetos, que representam os milagres atribuídos ao Divino Pai Eterno.

Desde a viagem de Pirenópolis a Trindade, a imagem do Divino Pai Eterno não havia saído da cidade religiosa, e só em 1948 foi levada ao “Congresso Eucarístico de Goiânia”, onde foi realizada a solenidade da caminhada da fé. A imagem saiu novamente da capital da fé em 1966, dessa vez para uma restauração na cidade de Goiás, realizada por uma artista descendente de Veiga Valle.

A festa em Trindade passou por dois períodos singulares:

[...] nos primeiros cinquenta anos o santuário foi administrado pela irmandade leiga e a partir de 1894 inicia-se a administração da Missão Redentorista no santuário e na festa. A modificação na organização da festa em Trindade, depois da mudança de administradores, não decorreu de uma ruptura nos padrões de relações sociais na comunidade e com a mudança nos valores e normas sociais que organizavam a vida coletiva, mas significou uma disputa pelo monopólio do culto, que provocou a transferência do *controle e manejo dos símbolos religiosos* do culto de Trindade para a Igreja (DUARTE, 2004, p. 50, grifo do autor).

Vários elementos colaboraram para o crescimento da romaria de Trindade nos últimos 40 anos, trazendo a necessidade de ressignificação de seus rituais, entre eles a veneração de imagens, algo não recomendado pela Igreja Católica. Assim, a imagem representa uma presença simbólica na cidade do santo. Segundo Duarte (2004), na concepção do devoto, o pertencimento da imagem a um grupo social ou lugar é o elo simbólico da legitimidade entre

a cultura local e a representação bíblica da Santíssima Trindade. A presença da imagem se revela como a afirmação do dogma católico da comunhão dos santos, em que o sagrado pode estar presente na terra nas mais diversas manifestações, como em imagens, por elas representarem o físico e o espiritual. Sempre “[...] teve efeito para a Igreja Católica e Ortodoxa de misturar a distinção entre os domínios material e espiritual, entre alma e corpo” (EADE; SALLNOW apud DUARTE, 2004, p. 51).

O Santuário de Trindade foi administrado até o final do século XIX por uma irmandade leiga que tinha como diretor um coronel bulhonista e por fiéis que ali se estabeleceram e o organizaram, gerindo os recursos e mantendo o lugar. Em 1894, iniciou-se um plano de bispos reformadores de substituir a gestão das irmandades leigas pelo regimento nos moldes clericais (romanização), fruto de uma reestruturação católica. Segundo Duarte (2004), a romanização tinha como traços fundamentais a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e no clericalismo, a ideologia dos romanizadores baseada na purificação do catolicismo popular tradicional, de seus abusos e superstições.

Com a supressão do padroado e a proclamação da república, a Igreja busca firmar sua presença com as massas e vê a possibilidade de compensar as perdas advindas da sua separação com o Estado. Assim, “[...] para sobreviver sem o apoio do Estado era indispensável ao aparelho religioso reestruturar-se restabelecendo a articulação entre o aparelho eclesiástico e as grandes massas” (STEIL, 1996, p. 231). No entanto, mesmo perdendo os vínculos com o Estado, a Igreja ganha autonomia administrativa e cria novas Dioceses, transformando-se em uma organização de disciplina sólida com controle das bases leigas e capaz de demonstrar força ao Estado (STEIL, 1996).

Mesmo com a defasagem dos privilégios, a Igreja se reorganiza fortemente no Brasil, oficializando a promoção de romarias, que são pensadas como uma forma de manifestação de fé pelos indivíduos que a realizam. Para a Igreja, “[...] esses movimentos de massa foram propostos também para despertar no povo sua consciência de nação católica, diante dos princípios antirreligiosos que orientavam a República” (FERNANDES, 1994, p. 107). No contexto de Trindade, a implantação da romaria e culto nos moldes da Igreja Romana foi marcada por conflitos com a comunidade leiga, que perdeu o controle do Santuário e de suas atividades para os dirigentes eclesiásticos.

Em sua primeira visita à cidade de Barro Preto o Bispo Dom Eduardo questiona o saldo da Festa do Divino Pai Eterno e aplicação da renda do santuário, decide dissolver a comissão leiga e nomeia um sacerdote como novo diretor. Os anos que sucederam a dissolução da Irmandade foram de oposição aberta à administração da Igreja. Em 1897 houve uma nova tentativa de retomada do Santuário pela

administração leiga. A política do prelado, nessas ocasiões, era fazer um sermão severo ameaçando retirar do Santuário o maior símbolo religioso do lugar, a imagem do Divino Pai Eterno (DUARTE, 2004, p. 56).

Assim, a qualquer possibilidade de resistência às determinações eclesiásticas em Trindade, o bispo ameaçava a retirada dos objetos sagrados da cidade. Com a chegada dos Redentoristas em Barro Preto, ficou estabelecido que o lucro da festa deveria custear a despesa de dois seminaristas na cidade. Nos primeiros anos que se seguiram, a festa continuou sendo organizada com folias e folguedos. Diante desses acontecimentos, o Bispo envia uma carta ao superior Padre Wiggermann censurando a postura dos missionários perante a festa e requerendo intervenções na realização dela.

Na romaria de Barro Preto há muito que corrigir, e os padres devem ir começando a acabar com tanto incentivo ao mal, que ali se reúne, como por exemplo: jogos, teatros, circo de cavaleiros e prostituta. Na primeira romaria (em 1899) digam claramente ao povo que acabar-se-á com as romarias se ele não acabar com tais abusos. Se os roceiros não se importarem com esses desmandos e só cuidarem de seus atos religiosos, esses mercadores de carne humana não irão mais lá (SILVA in BRUSTOLONI, 1997, p. 219).

A intervenção foi apresentada no ano seguinte, com uma portaria que determinava as normas da festa pela Igreja de forma inflexível, bem como o controle da distribuição dos bens e da salvação por meio da moralização das práticas religiosas. Aboliram-se todas as manifestações religiosas populares, como procissão sem acompanhamento musical e missas sem música instrumental ou cantorias. Nesse sentido, Jacób (2000) traz em sua obra sobre Trindade o relato do Padre Wand:

Quase todas as festas populares no interior apresentam certo aspecto religioso porque na vida de um goiano religioso legítimo a religião exerce ainda grande influência. Mas, como as noções religiosas são bastante primitivas e superficiais, é inevitável que haja abusos e incoerências; seria, porém, injusto responsabilizar a religião ou a Igreja Católica por tais aberrações (JACÓB, 2000, p. 172).

Houve a transferência da festa em louvor a Divino Pai Eterno para Campinas, onde ela acontecia nos moldes eclesiásticos, com o intuito de arrecadar mais benefícios para a cidade de Campinas, desvincular a festa de suas características populares (já vivenciadas em Trindade) e impor a liturgia católica. No entanto, a festa em Barro Preto continuava a acontecer nos moldes populares, o que acabou despertando uma maior atenção dos fiéis, que acabaram por deixar de ir à festa de Campinas e aumentaram a sua manifestação em Barro Preto. “O Santuário de Barro Preto se transformou em um local sagrado (pelo discurso mítico)

que continuava a manifestar-se através dos olhos dos peregrinos em curas ocasionais, fazendo com que Campinas se tornasse não mais que uma periferia do sagrado” (DUARTE, 2004, p. 64).

Mesmo Campinas sendo mais bem localizada, podemos compreender o fracasso dessa tentativa de deslocar a casa do Pai Eterno para lá pelo fato de que as romarias se dão enquanto uma possibilidade de contato com o sagrado, e que essa ação não era realizada na nova “possível” casa. Assim, a santificação de Barro Preto está intimamente ligada ao peregrino que, ao se deslocar para a cidade, demonstra seu esforço contínuo, considerando aquele local sagrado. As ações dos devotos pareciam se sobrepor às convenções eclesiais, pois a fé do romeiro se apresenta por vezes em uma relação que aparentemente não necessita da mediação eclesial direta. A Igreja e o Estado podem organizar o evento, mas a relação entre o peregrino e a sua necessidade de encontro com o sagrado vai além dessa estrutura.

A pregação de missões populares e de festas locais, bem como a implantação de associações religiosas, explicam apenas parcialmente a construção do culto em Trindade. A reforma romanizadora, que muito embora tenha investido radicalmente contra os cultos locais e contra as lideranças que mantinham o controle do Santuário, não rompeu com as concepções religiosas do catolicismo popular tradicional, centrado na crença nos milagres e na devoção aos santos. As novas devoções implementadas pelos romanizadores coexistiram com o catolicismo tradicional num processo de ajustamento contínuo (DUARTE, 2004, p. 68).

No embate entre as duas perspectivas, o catolicismo popular e o catolicismo romanizado, são produzidas diversas situações de tensão geradas pela disputa entre agentes do santuário que rearranjam o culto à Santíssima Trindade e as romarias. Para Duarte (2004), a devoção, os discursos e ideias trazidas pelos romanizadores são reapropriadas e, no contexto da romaria, dão origem a novos sentidos na concepção do catolicismo popular. Devemos atribuir essas mudanças à força eclesial, mas, também, é preciso considerar as transformações sociais resultantes dessa disputa, e dos agentes que colaboraram para transformar essa devoção e conjunto de ideias relacionadas à romaria em algo internalizado.

Em um período de 20 anos de realização da festa de Trindade, a manifestação cultural já havia perdido parte relevante das ações que eram praticadas antes dos Redentoristas chegarem à antiga cidade de Barro Preto. A festa não percorria mais a vizinhança. E o repasto coletivo foi substituído por barraquinhas de venda de alimentos, os folguedos e bailes foram criticados pelos padres, e havia um esforço da Igreja para mudar o caráter das promessas. Mas essas mudanças não aconteceram de forma isolada, mas pela própria introdução de novos

valores nas festas brasileiras, nesse sentido, alguns valores antigos foram reforçados e outros foram incorporados no movimento cristão brasileiro (DUARTE, 2004).

Com o passar dos anos, houve uma forte mobilização das forças católicas em Goiás, consolidando o crescimento da paróquia e a fixação do modelo eclesial, com missões, pousos pastorais e catequese desenvolvidos pelos Redentoristas no estado. O aliciamento dos leigos nas associações religiosas foi uma prioridade do Santuário de Trindade, e nesse processo foi implantada a Missão “cristianização”.

[...] foi através da organização e pregação nas festas, geralmente tríduos e novenas, que foram introduzidas no calendário litúrgico ao longo do ano. A festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro foi introduzida e associada à festa do Divino; a Semana Santa, por seu significado e tradição popular de celebração, recebeu, a partir de 1915, uma programação específica e vai se constituir no principal acontecimento religioso depois da festa do Divino Pai Eterno (DUARTE, 2004, p. 67).

Foram incorporadas ainda as Associações Religiosas na cidade, essa ação é ligada ao modelo romanizador, como a Pastoral da Congregação da Doutrina Cristã, que era incumbida de lecionar na catequese para crianças ou ainda o Apostolado da Oração, direcionado à família. De acordo com Fernandes (1994), essas organizações eram uma estratégia dos bispos reformadores para submeter o poder dos leigos no catolicismo popular ao controle da Igreja. Em Trindade, as irmandades contribuíram para a construção de elementos de elite da paróquia em que os participantes são ativos em todas as comemorações e exercícios de um devoto.

A construção do culto em Trindade pode ser explicada parcialmente pela pregação de missões populares e de festas locais, bem como pela implantação de associações religiosas. A reforma romanizadora, mesmo em forte embate contra os cultos locais e a gestão leiga do santuário, não rompeu com o catolicismo popular centrado na crença nos milagres e na devoção aos santos (DUARTE, 2004). As devoções romanizadas coexistiram com o catolicismo popular em um processo de ajustamento contínuo, com os Redentoristas incentivando a crença em milagres e introduzindo novas devoções, por meio dos cultos locais, misturando concepções místicas e concepções teológicas.

No entanto, após o período de romanização, foi possível notar a mudança no discurso da Igreja em Trindade, reflexo de uma reforma católica maior. Os reformadores não deveriam deixar de contemplar a modernidade, mas também não deveriam negar o catolicismo popular. “Essa situação resultou em uma realidade cheia de contradições na medida em que se tentava conciliar o que à primeira vista era inconciliável: a conscientização racionalizadora e as crenças e práticas da religiosidade popular” (DUARTE, 2004, p. 73). Assim, a Igreja

construiu um discurso que substituiu o catolicismo popular (concebido como ignorância religiosa) pela concepção que alinharia o catolicismo popular na condição de inconsciência social e política (STEIL, 1996).

A linguagem da Igreja agora contempla valores coerentes com a modernidade, a crença no progresso, na democracia, agora, o clero promoveria a politização de seu discurso, enfatizando a justiça social e estando ao lado dos excluídos. A Igreja aparece como uma instituição de caráter libertador, capaz de resgatar o povo da inconsciência religiosa, política e social (DUARTE, 2004). Esse movimento se reflete no empenho dos dirigentes eclesiásticos para assumir os problemas sociais, assim garantindo a sua influência na sociedade. Nesse contexto, os líderes religiosos são os principais representantes públicos da Igreja, enquanto no catolicismo popular cabia apenas aos santos atuarem como patronos das comunidades (STEIL, 1996).

Assim, ao assumir essa posição, a Igreja condiciona o culto a uma dimensão que contemple as questões sociais e ainda pode determinar os temas que norteiam a romaria. Essa mudança teve por objetivo incorporar a dimensão universalista, renovadora ao culto, estabelecendo uma ruptura com o catolicismo popular, criando uma situação contraditória dentro da Igreja. À medida que valoriza algumas práticas religiosas populares, demarca uma fronteira entre a visão erudita da Igreja e o catolicismo popular, separando “aqueles que acreditam num poder que ‘move os homens’ para agirem sobre este mundo e aqueles que acreditam num ‘poder que move montanhas’, para os quais o sobrenatural está presente nos espaços onde transitam” (STEIL, 1996, p. 265). Os aspectos do catolicismo popular não desaparecem no discurso eclesiástico, podendo aparecer como uma ferramenta de complementação doutrinária.

Nesse contexto, as romarias e o fluxo de pessoas foram crescendo de forma expressiva. A cada milagre concedido, a cada prece, mais pessoas se faziam presentes na cidade. A igreja Matriz foi construída em 1912 pelos padres Redentoristas sobre o mesmo local em que foi construída a capela em honra à Santíssima Trindade, onde, de acordo com a versão sobre as origens do santuário, teria sido encontrado o medalhão. Essa igreja foi considerada por muito tempo a maior do estado. Duarte (2004) acrescenta que a construção apresentava características ecléticas em seu interior, estando presente no altar-mor a imagem da Santíssima Trindade confeccionada por Veiga Valle no século XIX.

Nos dias de romaria, forma-se uma fila atrás do altar para os romeiros passarem diante da imagem, rezar, pedir e beijar as fitas de cetim que se estendem da redoma que protege o

santo. Essa imagem não sai em procissão, nem para a missa campal, ela só se projeta para fora em forma de um estandarte.

Já a Basílica, como foi comentado, está localizada no ponto mais alto da cidade, no topo do morro Cruz das Almas. Esse templo grandioso começou em 1943 e foi construído em etapas. Sua tipologia segue o modelo semelhante à das igrejas católicas de peregrinação, tem o formato de cruz latina, apresentando entradas por todos os lados, sugerindo a convergência dos romeiros de todas as direções ao lugar sagrado (DUARTE, 2004). Nessa igreja, está exposta à veneração pública a imagem da Santíssima Trindade em tamanho maior que a original. Os romeiros chegam à Basílica e passam pelos “pés do Divino Pai Eterno”. É nesse espaço que se guarda o medalhão de barro que foi reencontrado pelas mãos de um dos padres redentoristas, que o recebeu de um indivíduo em confissão, que garantiu que o medalhão era do Divino Pai Eterno. Essa reaparição, acontecida após anos de desaparecimento da relíquia, ficou concebida como um fenômeno divino, no entanto, essa relíquia não é exposta à visitação pública, estando guardada em um cofre.

No século XX, a romaria e as festas em louvor ao Divino Pai Eterno foram ganhando força, até se configurarem como podemos contemplar na atualidade. A localização da antiga Barro Preto é privilegiada, pois fica no coração do Brasil Central. A cidade-santuário dobrou sua população nos últimos vinte anos graças ao crescimento populacional, à construção da via do romeiro, que liga Goiânia a Trindade, e à construção de um setor industrial nesse trecho. Contudo, Trindade pouco desenvolveu o turismo religioso, pois se configura como uma cidade-dormitório<sup>6</sup>, e o fato de ela estar situada próxima a Goiânia inviabilizou o crescimento de um polo hoteleiro para dar suporte ao romeiro. A maioria deles se acomoda em Goiânia, visita Trindade e retorna no mesmo dia.

Trindade contava com aproximadamente 104.488 habitantes em 2010 e previsão de 121.266 habitantes para 2017, segundo dados do Censo (IBGE, 2010). Sua extensão territorial contempla a área entre o córrego Barro Preto, que deu origem ao nome do antigo arraial, e o córrego Bruacas, onde se destaca o Morro Cruz das Almas. Sua ocupação é esparsa. Durante a semana, o movimento comercial é pequeno, resumindo-se às ruas principais do centro. A distância insignificante da capital fez com que alguns setores do comércio não evoluíssem. O transporte intermunicipal foi facilitado após a duplicação da via do romeiro, proporcionando a

---

6 *Cidade-dormitório* é o nome dado à cidade em que habita uma grande quantidade de moradores que trabalham ou estudam em uma cidade vizinha próxima. Esse tipo de cidade se encontra geralmente no interior de regiões metropolitanas, ligadas por processos de *conurbação* que fazem com que as *rodovias* sejam utilizadas para transporte diários entre a casa e o trabalho (*movimentos pendulares*) (NUNES, s. d).

facilidade de acesso ao comércio da capital. Milhares de romeiros iniciam a sua jornada a pé, partindo do terminal Padre Pelágio e encerrando a caminhada da fé aos pés do Divino Pai Eterno, na Basílica em Trindade.

### *1.2 A Fé do Goiano Expressa na Romaria ao Divino Pai Eterno – Conhecendo o Romeiro*

O legado religioso goiano está intimamente ligado ao processo de colonização portuguesa, registrado quase em todo território brasileiro. De fato, a fé move montanhas e constrói cidades. O reflexo disso é a forte presença de elementos cristãos nas manifestações populares, já que a igreja é a principal instituição do município e tem o poder de direcionar as festas populares. A fé expressa na Romaria ao Divino Pai Eterno possui como principal característica a vinculação ao catolicismo popular, já contemplado em um momento anterior dessa pesquisa.

Nesse contexto, aparentemente, a fé do goiano sofre forte interferência do catolicismo popular em suas práticas, pois ele deposita sua fé em poderes celestes que poderão auxiliá-lo nesse mundo, não estando, portanto, vinculado aos padrões de comportamento estabelecidos pelo catolicismo formal. Assim, a fé dos goianos sofre interferência do caráter mágico, em que se oferece um sacrifício para que se consiga algum benefício; possui o caráter rural, que em sua essência não pode ser instituído e se mantém na prática pela tradição. O caráter messiânico é atribuído ao Deus por cuja intercessão se acredita ser possível libertar o homem salvando a sua alma, o que se baseia na devoção protetora que está para além do típico catolicismo oficial (RABELO, 2001).

Outro forte elemento presente na fé do goiano é o caráter providencialista, que se traduz pelo relacionamento direto ou imediato com a divindade, fator recorrente nas camadas mais populares que manifestam a sua fé. O caráter laical também foi apreendido, pois não há a necessidade imediata de uma presença sacerdotal. Essa característica é tão evidente que pode ser comprovada pela presença de pessoas de outras crenças religiosas que não a católica realizando a caminhada da fé (RABELO, 2001).

Destarte, o que se percebe é que a fé do goiano está intimamente ligada ao catolicismo popular e, em se tratando dos romeiros entrevistados, compreendemos que parte expressiva deles apresenta elementos comportamentais baseados nessa vertente do catolicismo. Assim, semeia-se um campo fértil para a compreensão de um dado que será analisado adiante, o de que nem todo romeiro se autodeclara católico. Mesmo com o domínio do catolicismo oficial na organização da festa, da possível interferência do Estado e da mediação propiciada pela

mídia, ainda é possível identificar a influência do catolicismo popular na constituição da fé do goiano romeiro.

A adoração ao Divino Pai Eterno iniciou-se com os moradores da região, que, ao conhecerem a história do encontro do medalhão, começaram a se reunir em orações em louvor ao Divino Pai Eterno. Com a comunicação entre moradores e parentes, houve a popularização da Santíssima Trindade, e o número de fiéis foi aumentando; dos mais diversos lugares eles começaram a aparecer, realizando um ato de Devoção e Fé. Assim, são constituídas as romarias em direção ao santuário, ou a um lugar sagrado ou milagroso, no intuito de pedir, cumprir ou agradecer as bênçãos recebidas.

As romarias são ações comuns no cristianismo, e todas apresentam uma atividade em comum: o costume de caminhar longas distâncias rumo ao lugar onde são concedidas, de modo especial, graças e favores extraordinários. Movidos pela fé, os peregrinos enfrentam o desafio da distância, fome, sede, cansaço e outros percalços, inspirados pela fé.

Para o devoto importa, unicamente, que a Imagem Sagrada está no altar e que, por ela, o Pai do Céu escuta suas preces, acolhe suas súplicas e conforta seu coração. A fé se traduz em visível intimidade de amor/amizade entre o devoto que reza e a Divindade que escuta, escondida pelo véu da imagem. Da parte do fiel há uma total liberdade de chegar, falar, gesticular, como se fala a uma pessoa. A devoção é única e exclusivamente direcionada ao Pai Eterno (HIGUET, 2004, p. 29).

Para a maioria dos romeiros entrevistados, o Divino Pai Eterno preenche os seus anseios, pois Ele tudo pode, Ele é o Deus único pregado pela fé cristã e, ao cumprir sua promessa, sacia sua carência espiritual. A caminhada é vista como um ato transcendental de penitência e humildade, porquanto se esmaga o corpo no cansaço, liberta-se o espírito pela satisfação da graça recebida e da promessa cumprida (HIGUET, 2004). A romaria pode ser compreendida como uma passagem do mundano para a santificação, da distância para a proximidade, e um ato de identificação com a divindade.

Os 18 quilômetros de caminhada são divididos em pontos, onde são acesas velas pelos romeiros, que nesse momento fazem em sua maioria orações e reflexões. Ao longo da Rodovia dos Romeiros, é retratada a história de Cristo por meio de sete estações compostas por painéis que remetem a passagens da via-sacra. Como a caminhada, a via-sacra é uma prática devocional característica do católico. Ela é feita em memória da Paixão de Cristo, passando pelo Horto das Oliveiras, Monte Calvário até o Santo Sepulcro, culminando em sua ressurreição. A caminhada na via-sacra é a expressão de todas as devoções à Paixão do

Senhor, da manifestação da fé religiosa em um ser superior para a solução de uma emergência (HIGUET, 2004).

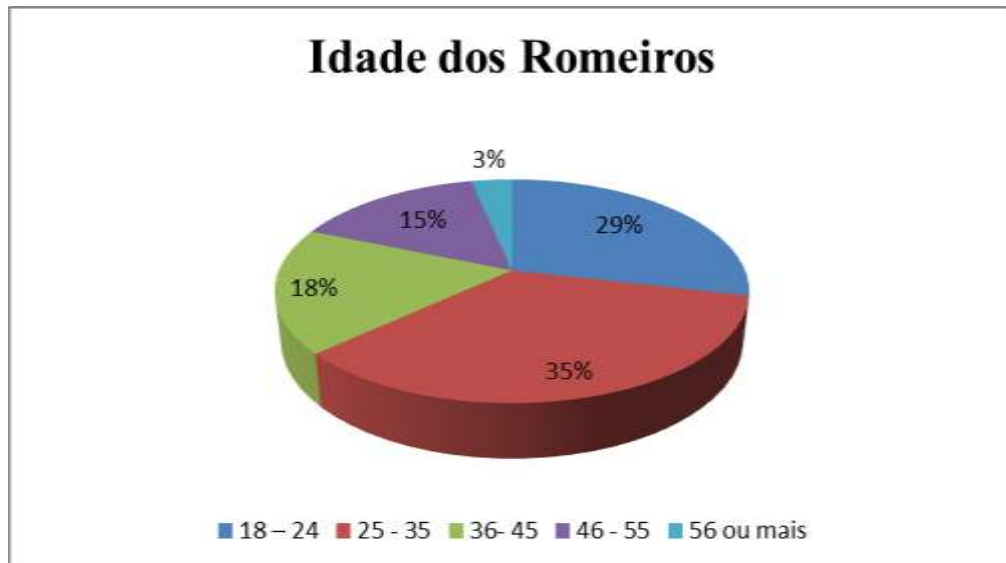
Nas observações participantes realizadas em 2017, foi possível conhecer um pouco mais do romeiro, que, em geral, apresentava uma diversidade relevante. Com relação às vestimentas e sapatos adequados a realização da caminhada enquanto um exercício físico, foi possível perceber que havia os participantes da caminhada que estavam com roupas adequadas à prática de atividade física, conforme se orienta na realização destas, tais como calça, bermuda ou short confortável, camiseta ou camisa para ajudar a evaporar o suor, tênis ou calçado baixo para amortecer os impactos a cada passo e, se em um horário mais frio, agasalho e, nos horários de sol, boné ou chapéu. No entanto, havia pessoas que começavam a caminhada com tênis e terminavam com chinelos, o que nos levava a perceber o desgaste ou cansaço da caminhada. Roupas inadequadas também foram constantemente observadas, com pessoas usando calças jeans, sapatos e outros acessórios que não apenas não colaboravam para a melhoria da vivência da caminhada da fé, como também se constituíam num fator adicional de desgaste ao longo dos 18 km.

Contudo, o que mais poderia causar estranheza era a grande quantidade de romeiros que se apresentavam para a realização da romaria com bebês no colo, empurrando carrinhos, ação que era realizada eminentemente por mulheres e famílias. Foi possível ver homens que carregavam cruzeiros em madeira na via do romeiro, em uma demonstração que se assemelhava ao sofrimento do Cristo na via-sacra, demonstrando muita dificuldade, mas também a fé no término da caminhada.

A principal contradição foi verificada no último sábado da festa (de sábado para domingo), quando a observação foi realizada durante a caminhada iniciada no Padre Pelágio das 00h00 às 03h30. Em alguns trechos, percebemos muitos jovens realizando a caminhada de forma festiva, consumindo bebida alcoólica e energética que poderia ser comprada na própria via do romeiro, demonstrando, como ainda há mistura do sagrado e do profano, algo que procurou ser evitado pela Igreja Católica no século XIX, conforme Brustoloni (1997). Esse evento foi crucial para pensar elementos relacionados à realização da caminhada apenas pela fé, ponto que será discutido de forma mais contextualizada no próximo capítulo.

No entanto, o romeiro que realiza esse ato de fé, pelo menos uma vez na vida, possui as suas especificidades, o que faz com que esses sujeitos sejam tão especiais para essa pesquisa. Assim, nas páginas que se seguem, serão apresentadas as características básicas dos romeiros entrevistados. No gráfico 1, é possível identificar a idade dos romeiros participantes da pesquisa.

Gráfico 1: Distribuição da faixa etária dos romeiros.



Fonte: Dados da pesquisa.

É possível identificar que a maioria dos romeiros entrevistados, ou seja, 35% de um total de 182 entrevistados está entre os 25 e 35 anos, idade em que a maioria dos sujeitos está em busca de estabilidade financeira, sendo, portanto, mais produtivos na perspectiva do capital. Outro elemento que podemos identificar foi que, com o aumento da idade, há uma diminuição dos romeiros que realizam a caminhada da fé, o que evidencia a desaceleração da vida produtiva, e também do corpo enquanto protagonista dessa jornada, gerando, provavelmente, dificuldades para a realização do percurso, que possui várias subidas e descidas. Destaca-se ainda o fato de o segundo maior grupo (29%) ser de jovens entre 18 e 24 anos, os quais ainda estão ingressando no mercado de trabalho. Esses jovens também podem encontrar outras motivações na romaria, uma vez que a festa é também um evento que conta com toda a estrutura necessária ao entretenimento, algo presente desde a origem da festa em louvor ao Divino Pai Eterno e em outras festas de caráter religioso, como é demonstrado por Duarte (2004) e Jacób (2000).

Podemos pensar o decréscimo da quantidade de romeiros entrevistados à proporção do aumento de sua idade nessa pesquisa por meio de dois fatores. O primeiro deles é que, por se tratar de trabalhadores, com o passar da idade, o corpo pode não suportar mais a atividade em decorrência da perda das capacidades físicas. Assim, a maioria deles opta por participar da festa por meio do comparecimento a missas ou ainda se comprometendo com outros votos. O segundo fator pode se dever à forma de coleta dessa pesquisa, que contou de forma massiva com o questionário via on-line. Esse instrumento, por falta de conhecimento sobre a pesquisa,

acesso à internet ou ainda dificuldade com a ferramenta, pode não ter atingido essa faixa etária de forma tão eficiente.

Vieira et al. (2010) apresentam a ideia de que a quantidade de questionados de forma virtual, via *e-mail* ou plataformas, diminui proporcionalmente ao aumento da idade do questionado. Segundo o mesmo autor, entrevistados com mais de 30 anos não acessam o *e-mail* ou a internet com a mesma frequência dos mais jovens. Esse fato pode ser explicado pelo direcionamento do uso da internet para fins laborais, ou ainda pela inexistência do hábito de acessá-la, o que pode se dar por inúmeros fatores, como a falta de necessidade.

Outro dado que nos chama a atenção está relacionado ao sexo dos romeiros, predominantemente do sexo feminino, conforme é apresentado no gráfico 2.

Gráfico 2: Distribuição das pessoas participantes da pesquisa de acordo com o sexo.



Fonte: Dados da pesquisa.

Identificamos a presença massivamente feminina (76%) por meio das entrevistas, bem como das observações realizadas na via do romeiro, o que podemos compreender como uma possibilidade de articulação entre o pertencimento religioso e a consciência de uma identidade feminina. Trata-se de uma experiência de igreja centrada na "opção preferencial pelos pobres", que passa a contar com a participação ativa das mulheres, já integrantes majoritárias das paróquias, embora sem ocupar postos de decisão (ROHDEN, 1997, p. 56). Sendo as mulheres leigas maioria na caminhada da fé, podemos identificar elementos que contribuem para a construção de sua identidade.

Esse dado pode ser compreendido como uma tentativa de resistência, ou ainda de ruptura da ideia culturalmente construída de relacionar a mulher ao profano, ao pecado ou ainda ao carnal. Rohden (1997) acrescenta que a mulher vê nas ações religiosas a

possibilidade feminina de se assemelhar a Nossa Senhora, mulher que foi o elo entre o poder celeste e o mundano, sendo principal coadjuvante na vinda de Deus à Terra, ou ainda na imagem da Santíssima Trindade em que Nossa Senhora é coroada. Assim, é fácil compreender as mulheres, enquanto participantes ativas da caminhada, como pessoas que possuem, aparentemente, limitações sociais para se pôr no mundo, como profissionais, nas relações sociais e que são constantemente vítimas de violência física, mental e social.

Nas perguntas sobre as profissões, foi possível identificar professores, contadores, engenheiros, agrimensores, funcionários públicos, manicures, fotógrafos, secretárias, estudantes, enfermeiros, técnicos, mulheres “do lar” e ainda um religioso franciscano. O que nos salta aos olhos é que a grande maioria dos entrevistados são proletários, da iniciativa pública ou privada, e que uma parcela bem discreta se declara empresários ou autônomos.

Gráfico 3: Distribuição das pessoas participantes da caminhada de acordo com a profissão.



Fonte: Dados da pesquisa.

Esse dado é interessante na medida em que identifica o romeiro enquanto trabalhador (91,7%) que vende a sua força de trabalho, de acordo com as análises já apresentadas por Marx (1983), em troca de sua subsistência e que realiza a caminhada da fé em busca de milagres ou agradecimento pelas graças recebidas. A necessidade de se encontrar em graça é expressiva para esses servidores públicos e privados, que são profissionais da educação, da saúde, da área administrativa. Esses indivíduos, ao realizar a caminhada, apresentam-se purificados, sagrados e prontos para suportar as cargas de trabalho excessiva que os fazem parecer a animais. Nesse sentido, Marx contribui de forma essencial com esta reflexão:

Tal como na religião, a atividade espontânea da fantasia, do cérebro e do coração humanos reage independentemente como uma atividade alheia de deuses ou

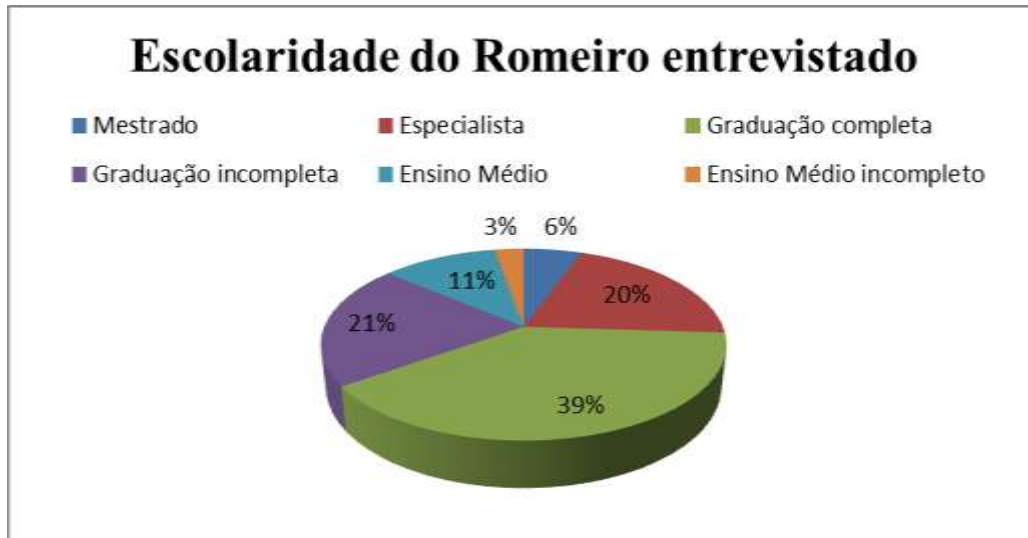
demônios sobre o indivíduo, assim também a atividade do trabalhador não é sua própria atividade espontânea. É atividade de outrem e uma perda de sua própria espontaneidade. Chegamos à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo em suas funções animais – comer, beber e procriar, ou no máximo também em sua residência e no seu próprio embelezamento – enquanto que em suas funções humanas se reduz a um animal. O animal se torna humano e o humano se torna animal. Comer, beber e procriar são, evidentemente, também funções genuinamente humanas. Mas, consideradas abstratamente, à parte do ambiente de outras atividades humanas, e convertidas em fins definitivos e exclusivos, são funções animais (MARX, 1983, p. 83).

A possibilidade de fazer a caminhada pode se apresentar como a necessidade de contato com o sagrado, por vezes como ação coletiva de algum grupo, mas o que chama a atenção durante as observações é a forma como os trabalhadores realizam o ato. Foi possível observar pessoas em grupos de trabalho realizando o percurso para Trindade, provavelmente em horário de expediente, como o grupo da Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte do Estado de Goiás (SEDUCE), bem como um grupo de escoteiros mirins, ou ainda, grupos de militares acompanhando o então governador do estado de Goiás Marconi Perillo. De fato, a maioria dos entrevistados são trabalhadores que realizam a caminhada da fé pelos mais diversos motivos e, provavelmente devido à perda de si mesmos provocada pela fragmentação do trabalho, o seu reconhecimento enquanto sujeitos romeiros é reflexo dessa complexa fragmentação.

Outro elemento que merece destaque é a presença de mulheres (2,1%) que destinam o seu tempo aos cuidados domésticos e que, ao contrário do que se imagina, apareceram timidamente nas pesquisas. Um elemento que pode contribuir para esse resultado é a sua presença discreta na via do romeiro, ou ainda a sua falta de disposição para participar da pesquisa. Apenas um dos entrevistados se intitulou um religioso franciscano, que, solitário, realizou a caminhada da fé e se dispôs a participar da pesquisa, contribuindo para a elaboração desse trabalho. Foi possível analisar que a presença de religiosos também não é algo comum nessa atividade. Uma das possibilidades encontradas para justificar esse baixo índice seria a romaria ser identificada enquanto uma ação do catolicismo popular, sendo uma ação realizada eminentemente por leigos.

Quanto ao nível de escolaridade, o quadro nos revela uma variedade significativa de estágios de aquisição do conhecimento, demonstrando que o saber não limita nem inibe a manifestação de fé dos indivíduos:

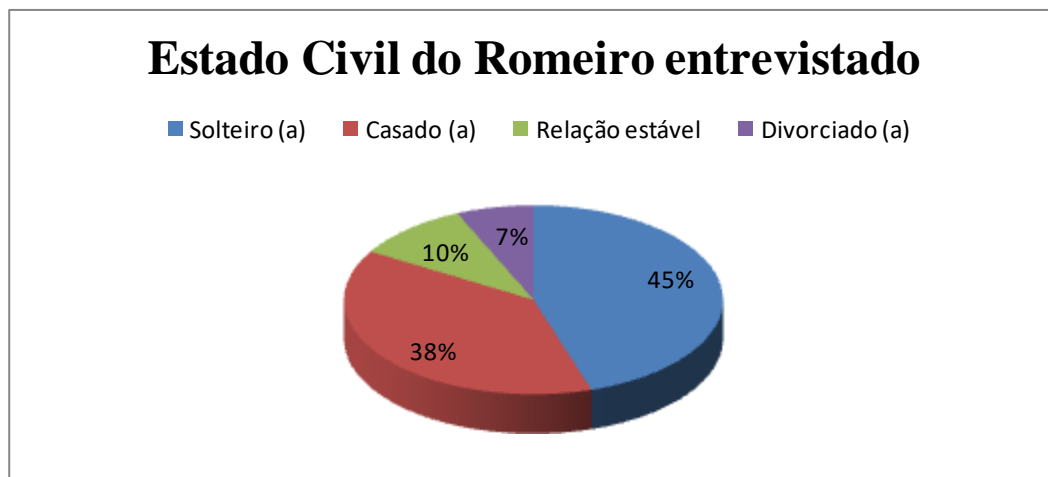
Gráfico 4: Distribuição das pessoas participantes da romaria do Divino Pai Eterno de acordo com a escolaridade.



Fonte: Dados da pesquisa.

O nível de escolarização dos romeiros entrevistados apresenta uma diversidade expressiva de grau de instrução, mas dos romeiros entrevistados é possível identificar que a maioria teve acesso à educação superior, o que revela o aumento do acesso do brasileiro a este nível de ensino. Isso mostra que o nível de escolaridade não diminui a fé nem essa ação sacrificial. É possível analisar e identificar no gráfico 4 que, a princípio, o nível de conhecimento não se sobrepôs à fé dos indivíduos na Santíssima Trindade. Entretanto, o número de pessoas com mestrado é significativamente menor que o número de pessoas com ensino médio completo (11%), ou mesmo com nível superior completo (39%). Além disso, não foi encontrada nenhuma pessoa com doutorado participando dessa pesquisa.

Gráfico 5: Estado civil das pessoas participantes da Romaria do Divino Pai Eterno.



Fonte: Dados da pesquisa.

A caminhada da fé é realizada com mais expressão entre indivíduos solteiros (45%) e casados (38%). Esse indicativo se explica pelo fato de que, de acordo com a religião católica, os fiéis só podem ser solteiros, casados ou viúvos. Qualquer situação que não as anteriormente apresentadas pode ser interpretada como a vida em pecado, fora dos desígnios de Deus, assim, em porcentagem menor aparece os que estão em uma relação estável ou ainda se encontram divorciados. Esses últimos, mesmo fugindo às regras da Igreja Católica, se apresentam fiéis ao Divino Pai Eterno, e esperam sua acolhida, depositam n'Ele a sua fé.

De todos os entrevistados apenas um não reside em Goiás, tendo vindo do Rio de Janeiro para realizar a caminhada da fé. Assim, podemos concluir que a peregrinação a Trindade é eminentemente goiana. De várias cidades do estado de Goiás saem romeiros, muitos dos quais não realizam apenas a caminhada de 18 quilômetros, mas saem de suas cidades em caminhadas que muitas vezes se estendem por dias, na esperança de passar aos pés do Santo e expressar toda a sua devoção e agradecimentos por uma graça alcançada. Além disso, na festa existem as pessoas que vão de carro e também há a procissão dos carreiros, os quais chegam à cidade em um dia específico, vindos de diferentes lugares com carros de boi.

Gráfico 6: Nível socioeconômico dos romeiros participantes da pesquisa.

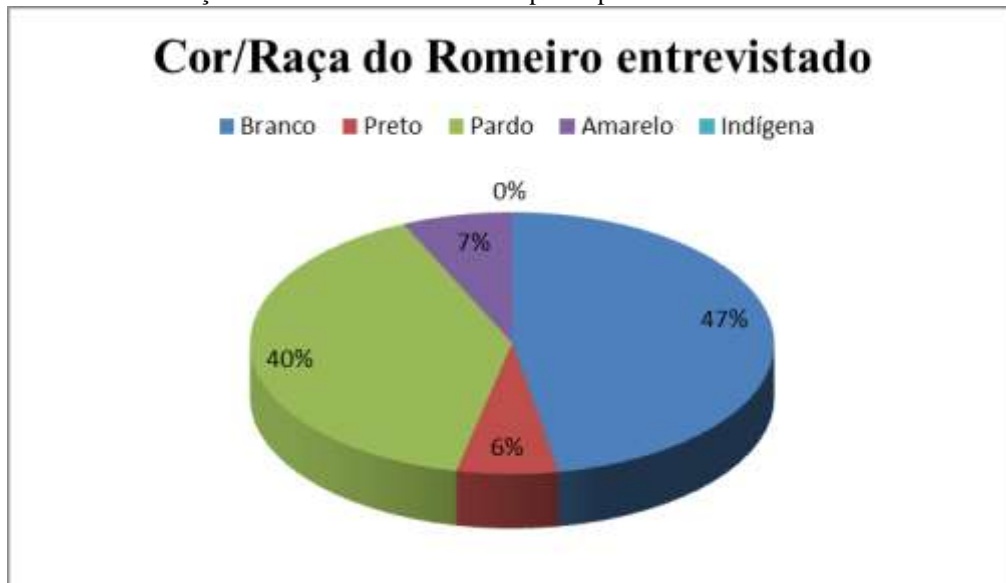


Fonte: Dados da pesquisa.

O nível socioeconômico do romeiro está intimamente ligado à atuação dele no mercado de trabalho enquanto proletário, em suma, a maioria (69%) é oriunda da classe

média baixa<sup>7</sup>, o que demonstra que ele precisa de forma impreterível de seu trabalho para a manutenção de sua subsistência. Aqui surge um elemento importante para o nosso trabalho, que diz respeito às motivações que levam esse trabalhador a realizar a caminhada da fé, enquanto uma possibilidade de ruptura das mazelas sociais. Apenas 5% dos romeiros declaram ter um nível socioeconômico alto, índice que nos leva a crer que a ação de peregrinação é realizada com mais expressão entre as classes média e baixa. Esse dado reflete ainda a maior faixa econômica do estado de Goiás. Segundo o IBGE (2014), o goiano tem o rendimento domiciliar aquém da média nacional, com rendimento mínimo mensal per capita de R\$ 1.031,00 reais por mês. Provavelmente, os donos dos meios de produção pouco acreditam nos poderes da Santíssima Trindade.

Gráfico 7: Cor/Raça autodeclarada dos romeiros participantes.



Fonte: Dados da pesquisa.

Os romeiros se declararam expressivamente como brancos e pardos, sendo que 47% se declararam brancos, 40% pardos, 6% pretos e 7% amarelos. Posteriormente, esses dados serão cruzados com o nível socioeconômico e, partindo dessas informações, será possível identificar com mais clareza o perfil dos romeiros entrevistados. Podemos levantar duas hipóteses com relação a esse dado, primeiramente que a maioria dos romeiros se autodeclararam brancos (47%) em um estado em que cerca de 40% das pessoas são brancas segundo o Censo (IBGE, 2010). Isso nos leva a pensar que os indivíduos tendem a se autodeclarar brancos mesmo não

<sup>7</sup> Foi utilizada para definir a distribuição de renda e classificação populacional a seguinte divisão, de acordo com o IBGE (2016): renda até R\$ 3.989,00 reais se enquadra na classe baixa; de R\$ 3.390,00 a R\$ 6.780,00 reais classe média-baixa; R\$ 6.781,00 a R\$13.560,00 classe média alta; e classe alta com rendimentos mensais acima de R\$ 13.560,00 reais.

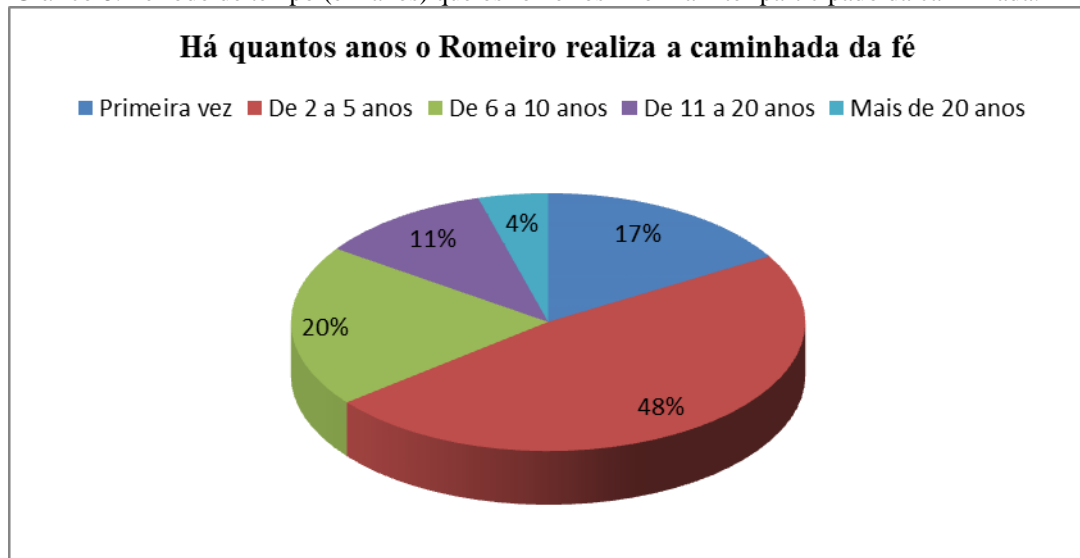
sendo considerados brancos de acordo com aquela informação fornecida pelo Censo (IBGE, 2010). Outra opção a ser levantada para esta dúvida é o fato de a maioria dos entrevistados pertencerem à religião católica, cuja maioria dos fiéis se autodeclararam brancos, talvez em decorrência de heranças históricas relacionadas à colonização portuguesa. Outro fator que pode influenciar essa concepção é o fato de outras raças/etnias terem outras formas de crenças espirituais, como é o caso das religiões de matriz africana. Para além do contexto religioso, não é novidade que a raça negra é marginalizada ou negada, fato que já foi mencionado por Oliveira Vianna:

A assimilação via mistura racial levaria ao "branqueamento" da população brasileira, potencializando sua capacidade civilizadora. A questão é assim colocada pelo autor: O negro puro, portanto, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações. Se, no presente, os vemos sempre subordinados aos povos de raça branca, com os quais entraram em contato; se, nos seus grupos mais evoluídos das regiões das grandes planícies nativas, são os elementos mestiços, são os indivíduos de tipo negroide, aqueles que trazem doses sensíveis de sangue semita, os que ascendem às classes superiores, formam a aristocracia e dirigem a massa dos negros puros; como não o seriam também nestas épocas remotas, em que se assinalam estes grandes focos de civilização? (...) a civilização tem sido apanágio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza (1934, p. 285).

A citação acima possui uma concepção eurocêntrica, e que dialoga de forma substancial para compreender a relação do romeiro com relação a sua cor, em que se declarar de acordo com ela, pode ser uma atitude complexa. Assim, como resultado dessa necessidade de "branqueamento", estabeleceu-se uma garantia para que os brasileiros constituíssem uma raça mais próxima da branca do que da negra em si, devido às inúmeras formas de marginalização do negro nessa conjuntura. Assim, podemos compreender a autodeclaração dos romeiros que se consideram brancos em contraposição aos dados do IBGE (2010). Pela constituição histórica da sociedade brasileira, que tem matriz europeia, assim como a religião católica, essa ação torna-se algo coerente com a elevação social de características eurocêntricas.

O gráfico abaixo é resultado do questionamento sobre há quanto tempo o romeiro realiza a caminhada da fé:

Gráfico 8: Período de tempo (em anos) que os romeiros informam ter participado da caminhada.



Fonte: Dados da pesquisa.

No gráfico 8, identifica-se que a maioria expressiva (83%) dos romeiros pesquisados já realizou a caminhada da fé mais de uma vez em suas vidas, e ainda a realizam anualmente. A ação passa a ser algo vinculado à vida do romeiro, faz parte de suas atividades, incorporada às ações previstas para cada ano, seria o dia/noite destinado à caminhada do Divino, para agradecer as bênçãos recebidas durante o ano, ou ainda para clamar por um propósito. Existem ainda os grupos que anualmente organizam a caminhada, promovendo a sua identificação por camisetas, bonés, garrafas de água, e que comemoram cada ano de romaria contribuindo para que os indivíduos se sintam pertencentes a um grupo.

Ao indagar se os romeiros pertenciam a algum grupo que promovia a caminhada, 88% afirmaram que não, e 22% afirmaram que sim. Foram contemplados grupos de igrejas, de jovens, família, amigos, academias de ginástica e ainda um grupo de trabalho. Esses dados nos fazem refletir sobre a interferência do capital enquanto provedor da caminhada da fé, e no Estado enquanto regulador desse processo. Quando identificamos, entre outros, grupos de academias de ginástica promovendo excursões para a realização da caminhada da fé, podemos analisar que essa instituição se utiliza do evento religioso para se promover e recrutar alunos para realizar a caminhada, que, muitas vezes, independentemente de sua religião, a fazem para pertencer a um grupo. Nesse caso também, as academias devem fazer isso como uma forma de mostrar a importância do desenvolvimento das capacidades físicas, de um modelo de saúde e de corpo em seu aspecto mais estético, o qual poderia facilitar a realização do trajeto. Assim, o seu foco tende a ser mais comercial do que espiritual, demonstrando como a lógica capitalista interfere mesmo nos assuntos que podemos chamar de sagrados.

Outro aspecto notável é o grupo relacionado ao trabalho promover a caminhada da fé, o mesmo labor que massacra o trabalhador, que o submete até mesmo à exaustão, propõe uma ação de santificação. Logicamente que o grupo de trabalhadores pode decidir por si mesmo realizar a caminhada sem que haja necessariamente uma relação com o trabalho assalariado. Os grupos relacionados à família ou amigos sugerem a necessidade de um pertencimento a um grupo, para que juntos realizem o ato sacrificial.

Assim, a caminhada pode contribuir enquanto possibilidade de se manter a união da família. Uma vez que a família na concepção patriarcal se configura enquanto a primeira divisão do trabalho, o homem por sua vez se torna dono dessa propriedade privada, a mulher assume o papel de procriadora dos filhos. Nesse contexto, da família monogâmica, é interessante a manutenção do capital, uma vez que passa a existir a necessidade de concentração de riquezas no intuito de transmitir a herança aos filhos (MARX e ENGELS, 2007).

Foi possível perceber que alguns grupos dessa categoria realizavam ações coletivas, rezando o terço ou ainda carregando objetos, como se estivessem agradecendo a um milagre concedido a eles. Além disso, nestes grupos, há um processo de transmissão de um vínculo religioso e de uma prática religiosa de uma geração para a outra, o que pode perpetuar a festa por um longo tempo ainda.

### *1.3 Estado e a Festa do Divino Pai Eterno*

A festa em louvor ao Divino Pai Eterno em Trindade conta com uma rede de intervenções que nos leva a pensá-la como um universo de relações. Após as rezas e os votos, há espaços para as pessoas se comunicarem para além da missa, que deve ser um espaço de silêncio. Em espaços considerados profanos acontecem as danças e o comércio de alimentos e bebidas, além de propiciarem os jogos. Esses elementos acontecem ao mesmo tempo em Trindade, espaço de devoção e fé (sacralidade) e festa (profanidade), sendo elementos que se atraem, mesmo que antagonicamente e não se excluem (COELHO, 2003).

A festa de Trindade está em contínua mudança desde o início de sua materialização. Contando com o apoio do município de Trindade e do estado de Goiás, a Igreja sempre se mobiliza para melhorar as condições de acolhida do romeiro, principalmente durante o período de festa. Não apenas pela fé em si, mas pelos elementos que ela pode contemplar, pela lucratividade tanto com relação ao comércio local, quanto pelos tributos que podem ser gerados ao município e estado, bem como para a própria Igreja pelos dízimos e oferendas

apresentadas pelos fiéis. Coelho (2003) afirma que as mudanças na estrutura da festa ocorridas desde 2001, como a instalação de banheiros químicos não apenas na cidade, mas também na via do romeiro, e a melhoria da estrutura das barracas, entre outras, começaram a ser mais rápidas e efetivas devido à interferência da mídia e as ações da prefeitura de Trindade. É possível identificar a intervenção da gestão municipal na estrutura da festa no seguinte trecho:

Os ambulantes, para circular em áreas específicas, têm de portar um selo de autorização com o distintivo do projeto “Trindade com Fé” e do governo de Trindade, no qual aparece em destaque a palavra AUTORIZADO. Os não autorizados pela Prefeitura são impedidos de comercializar pelos fiscais da comissão de apoio. As atividades ambulantes durante a Festa do Divino Pai Eterno são regulamentadas pelo Decreto nº. 177, do dia 8/5/2001, Artigo 10, incisos de I a VII. De acordo com esse decreto, é vetado o direito de se fixar em pontos sem autorização dos fiscais da prefeitura, além de ser proibido o uso de carrinhos que obstruam o fluxo de pedestres, tais como carrinhos de frutas, como é o caso da maçã-do-amor e outras (COELHO, 2003, p.16).

A prefeitura atua de forma tão incisiva com o comércio, mediando as relações comerciais de forma categórica. Segundo o mesmo autor, até os mendigos foram recrutados para ser comerciantes postais, por meio do projeto da assistência social “Aqui eu sou mais cidadão”. Todas as fitinhas e postais vendidos têm a renda destinada aos vendedores, incentivando-os a vender para conseguir suprimentos à sua subsistência em vez de pedi-los aos romeiros e visitantes da festa. O programa oferece creche aos filhos dos cadastrados e assistência médica para a população da cidade, no entanto, devido a esse programa se restringir apenas aos dias da festa, não se trata de um verdadeiro resgate de cidadania (COELHO, 2003).

A interferência do governo, seja municipal ou estadual, não é vista de forma integral, apenas as benfeitorias que atingem o romeiro são popularizadas. Algumas estratégias, como a descrita acima, podem ser idealizadas e realizadas apenas no intuito de mascarar a falha no acolhimento dos próprios nativos da cidade. A necessidade da visibilidade nesse contexto é mais importante do que a real estruturação da cidade, para seus habitantes.

Nesse sentido, o governo (estadual e municipal), aliado à mídia local (impressa, digital e telejornais), que valoriza essa assistência como imprescindível à realização do espetáculo, utiliza esses recursos para demonstrar as benfeitorias realizadas ano a ano, em nome da festa. Em se tratando mais especificamente dos telejornais, podemos identificar que essas informações chegam à casa de cada goiano, o que permite supor que o telespectador passa a

entender a intervenção do governo do estado como uma benfeitoria para o romeiro, para a festa como um todo e para a própria população trindadense.

Nesse contexto, provavelmente o telespectador, na perspectiva de uma pessoa católica, que acompanha as reportagens, compartilhará do mesmo conceito da informação e se identificará com a linguagem utilizada. Assim, os religiosos vivem em grupos e compartilham das mesmas informações, ideias e conceitos (PINHEIRO, 2015). Dessa forma, é possível passar como verdade qualquer ideia que a mídia interpretar como necessária a determinado interesse, que no caso atende aos governos municipal e estadual.

Em 2013, os telejornais enfatizaram a caminhada de Marconi Perillo, governador do estado de Goiás e do Padre Robson, membro da Congregação do Santíssimo Redentor e reitor do Santuário da Basílica do Divino Pai Eterno no período. A presença das duas personalidades na rodovia dos romeiros, na GO 060 de Goiânia a Trindade, foi de extrema relevância para que a ênfase fosse dada à estrutura física, que tinha recebido grandes benfeitorias. A mídia pode estar a serviço do estado capitalista, que deveria ser, por princípio, leigo, até mesmo no contexto de uma festa religiosa. Pinheiro (2015) analisou o conteúdo das reportagens relacionadas à festa em louvor do Divino Pai Eterno nos anos de 2013 e 2014. Sobre 2013 o autor descreve:

Nesse ano, o contexto tem um maior teor político inserido na mensagem, observa-se que as palavras mais ditas foram: passarela, ciclovia, iluminação, ampliação, plantio, segurança, moderna, governo, estado, conforto, reforma, festa, divino e eterno. Nos dois telejornais [analisados na pesquisa], foram observadas as mesmas palavras, levando à conclusão de prestação de conta do governo e não mais ação da fé como analisado e comparado no ano de 2014 (PINHEIRO, 2015, p. 30).

Assim, a mensagem veiculada pela mídia, mesmo que transmitida por dois telejornais distintos, apresenta a mesma ideia intrínseca, a da benfeitoria realizada pelo governo do estado para a comodidade do romeiro. Nesse sentido, é possível identificar a influência da mídia no intuito de contemplar a presença efetiva do estado na festa em louvor ao Divino Pai Eterno, provavelmente como propaganda política, uma vez que o então governador do estado de Goiás era candidato à reeleição em 2013.

Durante as observações, foi possível identificar elementos presentes durante toda a via do romeiro, que demonstravam a interferência do Estado, de empresas e ainda de pessoas públicas. É sabido que não existe apenas a via do romeiro enquanto caminho para a realização da romaria, existem estradas que acolhem pessoas vindas das mais diversas cidades de carro de boi, mulas, cavalos e ainda a pé. Essas, porém, não contam com nenhuma estrutura para

essa atividade. É possível identificar que há o caminho da fé “ideal” para a romaria, que fornece todo o aparato necessário para a ação, que em alguns momentos se torna espaço midiático, e que não é apenas a fé a protagonista da ação.

O poder público, que deveria demonstrar um perfil laico, ao perceber o desenvolvimento de Trindade dentro do contexto do turismo religioso, passa a desenvolver a ação reguladora e se alia à religiosidade (SILVA, 2004). Essa ação é pensada não apenas pela Igreja enquanto instituição, mas também pelo romeiro, que é a personificação da crença popular. A administração de Trindade cria projetos focados na religião como determinante de desenvolvimento, progresso e reconhecimento.

Podemos identificar a presença de três grandes instituições mediando a romaria: a administração pública municipal, a administração estadual e a Igreja. Eles, juntos, dispõem do suporte para os romeiros, compreendendo a festa como um movimento religioso e eminentemente lucrativo. A parceria é importante para a administração da cidade, tendo como benefícios:

[...] a construção da rampa, o estacionamento, a praça do Santuário, o Carreiródromo, as imagens de símbolos religiosos espalhados pelas principais avenidas e praças, as estações representativas da Via-Sacra na avenida Constantino Xavier, as redes de energia elétrica e água tratada, o asfaltamento de bairros e o apoio nas áreas da saúde, educação, limpeza, segurança e assistência social (SILVA, 2004, p. 67).

Assim, a cidade que nasceu da fé do povo cristão, e que se beneficiou dela para o seu desenvolvimento, ainda nos dias atuais se beneficia por meio dos lucros arrecadados na festa. Silva (2004) traz ainda um trecho de um documento em que a Prefeitura comemorou 83 anos de emancipação: “O Governo de Trindade faz da fé o seu ofício, resgatando e valorizando os aspectos culturais e históricos do povo cristão. Em Trindade a fé é sinônimo de trabalho, desenvolvimento, cidadania e prosperidade” (SILVA, 2004, p. 68). Assim, percebemos o quanto as instituições governamentais se apoderam desse movimento religioso e se beneficiam deles. Em observação na via do romeiro, durante a caminhada da fé, alguns elementos se fizeram fortemente presentes, como foi observado na via de acesso à Basílica.

O primeiro deles é a presença do Centro de Apoio ao Romeiro (CAR), que é uma ação da Organização das Voluntárias de Goiás (OVG), que dispõe de uma estrutura montada no quilômetro 9,5 da GO-060, na Rodovia dos Romeiros, e sob a supervisão de Valéria Perillo, primeira dama do Estado em 2016. O CAR oferece suporte aos romeiros, por meio de lanches, água e banheiros químicos. Segundo a presidente da OVG para o site: “[...] aqui, os

romeiros, que estiverem fazendo a caminhada de fé até a Basílica do Divino Pai Eterno, poderão tomar um lanche reforçado e de qualidade, além de renovar suas energias para agradecer e cumprir suas promessas” (ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO – ASCOM/OVG, 2013, p. 1).



Imagem 1 – Abertura do CAR – 2017.

Fonte: Site da Organização das Voluntárias de Goiás (OVG).

Na imagem acima, é possível perceber o quanto o Estado se mistura fortemente com a fé, tendo como foco se fazer presente na vida do cidadão romeiro, demonstrando o apoio necessário durante a jornada. Na oportunidade, a entidade governamental apresenta visualmente os parceiros dessa ação, nessa perspectiva, acontece a promoção midiática do estado de Goiás, da Organização das Voluntárias de Goiás e de empresas parceiras que contribuíram para a montagem e manutenção do CAR.

Nesse contexto, o estado de Goiás não para as suas contribuições e intervenções na romaria, ele dispõe de ações relacionadas à Polícia Militar, Polícia Civil, Corpo de Bombeiros e ainda Goiás Turismo, buscando ajudar na acolhida dos milhões de fiéis. Ao tomar conhecimento da realidade segura e propícia à caminhada proporcionada pelo estado de Goiás e município de Goiânia, os cristãos acabam por percorrer o trajeto preferencialmente nos dias da festa. Nesse percurso foram observados *outdoors* de deputados, do governo do estado, de vereadores e da prefeitura municipal, no intuito de demonstrar total apoio ao fiel.

Toda estrutura montada para os dias de festa envolve a promoção, a propaganda, a visibilidade enquanto elementos tão importantes quanto a estrutura de acolhimento do fiel.

Nem mesmo a caminhada da fé escapa a elementos intrínsecos à sociedade capitalista, pois toda a estrutura e toda a ação estão intimamente ligadas à dominação e alienação do fiel. Todo esse processo é embriagado de contradição, e de um desvelar necessário à ruptura da semiformação.

No entanto, para compreender esses dados de uma forma mais problematizada, é preciso entender de que homem nós estamos falando, qual é essa realização que ele estabelece com Deus na sociedade do capital. Para tanto, faremos uma incursão pela produção histórica pensando o homem e seu corpo, Deus, Religião e Fé e a relação dessas categorias para melhor conhecer o objeto de análise desse trabalho.

## 2 HOMEM, CORPO, RELIGIÃO E HISTÓRIA: POSSÍVEIS RELAÇÕES

No intuito de problematizar a romaria, buscando refletir sobre as contradições que emergem dessa prática, faz-se necessário instituir um espaço de reflexão sobre a relação que se estabelece entre homem e Deus. É nesse contexto que começam a surgir elementos férteis ao desenvolvimento da religião, que se fundamenta no mesmo princípio do capital, baseada em uma realidade social de desigualdade enquanto apresenta a proposta de um projeto de igualdade. E assim refletir sobre o cristianismo que norteia o catolicismo, vertente religiosa que prevê o sacrifício corporal em nome da fé, do propósito e ainda do agradecimento, tão lembrado pela maioria dos romeiros entrevistados.

### *2.1 Homem e Religião – constituindo o campo da santificação*

Nessa produção, partiremos do pressuposto da existência de Deus, por se tratar de uma possível justificativa para a caminhada da fé realizada pelos romeiros entrevistados. O Deus, em sua constituição perfeita, divina e celeste, se constitui enquanto uma verdade irrefutável. Em seus mistérios, ele se faz onipresente, onisciente e onipotente, e ama de tal forma a humanidade que é capaz de usar o seu poder para livrar o fiel do sofrimento e de qualquer angústia. Portanto, Deus, que nesse contexto se manifesta na figura do Divino Pai Eterno, é essencial à vida dos fiéis, que fazem dele uma entidade íntima em suas vidas, que conhece seus sofrimentos, limitações e angústias.

Assim, a alienação referente à religião deve ser analisada a partir da realidade concreta, e essa alienação está dada nas relações de produção, as quais a religião aceita passivamente e, nesse contexto, fundamenta essa falsa consciência. A religião nasce das relações sociais dos vazios deixados pela condição humana, num processo que ajuda a ignorar a realidade, contribuindo para uma visão distorcida do homem e do ambiente que o cerca.

No entanto, é preciso direcionar o nosso olhar à constituição desse Deus e da interferência que sua existência causa aos seres humanos imersos na sociedade do capital. Provavelmente, Deus se configura para o romeiro ou para qualquer indivíduo cristão como uma necessidade para sua existência, no entanto, antes dele, o homem necessita de elementos básicos à sobrevivência para a satisfação de suas necessidades, como comer, vestir, morar etc. (MARX, 2007). Partindo dessas aquisições, acontece a necessidade de procriação, e daí a

família, a primeira instituição de contato do indivíduo. Ao buscar Deus, acaba encontrando uma nova instituição, a Igreja.

Essas necessidades vão se relacionando ao longo da vida humana, envolvendo o trabalho, sempre atrelado à manutenção da sociedade, mantendo os seres humanos unidos e procriando. Esses elementos podem estar fortemente ligados à religião, se nos atentarmos ao preceito bíblico que prega a ideia do “crescei-vos e multiplicai-vos”, como está escrito no livro do “Gênesis” (BÍBLIA SAGRADA, 1969). Nesse sentido, após apontar os pressupostos básicos da vivência do homem, Marx destaca que ele possui consciência, mas que ela está contaminada:

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado, pela matéria, que, aqui, se manifesta por camadas de ar em movimento, de sons, em suma por forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – A linguagem é a consciência real, prática, que para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, na necessidade de intercâmbio entre outros homens (MARX, 2007, p. 34-35).

A relação que o homem estabelece com o ambiente é a mesma que ele estabelece com sua consciência, que é um produto social, fruto da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam. O que diferencia o homem de outros animais, nesse caso, é que a consciência assume o lugar do instinto. Ela se constitui por meio do desenvolvimento histórico real e, quanto mais ela se desenvolve, mais ela caminha para a organização da divisão do trabalho, que nesse caso sofre a sua primeira fragmentação, a do trabalho material e espiritual. Esse contexto se reflete em todas as relações sociais, entre elas, as que ocorrem na família, na primeira forma de propriedade, com a mulher e os filhos sendo os escravos do homem (MARX, 2007). Assim, a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, a princípio, imediatamente entrelaçada à atividade material e com o intercâmbio material dos homens como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emancipação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo (MARX, 2007, p. 94).

Dessa forma, os homens são produtores de suas representações e ideias, no entanto, eles são condicionados pelo desenvolvimento de suas forças produtivas e, nesse sentido, a consciência do ser humano não pode ser dada em outro contexto que não seja o real. Dessa forma, esse conjunto de ideias é produzido e representado sob as determinações definidas a

partir das demandas das classes dominantes, considerando os interesses dos donos do modo de produção, que regem as relações que se estabelecem entre os indivíduos em uma sociedade.

Marx define a religião como uma projeção da realidade para um plano superior e metafísico, sendo um mundo idealizado pela mente humana, que tenta transformar em sobrenatural eventos naturais. Assim “[...] ele define a natureza humana por suas carências ou necessidades e pela dialética da satisfação dessas necessidades, desdobrando-se seja na relação do homem com a natureza exterior pelo trabalho, seja em sua relação com os outros homens pela natureza” (LIMA VAZ, 2000, p. 129). A religião teria forte caráter ideológico na medida em que, na concepção de Marx, o homem nega o sensível tendo em vista o imaterial, aceita o sofrimento e nega a sua identidade em detrimento do próximo. Nesse sentido, induz os indivíduos a serem passivos, em nome da humildade, diante dos opressores, levando-os a suportar essa vida em nome de uma riqueza eterna (GOMES, 2011).

Marx, em “A ideologia Alemã”, considera a religião enquanto ideologia, enquanto um conjunto de ideias que não tem autonomia própria, sendo, portanto, produto da atividade material dos homens. A autonomia que aparentemente possui é ilusória, pois não existe história, nenhum elemento que se desenvolva sem o intercâmbio com a realidade, transformando o pensar e os produtos desse processo. Em suma, a consciência, em sua essência, é fruto de múltiplas determinações que não são dadas em outro espaço que não a realidade. Assim, a religião não teria substância própria, sendo resultado das condições sociais fabricadas pelos homens (AGUIAR et al., 2009).

Na “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, um dos capítulos do livro “Manuscritos econômico-filosóficos” em que Marx se dedica a dialogar com Hegel sobre elementos voltados para a questão da consciência, podemos identificar subsídios em que Marx remete, mesmo que indiretamente, a discussões voltadas para a religião. Nesse contexto, considera o grande feito de Feuerbach para a filosofia alemã:

[...] a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada(mente); portanto, deve ser igualmente condenada; uma a outra e (outro) modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana (MARX, 2010a, p. 118).

Marx aponta que Feuerbach compreende a negação da negação da filosofia como possibilidade teológica de transcendência, afirmando-se em oposição a si mesma. Na sequência, traz os elementos relacionados ao sistema hegeliano, partindo da consciência-de-si

como a verdadeira certeza de si mesmo, o espírito, a religião e o saber absoluto. Nessa lógica, o saber absoluto é o espírito, a consciência-de-si. Destarte, o espírito filosófico é o espírito pensante que, retornando a seu lugar de origem, enquanto espírito antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico, religioso, não vale nada até que se encontre e se afirme enquanto absoluto (MARX, 2010a). Todas as oposições podem se configurar apenas como aparência, que dão sentido a oposições concebidas como profanas. “Não que a essência humana se *desumanize*, se *objetive* na diferença do, e em oposição ao, pensar abstrato (é o que) vale como essência posta e como (a essência) de ser suprasumida do estranhamento” (MARX, 2010a, p. 120).

Ao falar sobre vindicação do mundo objetivo para o homem, Marx remete ao conhecimento de uma consciência humanamente sensível, o que nos remete à capacidade humana de apreender alguns dados da realidade. Nesse contexto, a religião é apenas uma efetividade estranhada da objetivação do ser:

[...] nascidas para obra, e por isso caminho para a verdadeira efetividade humana – essa apropriação ou apreensão aparece para Hegel, por isso, de modo que a sensibilidade, religião, poder do Estado etc., são seres espirituais –, pois apenas o espírito é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo (MARX, 2010a, p. 122).

O espírito abstrato tem por produtos a humanidade da natureza, sendo esta criada pela história e os produtos criados pelo homem. A totalidade das determinações constitui o objeto em si, em sua essência espiritual, e isso acontece pela possibilidade espiritual de reflexão e do pensamento filosófico. É por meio da análise individual de todas as determinações que o homem consegue conceber a essência de seus produtos. O ato da consciência, seu comportamento objetivo é o saber, o não saber das determinações gera uma “emanação enganadora”. O homem necessita ser consciente de si, reconhecendo seu mundo espiritual, e assim tomar o seu verdadeiro lugar de existência. Nesse sentido:

[...] por exemplo, da religião, depois do reconhecimento da religião como um produto da autoexteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na *religião como religião*. [...] Se eu sei da religião como consciência-de-si humana exteriorizada, sei portanto nela, enquanto religião, não a minha consciência-de-si, mas minha consciência-de-si exteriorizada e confirmada nela Meu si-mesmo (*meinsichselbst*), a consciência-de-si pertence a sua essência, eu o sei, portanto, confirmado não na religião, mas antes na religião *aniquilada, suprasumida* (MARX, 2010a, p. 130).

A negação da negação nos remete à confirmação da verdadeira essência, desse modo, compreendemos a religião como está dada, produto da autoexteriorização, não é o que em essência deveria ser, mas contaminada pelas experiências raras, fora do seu contexto essencial. Apenas por meio de sua negação, seria possível compreender a sua verdadeira essência, que só poderia ser alcançada pela consciência-de-si humana exteriorizada (MARX, 2010a).

O conhecimento dela em sua essência só seria possível pensando a religião em sua superficialidade e em todas as determinações que a envolvem. A existência efetiva se manifesta no pensar, na filosofia. Se para um determinado indivíduo a verdadeira existência é a da religião, acredita-se na existência religiosa. Mas, segundo Marx (2010a), o filósofo da religião, em busca da religião suprasumida do saber absoluto, nega a religiosidade real e os homens religiosos. O suprasumir é um movimento objetivo de retorno a si, à exteriorização, é o estranhamento, seguido de apropriação do ser e da negação dessa realidade estranhada.

O homem projeta suas necessidades em Deus, nesse momento, a criatura (Deus) passa a dominá-lo. Esse processo acontece devido à necessidade de objetivação humana, de algo que é próprio a ele, mas contraditoriamente ele não se reconhece no Deus criado. Esse Deus é dotado de todas as virtudes que não são reconhecidas no sujeito, portanto, o homem projeta em Deus tudo o que ele não é. Ou seja, virtudes, valores, justiça e outros elementos que constituem a universalidade humana sob a égide do capitalismo, daí a necessidade de criar um Deus que é possuidor de todas essas virtudes, e pelo fato de o homem não se reconhecer nesse processo de objetivação acaba se tornando subserviente a esse Ser Superior.

Esse processo garante a alienação necessária para que os indivíduos busquem as respostas pelas injustiças reais, ou materiais, no que é imaterial, celeste ou ainda por acreditar na recompensa para além desse mundo. Marx vai além de Feuerbach, pois este defende essa tese apenas no campo das ideias, enquanto Marx avança e radicaliza o processo envolvendo a alienação a ponto de dizer o homem não se reconhece no objeto que ele mesmo criou. Outro elemento essencial nesse processo é a propriedade privada, determinante para o não reconhecimento do sujeito no objeto, ou seja, do homem (sujeito) que não se reconhece nas virtudes e na perfeição humana de Deus (objeto).

O jovem Marx (2010c), no texto “A introdução à filosofia do direito de Hegel”, ainda discípulo de Feuerbach, com uma concepção de religião embasada em uma construção inicial do marxismo, não considerava ainda sem grandes referências as classes sociais:

A angústia religiosa é, ao mesmo tempo, a expressão da verdadeira angústia e o protesto contra a verdadeira angústia. A religião é o suspiro da criatura oprimida, um coração no mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação sem espiritualidade. É o ópio do povo (MARX, 2010, p. 6).

Nesse contexto, Marx já aponta a contradição dialética dessa “angústia”, que por um momento é capaz de legitimar a sociedade e, em outros, opor-se enquanto resistência. A religião tem na etimologia de sua palavra o significado de “religar”, restabelecer o elo entre os homens e Deus, entre o mundano e o divino. Nesse sentido, a religião é criação do homem, manifestação da autoconsciência, o sentimento dele de si mesmo. A realização da essência humana não é verdadeira e, neste contexto, a luta contra a religião é indiretamente a luta pela dominação, tendo como premissa o espírito.

A religião é uma consciência equivocada do mundo, pois, mesmo sendo uma forma de oposição às situações humanas, sua resistência é ineficiente, já que desvia a atenção do mundo e da real necessidade de sua transformação. A religião possui efeito calmante, falseando a realidade, dando a ilusão aos homens da possibilidade de superação da miséria, esfacelando qualquer possibilidade de revolta que proporcione a superação da realidade. Assim, a religião tem o potencial de anular a capacidade do homem de compreender o processo histórico e superá-lo.

A religião entrava esse processo tornando o homem passivo. Daí a sua condição alienante:

Na alienação religiosa, o homem projeta para fora de si, de maneira vã e inútil, seu ser essencial, o que faz com que ele não veja a realidade (ou a veja de forma deformada) e perde-se na ilusão de um mundo transcendente, bem melhor que o atual, digamos, um mundo seguindo outra lógica, havendo compensações em relação ao daqui, oferecendo uma esperança possível apenas nesse mundo transcendente (LOPES, 2013, p. 4).

A religião substancia a projeção do homem em um mundo ilusório, com ela aliena-se a si mesmo. A religião é um reflexo ilusório da dominação de classe, de exploração e, uma vez que suas ideias justificam e escondem a realidade da dominação, ela é ideologia, falsa consciência (LESBAUSPIN, 2011). São as estruturas econômicas que geram essa falsa consciência, logo, destruindo essa estrutura econômica, se destrói também a religião. A religião nasce, segundo Marx, da convivência social e política perturbada pelos homens e de lacunas deixadas pela própria condição humana.

O crente suspira uma felicidade ilusória para esquecer sua desgraça presente, ignorando a realidade prática e histórica; significa dizer que seu olhar está difuso, pois

não enxerga o que está diante de si. Desta forma a religião é o ópio do povo, porque contribui para esta visão distorcida de si e do seu entorno. Para libertar o proletariado e a humanidade da miséria seria preciso destruir o mundo que gera a religião (LOPES, 2013, p. 5).

Assim, Marx (2010) afirma que a abolição da religião enquanto felicidade ilusória do ser humano é a exigência para felicidade real, já que os sujeitos compreenderiam que não é necessário abstrair para um plano abstrato para alcançar Deus, ou ainda que o paraíso seria aqui mesmo no plano terrestre, desde que houvesse a emancipação da dominação. Assim, a crítica da religião libertaria o homem da ilusão, levando-o a pensar e atuar em sua realidade. Dessa forma, como o ser que perde a ilusão e recupera o entendimento, voltando para si mesmo, a religião é apenas a ilusão humana enquanto ele percebe a si mesmo.

No entanto, esse processo de abolição da religião está longe de ser uma realidade, ela segue reproduzindo a alienação e a ideia de salvação desse mundo em outro plano que não aqui. A religião permanece sendo um elo de identificação entre os fiéis enquanto seres humanos, e a possibilidade de ligação real com um ser supremo. Nesse contexto, oromeiro é reflexo desse processo de pertencimento, pois, em sua maioria, os entrevistados acreditam nessa necessidade de elo com Deus por meio da religião. Quando entrevistamos os romeiros, percebemos que a grande maioria dos participantes deste estudo dizem possuir uma religião, conforme o que se identifica no gráfico 9.

Gráfico 9: Informação dos participantes em relação ao vínculo com uma religião.



Fonte: Dados da pesquisa.

A grande maioria dos romeiros declara pertencimento a uma religião e, provavelmente para alguns deles, o pertencimento a uma religião poderia ser motivadora da ação de caminhar 18 quilômetros. Nesse sentido, há indícios de que a caminhada contribui para que a religião acabe sendo um refúgio ao homem refém das opressões sociais. Talvez ela oferte uma condição alienante ao sujeito, o qual acredita que, por meio de sua fé, se livrará das prisões das angústias, o que não acontece, pois, quanto mais mergulha nesse processo, mais se encontra refém dele. A religião tem o caráter alienante, ela é “ópio do povo”, cega os sujeitos, a ponto de eles conceberem o massacre do capital como algo normal. Trata-se de um alívio ilusório, hipnotizando os indivíduos e aliviando as dores e sofrimentos desencadeados em sua essência pelas condições materiais vigentes.

Marx (2010) compreende a religião enquanto uma consciência equivocada do mundo. Enquanto resistência, a conjuntura humana é falha por desviar a atenção do mundo para algo não concreto, como a fé e os sentimentos, não sendo confiado mediante a práxis histórica. A religião possui caráter apaziguador e pode retirar da humanidade a capacidade de ler a realidade, de ver a miséria circundante, inclusive em relação a si mesma, comprometendo as possibilidades de superação da realidade e das barreiras impostas pelo capitalismo, que fragmentam a sua existência. Dessa maneira, a religião impossibilita ao homem conhecer seu processo histórico e superá-lo, tornando-o um indivíduo passivo e alienado, que se perde de si mesmo. O fato de ele não se ver nessa realidade faz com que ele tenha a ilusão de ser livre e desfrutar do melhor que a vida poderia oferecer apenas em um mundo transcendente.

Quando se indaga aos romeiros a que religião eles pertencem, percebe-se que a romaria não é apenas uma ação eminentemente católica, apesar do sacrifício corporal ser uma ação mais comumente vista no catolicismo, pois temos representantes de outras religiões no ato. Porém, todas as vertentes religiosas abaixo são de matriz cristã, como se pode ver abaixo.

Gráfico 10: Religião praticada pelos romeiros.



Fonte: Dados da Pesquisa.

Podemos identificar que 90% dos romeiros são católicos, 7% espíritas, 2% pertencem a outra religião e, entre o 1% restante, temos quatro romeiras evangélicas (0,8%) e um umbandista (Umbanda<sup>8</sup>) (0,2%). Quando indagado aos católicos sobre as motivações que os levaram a realizar a caminhada da fé, entre as principais respostas estão a fé, a devoção, o propósito e o agradecimento. Quando questionados, os espíritas, umbandistas e outros apontaram a necessidade de crença em Deus ou fé, a questão da espiritualidade era um elemento forte para motivá-los. Três das evangélicas afirmaram estarem acompanhando os seus cônjuges, como pode ser visualizado nas seguintes respostas: “Vim acompanhando o meu marido, ele é muito católico” (FE151), ou ainda “Faço a caminhada por divertimento, meu marido veio cumprir uma promessa e eu estou acompanhando ele, só por isso” (FE1). E uma delas apontou a questão da espiritualidade como motivadora da ação, fala que contemplaremos mais adiante.

A afirmação de que o mundo precisava melhorar e essa ação poderia contribuir para isso foi levantada também, mas, quando indagados sobre como isso poderia acontecer, nenhum entrevistado se dispôs a responder. A forte questão é que 90% dos romeiros se

8 A umbanda adotou, não sem contradições e incompletudes, certa noção moral de controle da atividade religiosa voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé. O culto umbandista foi organizado em torno dessa prática, como se dá no kardecismo, com a constituição de um panteão brasileiro subordinado aos orixás formado de espíritos que ajudam os humanos a resolver seus problemas, que são os caboclos, pretos-velhos e outras categorias de mortais desencarnados. Na umbanda, a própria ideia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois, sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos, a religião não se completa. Mas todas essas entidades só trabalham para o bem. (PRANDI, 2001, p. 53).

declaram católicos e apresentam elementos em sua resposta que demonstram a influência religiosa incorporada à sua vida enquanto ideologia<sup>9</sup>.

Marx (2010) lança elementos que fundamentam a religião enquanto ideologia, uma falsa consciência alienante que contribui para o processo de exploração. As ideias religiosas podem justificar a realidade da dominação, pois, na perspectiva religiosa, o sujeito é incompleto e só consegue sua plenitude pela religião, alcançando Deus nos céus.

Destarte, a história se desenvolve por meio do processo de produção material da vida imediata, envolvendo o modo de produção e a sociedade nos seus mais diversos estágios, dando subsídios para que se expliquem as diversas criações teóricas e formas de consciência, entre elas, a religião, a filosofia e a moral (MARX, 2007). Dessa forma, é possível pensar formações ideais a partir da práxis material e assim chegar a todos os produtos da consciência. Ao pensar os momentos históricos, não podemos nos limitar a questões políticas ou religiosas, a imaginação e a representação são determinadas pela prática desses homens e daí a sua constituição histórica.

Nesse sentido, Marx e Engels (2007) nos remetem ao erro de pensar a história pelo viés religioso. “Tal concepção é verdadeiramente religiosa, pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasia no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida” (MARX e ENGELS, 2007, p. 46). Assim, o homem que explica os elementos históricos constitutivos do mundo pela religião pode ser concebido como um homem primitivo, pois adota elementos relacionados à fantasia em vez de compreender que ela se dá mediante a produção de meios de vida. Assim, cabe ao proletariado produzir e se alienar ideologicamente das ideias da época segundo o pensamento hegemônico.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a forma *material* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual (MARX, 2007, p. 47).

Durante a Idade Média, dominada pela religião católica, em conjunto com os senhores feudais, a cultura por eles difundida era incorporada para além da Igreja, perpassando a vida

---

9 Ideologia, no pensamento marxista (materialismo dialético), é um conjunto de proposições elaboradas, na sociedade burguesa, com a finalidade de fazer aparentar os interesses da classe dominante com o interesse coletivo, construindo uma hegemonia daquela classe. A manutenção da ordem social requer dessa maneira menor uso da violência (LOWY, 1985).

dos sujeitos. Como o catolicismo condenava a usura e pregava que a salvação só seria possível por meio da confissão, indulgência e presença nas missas, o católico passava a conceber o trabalho apenas como forma de tirar o seu próprio sustento, sendo por essa razão que a acumulação de bens não ganhou espaço. Contudo, com o nascimento do capitalismo, o protestantismo, também com fundamentos cristãos, toma uma certa expressão, dotando o trabalho no sentido do enobrecimento humano, dignificando os sujeitos perante Deus (WEBER, 2000).

Nesse contexto o catolicismo foi obrigado a modificar algumas de suas concepções, pensando o trabalho enquanto possibilidade de glorificação e de afastamento do pecado. No exercício do trabalho, o homem não encontra espaço para contrariar as regras divinas, não se entrega às luxúrias, não foge às finalidades celestiais. No entanto, na doutrina protestante não havia espaço para a sociabilidade mundana, pois todo prazer poderia pôr à parte a subserviência a Deus, o que era abominável. Dessa forma, restou aos protestantes a acumulação da produção que excedia as necessidades, gerando o lucro (WEBER, 2000).

De acordo com o mesmo autor, o católico não acumulava, pois pensava no trabalho como forma de garantia da subsistência, ao passo que o protestante enxergava no trabalho a finalidade da própria existência humana, interligada com os propósitos de Deus. Assim, o católico trabalha para viver, enquanto o protestante vive para trabalhar, o que faz com que ele gere excedente, lucro. Para a mentalidade protestante, o trabalho é a salvação e, na medida em que emprega outras pessoas, garante a salvação delas também. Logo, o protestante torna-se o dono dos meios de produção, detém os funcionários e acumula cada dia mais excedente, gerando mais capital, e assim, segundo Max Weber (2000), a gênese do capitalismo moderno é concebida.

[...] quando a limitação do consumo é combinada com a liberação das atividades de busca da riqueza, o resultado prático inevitável é óbvio: o acúmulo de capital mediante a impulsão ascética para a poupança. As restrições impostas ao gasto de dinheiro serviram naturalmente para aumentá-lo, possibilitando o investimento produtivo do capital. Infelizmente, o quanto esta influência foi poderosa não é passível de demonstração estatística exata (WEBER, 2000, p. 81).

A cultura detém as práticas que são modificadas, gerando novos costumes, e, provavelmente, não previa o estabelecimento de uma nova ordem econômica que passasse a sustentar a essência de um sistema. Para Weber (2000), o capitalismo não é e não surgiu de um sistema, ele ergueu-se da ideia de uma ética protestante, cujos seguidores tinham a

consciência de estar na plenitude da graça de Deus e gozar da bênção divina por serem empreendedores burgueses.

Assim, mesmo não sendo a religião mais numérica durante a expansão do capitalismo conhecida como “[...] a essência da economia capitalista”, apontada por Weber (2000) em sua obra “Ética protestante e o espírito do capitalismo”, o protestantismo foi de enorme importância para o surgimento e a consolidação desse modo de produção, na medida em que não apenas retirou as barreiras morais impostas pelo catolicismo contra a acumulação de dinheiro, como valorizou a figura do empreendedor burguês. O catolicismo, por sua vez, contribuiu com o capitalismo de outra forma, pregando a ideia de que os prazeres materiais deveriam ser recusados para que o espírito se mantivesse fortalecido em Deus. Essa diferença entre as duas vertentes religiosas foi determinante para o desenvolvimento delas no capitalismo.

Podemos fazer um paralelo remetendo ao período da Idade Média em que a Igreja ditava todas as regras sociais, dividia a sociedade em estamentos e ainda detinha dois terços das terras produtivas europeias. Assim, a Igreja detinha o monopólio do modo de produção e pregava a ideia de que os reis assim o eram por vontade divina, e que os servos estariam naquela condição pelos mesmos motivos.

No entanto, pode ser que ela continue colaborando com a produção espiritual, à medida que, por meio da alienação, incute no fiel o conformismo com a sua condição, tanto social, quanto econômica ou política, dotando-a de sentido espiritual. Assim, o fiel acredita que é necessário passar por todas as dificuldades no plano terreno, a fim de conseguir a liberdade no reino dos céus. A Igreja assume seu papel conivente dentro do modo de produção à medida que mascara a realidade dos indivíduos, fazendo-os suportar todos os elementos que mais os aprisionam.

As concepções prevalentes são a expressão da ideologia material dominante, apreendidas como ideias e, assim, demonstram nas relações que fazem a classe dominante possuir a consciência pensante, sobrepujam como classe e determinam todos os aspectos de um período histórico, controlando pensadores, regulando a distribuição de ideias. Dessa forma, a classe hegemônica determina a ideologia a ser seguida em uma dada sociedade, e qualquer concepção contrária à imposta é concebida como subversiva ou revolucionária. Essa dominação é empírica e material, possuindo uma conexão mística que somente a autoconsciência poderia ser capaz de romper. No entanto, essa autoconsciência prevê a necessidade de uma plenitude que a divisão do trabalho, o intercâmbio de localidade e suas relações fragmentam constantemente (MARX, 2007).

A divisão mais expressiva do trabalho se constitui no âmbito material e espiritual, podendo ser percebida na cidade e no campo, na passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à Nação e se perpetuando de forma enfática nos dias atuais. A divisão do trabalho influencia, sobretudo, as relações que envolvem a ciência, a arte, e a expressão humana e, dentro desse âmbito, as representações religiosas. Segundo Marx (2007), os ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo. As relações convertem-se a conceitos da consciência e não a processos que partem da realidade. Por essa razão, Marx compreende que a ideologia coloca os movimentos dados na realidade como constitutivos da consciência.

O homem, nesse momento de seu desenvolvimento, só pode satisfazer suas necessidades no interior da sociedade, estabelecendo relações entre si. Assim, Marx concorda com Feuerbach: a relação que ele estabelece entre o homem espiritual e físico se materializa em uma conexão. A modernidade levou à humanização de Deus, à transformação da teologia em antropologia, e assim a negação da antropologia se tornou a essência dos tempos modernos. Nesse sentido, em “A ideologia alemã”, a origem de Deus vem da necessidade do homem de suprir suas necessidades, não se devendo esquecer que, quando se suprem necessidades de primeira ordem, outras surgem. Certamente, Deus está nas necessidades de segunda ordem, como a necessidade de segurança, de um ser maior, fugindo assim dos possíveis sofrimentos dados na realidade, ou ainda possibilitando a motivação para o conhecimento das coisas.

Dessa forma, a religião, com seu consistente poder de alienação, traz a compensação de uma vida após a morte, fazendo com que os indivíduos vivam as mazelas desse mundo e as suportem pela esperança de uma vida de prazeres após a morte. Assim, o homem se coloca imperfeito, cheio de falhas e pecados, preso ao mundo profano e a seu Deus perfeito, santificado, e a possibilidade de uma vida em paz é, em essência, a projeção daquilo que essa sociedade e esse homem não são.

Para Marx, o sofrimento é concreto, e a religião é a compensação desse sofrimento, da verdade de nunca se ser feliz na Terra, estabelecendo o elo necessário para a salvação. Assim, a religião colabora para a conformação dos sujeitos, levando-os a crer que todo o sofrimento vivenciado na Terra não seria nada perto da glória alcançada junto a Deus. Nesse sentido, faz-se necessário compreender qual seria a relação do corpo no contexto da religião, e como esta relação se faz ao longo do tempo.

## 2.2 *Corpo e sua relação com o cristão: um breve panorama da Idade Média à sociedade do Capital*

O corpo fundamenta o mistério cristão nos tempos modernos. Foi por meio dele que o verbo se fez carne, que Deus Todo-poderoso enviou o seu filho, estabelecendo uma nova aliança e, por meio dela, os homens teriam a possibilidade de salvar corpo e alma através da ressurreição. Nesse contexto, é possível identificar o corpo como um elemento elevado, quando o apontamos enquanto um sujeito ao longo da história, considerando o “Corpo de Cristo”, por exemplo, que foi torturado e sacrificado pela redenção da humanidade. Em contraste, concebemos uma outra imagem muito forte, a do corpo do ser humano dotado de pecados, compreendido pela Igreja da Contrarreforma como uma “abominável veste da alma”, um meio pelo qual o indivíduo se perde (GÉLIS, 2012).

O corpo, expresso pela carne, é visto como fonte de tentações e da própria perdição, sempre está associado aos desejos sexuais, estabelecendo forte elo com as relações mundanas, das quais a alma deve manter distância. Gélis (2012) destaca a ambiguidade que envolve o homem, remetendo a sua constituição carnal e à alma, no discurso cristão, de menosprezo e empobrecimento do corpo. Na Idade Média, surgem as primeiras discussões dicotômicas relacionadas ao homem. Santo Agostinho<sup>10</sup> traz elementos essenciais a essa discussão ao apresentar o ser humano como um composto de corpo e alma. Dessa forma, o homem não pode ser estudado nem compreendido em sua totalidade sem levar em conta essas duas dimensões.

Parece-vos evidente que somos compostos de uma alma e de um corpo? Como todos concordam, exceto Navió, que declarou ignorar esse assunto, eu disse-lhe: Não sabes nada, absolutamente... Sabes igualmente que tens um corpo? Concordou. Já sabes, portanto, que és composto de um corpo e de uma alma (SANTO AGOSTINHO, 2014, p. 21).

Dessa forma, mesmo o homem tendo lugar importante no mundo que o cerca, possui limitações designadas por Deus, que o trouxe à vida, assim ele deve ir em busca do absoluto (Deus) no intuito de sanar suas inquietações. O homem carece de estabelecer um elo com o criador, por meio da comunhão. Quando Santo Agostinho (2014) pensa no homem e na sua constituição, não o faz de forma isolada, pensa-o em conjunto com a sociedade na qual ele se

---

<sup>10</sup> Santo Agostinho foi um dos principais teólogos da Idade Média. Sua obra influenciou significativamente a Igreja Católica, sendo uma referência para se pensar alma e corpo. Como o objetivo desse trabalho não é discutir toda a doutrina da Igreja, nem as diferentes concepções de corpo, Santo Agostinho é lembrado para demonstrar centralmente a concepção católica, que é influenciada por ele.

insere, pois o ser humano não pode ser estudado fora do seu contexto social. É no convívio em sociedade que o homem se torna cada vez mais pessoa, porquanto cada ser humano traz consigo a imagem de Deus.

No entanto, o sentido dicotômico de corpo apresenta-se inúmeras vezes nas obras desse autor, por considerar a alma como ponte que liga o homem a Deus, e o corpo o que prende o homem ao pecado mundano.

Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar. Pois o que ainda não lhe pode ser mostrado enquanto esteja manchada e envolta em vícios — uma vez que ela não pode ver se não estiver sã — se não crê que verá, ela não se dá ao trabalho de procurar a sua saúde (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 30).

Nesta perspectiva, o corpo é a expressão da materialidade de tudo que é corruptível, de tudo que pode ser manipulado. Já a alma é a mente livre de todas as mazelas corporais, que por sua vez são mundanas, e liberta de todos os desejos mortais. E essa asepsia da alma só poderá ser proporcionada pela fé, só assim a alma estará sã para crer em Deus.

As obras de Santo Agostinho tinham como objetivo central encontrar Deus, que ele descobre no interior do próprio homem. Assim, conhecer Deus é conhecer a si mesmo realizando um mergulho no seu próprio interior, em sua individualidade. Em “A Trindade” (SANTO AGOSTINHO, 1994), podemos identificar sua dedicação em compreender a Santíssima Trindade. Dessa forma, Deus é uno e trino, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, entidades que, mesmo em posições distintas, são concebidas da mesma essência.

Assim, Santo Agostinho parte do pressuposto de que, na estrutura da alma, é possível encontrar vestígios da Santíssima Trindade, uma vez que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, é possível identificar o elo entre homem e Deus estabelecido por meio da alma, bem como apontar elementos que justifiquem o aspecto impuro do corpo e a sua impossibilidade de se relacionar com Deus.

Em consequência de nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnis, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis. [...] e de tal modo nossa atenção resvala para o mundo exterior, que ao ser arrastada da incerteza do mundo corporal para se fixar no espiritual, com conhecimento muito mais certo e estável, a nossa atenção retorna ao que é sensível e deseja aí repousar – justamente de onde vem sua fraqueza (SANTO AGOSTINHO, 1994, XI, 1,1.).

O alcance ao aspecto sensível desse conhecimento só é possível por meio da alma, através de uma viagem às realidades interiores e espirituais do ser buscada incessantemente. Assim, é no trato com o corpo habitado pela alma que se manifestam vestígios do espírito de Deus, pois o corpo manifesta-se como criatura que é obra do Criador. Dessa forma, o mundo leva o que é concebido como impuro para o espírito, e ali se estabelece o que é fraco, volúvel e corruptível. Nesse contexto, podemos perceber mudanças expressivas na ideia de Deus e de corpo, o que nos leva a refletir sobre as possibilidades de mudança ideológica.

Com a sociedade cristianizada desde a Idade Média, o corpo do indivíduo foi reduzido a um valor irrisório e de duração efêmera. Essas heranças não foram descartadas pela Igreja, pois muitas delas foram envolvidas de devoção para se tornarem aceitáveis aos fiéis. O corpo do fiel parece ser dotado de significados apoderados pela religião, que, embriagada por ações simbólicas, veicula ensinamentos perpetuados ao longo dos séculos. O indivíduo mantém-se como instrumento indispensável à manutenção da Igreja desde a Contrarreforma, compreendendo as representações de seu corpo de forma fantasmagórica e arbitrária, atendendo às premissas cristãs.

As concepções de corpo que permitem um diálogo com Deus nos remetem também ao filósofo Descartes e a seu “penso, logo existo”, que nos lembra e reforça a dicotomia na relação corpo/alma. Essa expressão determina uma forte concepção de divisão entre o mundo material e o mundo espiritual, com o homem passando a ter uma posição fragmentada em si e isolada do mundo que o cerca. A relação entre corpo e mente sofre uma cisão. Baptista (2003) nos traz elementos interessantes à discussão:

[...] o corpo que esse autor nos apresenta é uma expressão meramente física da existência humana. Por sua dualidade, e pelos seus pressupostos, a alma teria um valor acima do valor relatado para o corpo, pois a alma se aproxima de Deus, esse ser perfeito que ilumina os homens com suas ideias, transmitidas por sua vez a eles pela alma (p. 66).

Mediante a concepção cartesiana de Deus como ser perfeito, ligado à alma e conseqüentemente à razão, qualquer objeto compreendido por meio reflexivo, desde que usado o método correto, seria levado à verdade. Nesse sentido, Deus está próximo do homem, sendo-lhe externo e superior. Essa visão de homem, fragmentado e imperfeito, fundamentou inúmeras formas de construção do conhecimento, na medida em que as ciências se fragmentaram para pesquisar o indivíduo. A teologia e filosofia são fundamentais para justificar as crenças religiosas, pois pensam a alma e sua manifestação mesmo após a morte do corpo.

Descartes (1973) considera a alma superior ao corpo e por isso o domina. Assim, o corpo é concebido como uma máquina, com a finalidade de executar tarefas de forma eficiente, repetitiva e mecânica. Isso reflete outro ambiente, em que o corpo é caracterizado como máquina, dentro do modo de produção capitalista. Na realização do seu trabalho, o proletário deve exercer o máximo de sua eficiência de forma produtiva e satisfatória em seu campo de atuação.

Essa concepção dicotomizada do homem vem se desenvolvendo e sendo mantida até a atualidade, resultado de um processo histórico, mantido desde a Idade Média, fundamentado nos pensamentos de Santo Agostinho, Descartes, e outros pensadores, e a religião se apodera dessa concepção em determinados momentos, fundamentando o corpo enquanto materialidade. Assim, é possível ver esse movimento em vários momentos, o que pode ser percebido pelas falácias relacionadas à necessidade de realização de atividades físicas com frequência, a fim de manter um corpo sadio e disposto às atividades diárias e, sobremaneira, ao tempo produtivo. Ou ainda, pelo fato de determinadas práticas ou rituais religiosos serem concebidos como remédio para a alma do indivíduo, reforçando a ideia cartesiana da contínua cisão do homem mediante duas dimensões: corpo e alma.

Nesse contexto, compreende-se o corpo mediante a sua relação com a consciência, considerando-se suas relações históricas e sociais, nas quais fica evidente que sempre houve a superioridade da alma sobre o corpo, sendo este último visto simplesmente enquanto um composto maquinário, concepção adotada também na perspectiva em sua relação com o trabalho:

O objeto do qual o trabalhador se apodera diretamente – abstraindo a coleta de meios prontos de subsistência, frutas, por exemplo, em que apenas os próprios órgãos corporais servem de meio para o trabalho não é o objeto de trabalho, mas meio de trabalho (MARX, 1994, p. 299).

O corpo é concebido como meio pelo qual o trabalho é realizado, sendo um instrumento para ele, tão complexo como o recrutado nas fábricas. É importante compreender o corpo sendo constituído por suas condições históricas e pela materialidade de suas ações, pois nele são impressas todas as determinações sociais, a ponto de ser possível, partindo dele, realizar uma compreensão histórica dos processos que o envolvem. Nesse sentido, Baptista (2003, p. 67) afirma que “[...] o corpo é a demonstração material das relações históricas, sociais e espirituais, às quais são submetidos todos os seres humanos”.

Assim, Marx e Engels (1983) concebem o homem dentro de duas dimensões. A primeira, orgânica, é o meio direto de vida do homem, objeto material e instrumento de sua atividade vital. É por meio do corpo que o homem se põe no mundo, e cria modos de subsistência por meio do trabalho que realiza. Em suma, o corpo orgânico é o nosso corpo biológico. A segunda dimensão, inorgânica, é externa ao corpo, sendo a própria natureza, meio do qual os seres vivos retiram a sua existência. Dessa forma,

[...] o processo de trabalho é puramente individual, um único trabalhador exerce todas as funções que mais tarde se dissociam. Ao apropriar-se individualmente de objetos naturais para prover sua vida, é ele quem controla a si mesmo; mais tarde, ficará sob controle de outrem. O homem isolado não pode atuar sobre a natureza, sem pôr em ação seus músculos sob o controle do seu cérebro. Fisiologicamente, cabeça e mãos são partes de um sistema; do mesmo modo, o processo de trabalho conjuga o trabalho do cérebro e o das mãos (MARX, 1994, p. 584).

Nesse sentido, a relação que o corpo estabelece com o trabalho enquanto atividade concreta é essencial à existência humana, assim, a natureza é histórica, mas antes disso ela é natureza e é por meio do trabalho que o homem transforma a natureza (MARX e ENGELS, 2007). Na medida em que, no início dos tempos, o ambiente se mostrava hostil à vida humana, para que o homem conseguisse sobreviver foi necessário transformar a natureza e, em contrapartida, desenvolver suas capacidades e habilidades. Por meio das transformações na natureza, o homem se transforma, o trabalho humano e sua objetivação substanciam a expressão plena de homem, assim, cada ser é fruto do seu trabalho.

Mas, dentro do processo de produção capitalista, a relação entre homem e trabalho se desenvolve de forma singular. Com as transformações ocorridas no processo de produção, o produto passa a não pertencer àquele que o criou, seu fruto é transferido a outro homem, que é o proprietário do meio de produção, e o indivíduo que o produziu não se reconhece em seu produto. Esse evento é concebido como alienação, em que ele se aliena de seu próprio corpo, da natureza intrínseca e da vida humana (MARX, 2010a). Assim, a atividade que legitima o indivíduo enquanto homem é ignorada, e a sua condição humana é afirmada nas ações em que o indivíduo mais se aproxima dos animais, e se torna animal na ação que deveria o tornar mais humano, no trabalho.

Considerando a perda do objeto que o indivíduo produziu como elemento para sua própria destruição, à medida que, produzindo a si como mercadoria é incapaz de se relacionar com outros homens de forma que não seja produtiva, perde-se então a pessoa enquanto ser histórico. A única coisa que pertence ao proletário é a força de trabalho, explorada pelo patrão e geradora de salários pagos pelo dono do meio de produção como condição para a não

extinção do trabalhador, dessa forma a existência humana paira no campo abstracional (BAPTISTA, 2003).

O corpo deve subsistir como força de trabalho dentro da sociedade do capital, à medida que: “A produção não apenas produz o homem como uma mercadoria, a mercadoria humana, o homem sob a forma de mercadoria; de acordo com essa situação, produz o homem como ser mental e fisicamente desumanizado” (MARX, 1983, p. 104). Desse modo, o trabalho humano na sociedade do capital produz maravilhas aos ricos, beleza e inteligência, enquanto aos trabalhadores restam a privação, a fealdade, os trabalhos bárbaros e a estupidez.

Assim, o “[...] corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau e o espírito, para o qual os outros tinham o ócio necessário devia representar o sumo do bem” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 216). Essa herança é perpetuada de geração em geração, impressa no corpo desde a infância e decorrente do processo produtivo. A divisão entre o trabalho intelectual e braçal e as condições para a sua realização são expressos nas características corporais, que se manifestam de formas distintas entre o burguês e o proletário.

Todas as influências para se pensar o corpo estão relacionadas à lógica do capital a partir da origem e consolidação deste modo de produção, que tem como um de seus grandes interesses permitir uma concepção de corpo que tenha em si as condições necessárias ao desenvolvimento das relações de trabalho. Esse corpo explorado e concebido como mercadoria deve ser pensado como possibilidade de emancipação e transcendência. Tal ação é possível mediante uma construção de autoconsciência elaborada no processo de relações sociais.

A relação entre o corpo orgânico e inorgânico é interdependente e esse processo é essencial à emancipação e transcendência, uma vez que Deus está no nosso corpo orgânico e inorgânico ao mesmo tempo. Inorgânico por estar na natureza histórica construída pelo homem, no entanto, o nosso corpo inorgânico passa pela organicidade do corpo do outro. Se você é meu corpo inorgânico, eu sou o seu, se Deus está na natureza inorgânica, Ele está e é meu próprio corpo (BAPTISTA, 2003, p. 72).

Dessa forma, a construção corporal aprimora o Deus presente nele, se o homem pensa, reflete, movimenta e cria, é possível ter liberdade e se aproximar de Deus, que está no interior do homem. No entanto, podem-se pensar outros processos históricos que envolvam refletir outras possibilidades de existência humana e divina dentro da conjuntura que envolve a sociedade do capital. O corpo de Cristo é o centro da mensagem cristã, e o cristianismo é a única religião na qual Deus se inscreveu historicamente em forma humana. De acordo com Gélis (2012, p. 23):

Jesus, o Filho, está presente no mundo por seu percurso humano. Ele nasceu nesta Terra, viveu e morreu consumando no sofrimento sua missão: oferecer sua pessoa à vingança pública e seu corpo à perseguição, para salvar os pecadores. Da encarnação à ressurreição é sempre do corpo que se trata, do corpo de um Deus de amor que aceitou sacrificar-se, antes de voltar ao céu por esta sequência última, a ascensão. “O cristianismo foi instituído sobre a perda de um corpo, a perda do corpo de Jesus [...]”.

Assim, podemos identificar a íntima relação do cristianismo com o corpo. Deus, na figura de seu filho, utilizou a materialidade humana, o corpo, a carne, para se manifestar, para se colocar no mundo. O espírito precisou encarnar para ser tocado pelo profano, para ter contato direto com o pecado, sendo por meio do corpo que Jesus Cristo se manifestou, pregou e foi sacrificado como o “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”. Nesse sentido, foi possível observar na via do romeiro, durante a caminhada da fé, pessoas que carregavam cruzes de madeira, como se estivessem fazendo a saga de Jesus descrita na Bíblia.

O corpo de Cristo é representado em todo o seu sofrimento. A coroa de espinhos, as mãos e os pés perfurados com martelo, os ferimentos causados pelas chicotadas, ou ainda a cruz pesada a ser carregada, o desnudamento, todos os detalhes do seu martírio são explorados pelo cristianismo. Esse aspecto contribui para acentuar a dimensão dolorosa da devoção ao corpo de Jesus Cristo, numa perspectiva de luta contra os aspectos mundanos que assolam o ser humano. “A imagem de um corpo agredido, torturado, é colocada com uma certa complacência aos olhos dos fiéis” (GÉLIS, 2012, p. 33). Nesse sentido, é possível compreender que os romeiros, sobretudo os que se sacrificam durante o percurso, creem na complacência divina. Um exemplo desse processo foi identificado no questionário de uma romeira. Quando indagada sobre as motivações que a levaram a realizar a caminhada, ela respondeu:

*Considero que todo sacrifício oferecido à dor e à paixão de Cristo são mínimos pelo que Jesus passou na cruz, com isso esse sacrifício é em agradecimento ao amor devotado por Jesus na cruz. Por uma vez fiz um propósito, mas na maioria dos anos é apenas em sinal de agradecimento (Entrevistada FC6).*

Os demais entrevistados deram respostas expressivamente pautadas no agradecimento a alguma graça recebida, e apenas 2% revelaram não ter motivações para realização da caminhada ou ainda ter perdido a motivação em algum momento da vida.

*Não sou católica e não creio em sacrifícios físicos para alcançar uma graça ou milagre. Mas a fé em algo que você não pode mensurar é um momento bonito de se*

*ver. O sacrifício é físico e corporal porque para mim é extenuante por ser sedentária (FE43).*

*Agradecimento a Deus por todas as bênçãos recebidas e por ter sacrificado também seu único filho por nós. Uma forma de agradecer sacrificando-se minimamente perto do sacrifício feito por Ele (FC44).*

*A fé e a vontade de agradecer a Deus as graças alcançadas. Também entregar minhas intenções e pedidos aos pés do Pai Eterno (FC51).*

A realização da romaria fundamentada no agradecimento, não está intimamente ligada a uma religião em específico, entre católicos, espíritas ou umbanda, entre os entrevistados podemos captar o agradecimento como o centro das motivações para a realização da caminhada. Cada indivíduo mesmo se pautado no agradecimento, expressaram esse sentimento de forma singular.

*Creio que é sacrifício pelo fato da caminhada gerar dor física, mas creio na indissociação entre corpo e mente, entre as dimensões material e espiritual. Diante disso, compreendo o ato como um processo que envolve estas dimensões, pois o sacrifício isolado não teria sentido. Então o sacrifício ganha sentido nessa indissociação, uma vez que tenho motivos reais, comprovados, para crer que existem manifestações espirituais que ocorrem neste ato, compreendendo o ato como um todo, como algo que não se limita à caminhada, mas como um processo que envolve o passado, o presente e o futuro (MU76).*

*Agradecer a Deus por todas as bênçãos que ele derramou e continua a derramar sobre mim e a minha família (FC143).*

No entanto, nos atendo neste momento aos fiéis que apresentaram a sua resposta pautada na fé, penitência, devoção ou agradecimento, compreendemos que a devoção tem raízes nas crenças em poderes sobrenaturais. Ao santo de devoção é atribuído um milagre que realmente ocorreu ou de cuja ocorrência se tem conhecimento. Segundo Azzi (1994), a devoção ao Santo representa para o fiel como que uma garantia de auxílio celestial para suas necessidades. A lealdade ao Santo se manifesta no cumprimento das promessas feitas. No caso do não cumprimento delas, existe a crença de que a graça poderá ser retirada ou revertida em castigo.

No entanto, quando indagado se o romeiro considerava a caminhada um sacrifício corporal, a maioria compreendeu que não, conforme se observa no gráfico 11.

Gráfico 11: Percepção de sacrifício pelos romeiros durante a caminhada da fé.



Fonte: Dados da Pesquisa.

Quando interrogados sobre a caminhada da fé ser um ato de sacrifício, 63% dos romeiros apontaram que não, e apenas 37% consideraram a caminhada da fé um sacrifício corporal. Esse dado nos remete à reflexão sobre as possibilidades que vão além do sacrifício na realização da caminhada, considerando que provavelmente existem outras motivações que não o propósito, a fé ou a devoção. A primeira delas está relacionada à festa que envolve a caminhada, que é apenas uma das ações que podem ser vivenciadas no período da novena em louvor ao Divino Pai Eterno.

Considerando esses dados, podemos inferir dois elementos: o primeiro é o de que muitos jovens realizaram a caminhada da fé, sendo que em nossa pesquisa a segunda maior porcentagem de romeiros é de pessoas com idade entre 18 e 25 anos; e o segundo foi a constatação, a partir da observação da caminhada da madrugada de sábado para domingo, do último dia de festa, de que uma quantidade relevante desses jovens romeiros realizou a caminhada de forma descontraída e ainda ingerindo bebidas alcoólicas que podem ser compradas na própria via. Assim, uma das possíveis hipóteses para compreender esse dado é a visão da caminhada enquanto um espaço de vivência cultural e de lazer.

Existe a forte emergência de práticas na interface entre religião e lazer, segundo Dumazedier (1999). Esse mesmo autor destaca a queda do controle religioso institucional do tempo das pessoas destinado ao lazer, quanto à libertação do trabalho nesse momento. Nesse contexto, o tempo dedicado a Deus pode ser o mesmo destinado ao dia de entretenimento, e

nada impede o fiel de transformar um momento que aparentemente seria um ato de fé em um momento de lazer.

Esta regressão do controlo institucional do lazer dos fiéis foi, em contrapartida, acompanhada por uma progressão de actividades recreativas e culturais, organizadas por vezes nos próprios locais de culto, tanto para um público de fiéis, como de não crentes, como concertos, clássicos e de jazz, exposições, viagens turísticas, etc. (DUMAZEDIER apud COSTA, 2017, p. 122).

Dumazedier (1999) considera esse momento como “semilazer” religioso, em que há uma submissão do lazer à religião, reduzindo o lazer aos aspectos religiosos e a religião por sua vez à complementação do lazer. Costa (2017) afirma que esse movimento arrebanha principalmente os jovens, e que eles concebem essa ação de associar o lazer à fé um modo de manifestar a sua crença na atualidade de uma maneira menos conservadora. A tensão entre religião e lazer faz parte de um movimento mais amplo, como parte do conflito entre tradição e modernidade, uma vez que a segunda traz a ideia de um mundo regido por tradições religiosas.

Nesse contexto, trazendo esses elementos para a nossa pesquisa, as práticas de lazer em interface com atividades religiosas constituem-se numa atividade capaz de gerar desconfiças. A percepção que se tem é que a tradição religiosa tende a se esvair, e que a religião pode se reduzir a uma crença individual, sintoma comum aos tempos modernos (COSTA, 2017). Assim, a visão do lazer realizado em um momento aparentemente religioso é concebida como algo estranho àquele espaço, como uma violação ao espaço religioso, tornando o lazer ilegítimo.

A realização da caminhada da fé de forma desinteressada, ou sem um propósito pautado nos padrões do que se considera coerente religiosamente, nos remete à relação entre o sagrado e o profano, uma vez que a utilização do tempo livre por parte dos romeiros durante a caminhada da fé para a realização de uma atividade de lazer foi um elemento identificado na romaria.

Outra possibilidade encontrada ao longo da pesquisa foi a possibilidade de realização da caminhada como ação promovida por academias de ginástica. Na pergunta em que os participantes são indagados se pertencem a algum grupo que promove a caminhada, 12,5% responderam que sim e, entre os grupos, os mais apontados foram: família, grupo de trabalho, grupos de jovens da Igreja Católica (como o “Segue-me”, por exemplo). Cerca de 3% afirmaram pertencer a grupos de academias de ginástica. Esse último dado nos faz pensar a caminhada não como um ato de sacrifício, devoção ou fé, mas como um momento de

descontração e de pertencimento a um determinado grupo, que visa, para além da religiosidade e espiritualidade, a promoção de atividades físicas coletivas:

*Vamos em grupo. O corpo começa a dar sinais de cansaço no final. Mas o grupo anima uns aos outros (FE43).*

Outro elemento importante para compreender esse dado é apresentado no gráfico abaixo, que demonstra melhor esse cenário. 27% dos entrevistados afirmaram sentir o corpo bem ou ótimo. Provavelmente, desse quantitativo, apenas 12% têm vínculo com academias de ginástica. Trata-se de pessoas que, por terem um bom preparo físico, sentem menos o impacto da atividade. Outro fator determinante para esse bem-estar durante a caminhada poderia ser a fé, que substanciaria essa sensação de bem/ótimo. No entanto, a grande maioria dos entrevistados (73%) sente o corpo cansado/dolorido durante a caminhada:

Gráfico 12: Sensação corporal durante a caminhada.



Fonte: Dados da pesquisa.

Encontramos nos dois gráficos apresentados acima um ponto eminentemente contraditório e carente de análise: mesmo que 63% dos questionados não considerem a caminhada um sacrifício, 73% sentem o corpo cansado/dolorido durante a caminhada. No caso de alguns entrevistados que consideram a caminhada um sacrifício corporal, mesmo alegando em outra questão estarem com o corpo cansado, desgastado, machucado, dolorido, disseram, no entanto, que o sentiam leve, reenergizado, realizado. Como podemos identificar na fala de alguns romeiros entrevistados:

*Mais leve no sentido subjetivo e dolorido fisicamente (ME75).*

*Cansado. Realizado pela missão cumprida. Satisfação (MC91).*

*Cansado, mas leve ao mesmo tempo! (FC8).*

*Após a caminhada há uma sensação de leveza, sem cansaço e dores no corpo. Durante a caminhada até a chegada na Basílica estou em constante oração, o que faz aumentar a minha fé e saber que concluí essa peregrinação devido a minha devoção ao Pai Eterno (MC98).*

Gráfico 13: Sobre o corpo após a caminhada.



Fonte: Dados da pesquisa.

\* respostas em que os questionados apresentaram elementos específicos do corpo, por exemplo, “dor no joelho direito”.

Os dados apresentados acima (Gráfico 13) foram retirados de respostas discursivas. Após uma análise do conteúdo, chegamos às categorias apresentadas acima, em que a grande maioria das respostas se resumia essas palavras. Apontamos aí uma contradição que carece de reflexão. Mesmo a caminhada não sendo considerada pelas pessoas entrevistadas um sacrifício, a caminhada desperta no corpo sensações que remetem ao cansaço, mas que, na visão dos entrevistados, contribuem para que, posteriormente, haja a sensação de leveza, de realização e até mesmo de santificação.

O conceito de sacrifício, no contexto da devoção popular, corresponde a uma disposição de amor, martirial, mas de dimensão redentora, uma possibilidade de supliciar o corpo em busca de um bem maior, tendo em vista que o sacrifício pertence ao âmbito do sagrado (PEREIRA, 2003). O sacrifício tem uma função mediadora entre o que sacrifica e a divindade à qual o sacrifício é oferecido. É o próprio corpo, doado por meio de ações, que substancia a comunicação com o santo. Pereira (2003) ainda nos traz uma análise que merece destaque, para refletirmos sobre a procura pelo sacrifício que não se manifesta apenas no

corpo, mas no psíquico, na necessidade, na busca pelo sacrifício: “Considerando que a violência cotidiana é parte integrante dos corpos dos que procuram os espaços sagrados, o sacrifício corporal oferecido ao santo, embora seja um paradoxo, serve de antídoto contra a violência sofrida no cotidiano” (PEREIRA, 2003, p. 10).

Os fiéis buscam nesses espaços o provável alívio do sofrimento. Pereira (2003) afirma que a relação de devoção enfatiza algo maior e mais profundo, e o que se apresenta por trás do sacrifício é a reconciliação. Relacionar-se com o sagrado é o símbolo máximo do contato com um Deus. Nesse contexto, o Deus pai necessita do sacrifício do filho para que a humanidade possa restabelecer o elo com Ele. Assim, o devoto precisa se sacrificar em busca da purificação e da reconciliação com Deus, para que ele seja merecedor da graça. Trata-se de uma espécie de imitação de Cristo crucificado, que o fez pela redenção da humanidade e estabelecimento da nova aliança.

Os ritos sacrificiais que envolvem o corpo do fiel, colocando-o nos limites da resistência humana, visando torná-lo mais divino, são um sacrifício voluntário que chega a ser prazeroso, tendo em vista as suas motivações (PEREIRA, 2003). Estas manifestações de sacrifício e fé fazem com que essa devoção sacrificial esteja fortemente ligada ao corpo do devoto. “O corpo recebe e responde aos apelos aplicados pelos rituais da devoção, desenvolvendo uma comunicação entre o imanente e o transcendente” (PEREIRA, 2003, p. 11). A devoção sacrificial está intimamente ligada ao catolicismo devocional, que prevê o desenvolvimento da devoção à Paixão de Cristo, enquanto uma ação de caráter guerreiro e de devoção ao santo.

No entanto, entre os que consideram o ato um sacrifício, quando indagados sobre o motivo pelo qual ele foi realizado, 20% atribuíram o sacrifício à fé, 50% ao agradecimento a uma graça recebida, 20% alegaram ter realizado o sacrifício por um “propósito” e 10% consideraram a caminhada um sacrifício, mas não a fizeram por nenhum motivo aparente. No entanto, algumas respostas nos chamam a atenção:

*Talvez não seja exatamente um sacrifício exclusivamente corporal. Nessa sociedade tão pautada pelo capital, onde tempo é dinheiro, deixar um tempo reservado para uma caminhada de reflexão e oração é de certa forma um sacrifício: deixar o trabalho, realizar a caminhada após uma longa jornada de trabalho, ou caminhar no final de semana debaixo do sol, abrindo mão de estar ao lado dos familiares e amigos, enfim, são N situações que, dependendo do ponto de vista, podem ser consideradas sacrifícios que envolvem questões não apenas corporais (FC103).*

*Oferecer as dores em forma de expiação dos pecados cometidos e firmando a fé que cada um leva consigo (FC33).*

*AGRADECER REALIZANDO UM ATO DE SACRIFÍCIO (FC117).*

*Demonstrar através do excesso de esforço físico as bênçãos recebidas (FC175).*

*A fé e a vontade de agradecer a Deus as graças alcançadas. Também entregar as minhas intenções e pedidos aos pés do Pai Eterno (ME75).*

*Não sou católica e não creio em sacrifícios físicos para alcançar uma graça ou milagre. Mas a fé em algo que você não pode mensurar é um momento bonito de se ver. O sacrifício é físico e corporal porque pra mim é extenuante por ser sedentária (FE43).*

Essas considerações de entrevistados distintos nos levam à reflexão acerca dos elementos que envolvem o sacrifício, alertam para o desprendimento para além do esforço físico, trazendo para a discussão uma ação que envolve corpo e alma, que, juntos, permeiam o ato. Considerando a era do capital, a caminhada pode ser um exercício de resistência por não gerar nenhum lucro para o romeiro, sendo também uma manifestação de sacrifício. Uma vez que tempo é dinheiro e, se o indivíduo dedica um tempo de suas atividades à romaria, ele estaria realizando um ato de resistência, de desprendimento com relação ao que ele poderia “lucrar” trabalhando nesse mesmo tempo. Outra possibilidade nos remete ao indivíduo que, mesmo exercendo uma exaustiva jornada de trabalho, consegue realizar a caminhada da fé, fazendo a sua reflexão íntima, sendo um momento de oração, destinado apenas a si ou a algo considerado sagrado.

É inconcebível remeter à espiritualidade sem pensar na corporalidade, na medida em que é comum a maioria das religiões e, principalmente as fundamentadas no cristianismo, conceber o corpo enquanto “território do sagrado”, fonte da liberdade humana:

O ser humano é um ser em devenir, a nossa ética não é a da perfeição, mas da perfectibilidade. Essa é a tarefa da nossa existência, tornarmos semelhantes a Quem nos criou. Essa busca, essa ascensão é a nossa vida, dança da nossa existência, dança que deve acontecer na presença de Deus terapeuta, que alivia e cura as nossas angústias. Isso porque, no mais profundo do seu ser, o homem está ferido e enfermo e será na sua intimidade com Deus que ele se encontrará e se libertará de suas próprias dores e angústias (RIBEIRO, 2003, p. 56).

Na sociedade vigente, o homem se enterra nos processos produtivos e se perde de si mesmo na medida em que não possui momentos introspectivos, de interiorização, de contato com a sua espiritualidade. O ser humano está descentralizado de seu próprio corpo, da consciência de sua própria corporalidade, e esses elementos se refletem na relação do homem com Deus. Nesse sentido, o indivíduo vem buscando se santificar utilizando o próprio corpo como forma de estabelecer relações com Deus, como forma de se aproximar do criador.

A religião se manifesta como esse possível elo entre o homem e o criador, como uma possibilidade de estabelecer essa relação. A religião tende a colaborar para a divisão da sociedade de classes, na medida em que leva o homem a pensar que deve suportar todas as mazelas sociais que o envolvem, em vez de levá-lo a questionar a sociedade como ela está posta. Ela é, portanto, uma ferramenta a serviço do modo de produção vigente, pois legitima de forma ideológica a manutenção da ordem social em classes.

Dessa forma, os atos sacrificiais são realizados em honra a algo superior, no entanto, Zoboli (2012) ainda considera o rito sacrificial do corpo como uma forma de pôr fim à soberania para a qual o corpo foi descaracterizado. Nesse processo, pode-se ter como possibilidade a procura do rompimento com as condições sociais impostas a esse sujeito, sendo considerado como uma forma de promover rupturas e reconstruções desse corpo reificado pelo modo de produção capitalista, na medida em que, por ele, o sujeito não se reconhece mais enquanto tal pela realização de seu trabalho e acaba por ser parte do processo que o envolve de forma alienante.

No modo de produção no qual estamos inseridos, o desenvolvimento do sujeito é parcial, fragmentado, em decorrência do processo de produção, contribuindo para a formação de um ser reificado, alienado e refém do fetichismo, em vez de construir possibilidades de contemplar uma forma mais ampla de ser humano (BAPTISTA, 2013). Considerando a coisificação do indivíduo, todas as relações sociais são impregnadas de pragmatismo, racionalização e, no limite, são quantificadas, até mesmo a estrutura de sua consciência remete à máquina. Dentro desse ambiente, faz-se necessário compreender como a fé e a religião podem interferir na vida do sujeito, refletindo a sua relação com a sociedade do capital. O cristianismo é aliado nesse processo de alienação do sujeito:

A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só um homem, mas todo o homem, é nela considerado como ser soberano e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade [...] (MARX, 2010, p. 20).

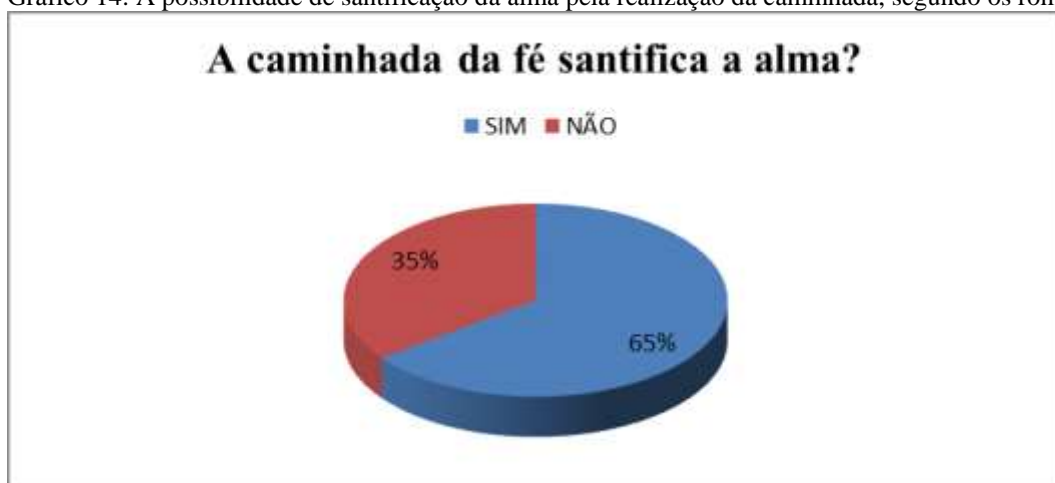
Nessa perspectiva, mesmo que a religião católica tenha perdido grande parcela de sua expressão, mediante a instauração do atual processo de produção, a sociedade do capital, ao menos no Brasil, sugere que o sujeito pertença a uma religião com referencial cristão, que tenha como postura a manutenção da organização social que está posta, mantendo-o corrompido, alienado e sujeitado às condições impostas a ele.

### 2.3 O corpo e a devoção popular no Catolicismo: relações com a santificação

A princípio é percebido que o romeiro concebe seu corpo de forma fragmentada: em materialidade e imaterialidade, corpo e alma, e ainda, que o sacrifício corporal pode contribuir para a santificação de sua alma. Assim, os romeiros entrevistados que realizam a caminhada da fé, como visto anteriormente, em sua maioria, não consideram a caminhada um sacrifício corporal. Mesmo que contraditoriamente em sua maioria sintam o corpo dolorido, cansado, e apenas uma parcela bem pequena dos questionados considerem que o corpo está bem ou normal.

No intuito de compreender essa relação que envolve a prática da romaria para Trindade, foi questionado outro elemento, se a prática da caminhada da fé poderia contribuir para a santificação da alma. Se por meio dela os indivíduos poderiam adquirir valores “santos”:

Gráfico 14: A possibilidade de santificação da alma pela realização da caminhada, segundo os romeiros.



Fonte: Dados da pesquisa

O corpo do romeiro é a forma de expressar a sua devoção, e todos os santuários contemplam esse corpo, veem em seu sacrifício uma forma de purificação, até mesmo para que os romeiros possam se aproximar do templo sagrado. Aparentemente, a arquitetura do santuário no topo do morro, assim como a caminhada realizada pelo romeiro se encerrando nele, leva a crer que essa última ação de adentrar o santuário os torna dignos de passar aos pés do Pai:

Todos esses santuários têm forte apelo corporal, motivando romeiros e peregrinos a atitudes de sacrifício que castigam o corpo. A relação de troca simbólica que era feita com os santos passou a ser feita diretamente com o “Bom Jesus”, que na visão popular não deixa de ser mais um santo de devoção (PEREIRA, 2003, p. 7).

A caminhada da fé pode induzir o romeiro a pensar sobre como as divindades foram santificadas, por quais sofrimentos os santos passaram, e o que é necessário para ser santo na atualidade. Realizar a caminhada para a maioria dos questionados aparentemente é um ato de fé, é a possibilidade de comunhão com a divindade, é uma resistência até mesmo com relação ao corpo como nós podemos constatar na resposta desse romeiro: “Porque é um ato de sacrifício, de quebrar a vontade da carne de não ir, de não fazer a caminhada e deixar prevalecer a vontade do espírito que é de louvar e agradecer a Deus” (FC51). Ou ainda essa resposta:

*Uma caminhada como a de Trindade-GO remete a uma experiência de santificação da alma, deve-se ter a consciência de que o sacrifício perfeito que Jesus Cristo sofreu não chega perto dos 18 km percorridos. E possuímos caminhadas mais árduas como a de Santiago de Compostela (MC121).*

Aparentemente, os romeiros, em sua maioria, tendem a não considerar a caminhada da fé um sacrifício corporal, como já foi apontado anteriormente, vendo essa ação enquanto um ato de santificação da alma. Ademais, consideram que essa ação não é de longe comparável à Paixão de Cristo, portanto, podemos afirmar que o romeiro considera que é honroso sofrer e superar o sofrimento corporal, porque em algum momento uma divindade fez isso por eles.

A divindade sofredora desperta no devoto a resistência necessária para enfrentar os sofrimentos. A imagem de um Deus ou um santo que sofre e vence os sofrimentos motiva-os, de certa forma, a imitá-los. Esses gestos de “imitação sacrificial” impedem o desespero e ajudam a resgatar a esperança. Portanto, a devoção sacrificial faz do sacrifício divino o bálsamo para o sacrifício (sofrimento) humano. Ambos se completam. São corpos reais e imaginários que encontram um ponto de convergência no sofrimento (PEREIRA, 2003, p. 14).

Cristo fundamenta o cristianismo, enquanto ser social que compartilhou das dores e alegrias dos homens e que mantinha um relacionamento afetivo com os excluídos, como pobres, pecadores, doentes, deficientes, adúlteros e leprosos, como afirma a Bíblia Sagrada. Ele é considerado um homem com valores a serem seguidos por fiéis que querem chegar a Deus, que vivencia uma intensa tortura corporal em nome do restabelecimento da eterna aliança entre os homens e Deus. Para os cristãos, Cristo fez muito mais, e a caminhada, mesmo que penosa e que degrade o corpo, é necessária e não precisa ser considerada um

sacrifício, uma vez que é bem menos onerosa que o sacrifício que o “nosso salvador fez por nós”.

A ideia de castigar o corpo em nome da misericórdia pode contribuir para que o sujeito seja merecedor do perdão ou ainda da graça desejada, nesse caso mesmo que ela já tenha sido recebida. O sacrifício divino faz com que Deus perdure no imaginário do catolicismo popular, sendo influência da cristandade colonial (PEREIRA, 2003). Os sacrifícios realizados no período da colonização brasileira com o intuito de converter os povos colonizados previam transformá-los em merecedores da graça de Deus. Esse exercício continua sendo realizado para garantir a graça de Deus pelo sacrifício realizado pelo corpo, no entanto, no período da colonização brasileira o sacrifício era imposto, no contexto atual o sacrifício é voluntário:

[...] a devoção sacrificial “é, em última análise, a devoção especial das camadas pobres, oprimidas e marginalizadas [...]”, geralmente dos que sofrem. “[...] Existe entre as populações pobres uma outra maneira de encarar a devoção à paixão [...] Cristo é considerado como um aliado, como um companheiro, como um sofredor como eles”. Esta cumplicidade entre o devoto e o santo se faz presente nas manifestações devocionais. (PEREIRA, 2003, p. 82-83).

O corpo é protagonista na manifestação da devoção sacrificial, todo o ato se reflete nele, e é por ele que as pessoas expressam a sua devoção. Desde a Antiguidade, como já foi abordado nesse trabalho, o corpo é compreendido como causador do pecado, impuro e, por isso, alvo do sacrifício, que varia conforme o culpado. A purificação acontecia em espaços sagrados, diante de sacerdotes que desempenhavam o papel da divindade receptora do sacrifício (PEREIRA, 2003). Essa ação parece ter muito em comum com o sacrifício realizado na caminhada da fé, ao fim da qual os romeiros chegam à Basílica e passam aos pés do Divino Pai Eterno.

O corpo do devoto e o corpo do santo nessa devoção estão no mesmo espaço tido como sagrado, provavelmente, realizam uma comunhão trazendo para o corpo do romeiro a santificação, ainda que momentânea. Grande parte deles pretende superar marcas das mais distintas formas de violência em seus contextos sociais. Essas marcas são advindas de um sistema desumano que produz vítimas constantes, pelo desemprego, miséria, fome, opressão, e os fiéis se dirigem aos santos com seus corpos para pedir e agradecer essa cura, por meio das atitudes sacrificiais (PEREIRA, 2003). O corpo do romeiro, ao final da caminhada, demonstra um cansaço presente na alma, fazendo da purificação ilusória uma possibilidade de ruptura ou superação dos danos constantes do capital.

Acentuamos até agora o corpo dos romeiros como lugar onde se manifestam os sacrifícios: lugar de dor, angústia, desânimo, enfim, toda forma de sofrimento. Corpos onde se manifestam os desejos por *rivalidade mimética*. Parafraseando James Alison, diríamos que são corpos que buscam formas de expulsar a violência para garantir a paz. Disto, segundo Alison, “origina o sagrado e aquilo que geralmente figura como Deus”. No contexto desta “violência” que sofrem os devotos é que irrompe “o verdadeiro Deus [...], o Deus de Jesus Cristo (crucificado), revela-se como a irrupção do Outro radicalmente não-violento em meio à nossa ordem social violenta, subvertendo-a a partir de dentro” (PEREIRA, 2003, p. 26).

Nesse contexto, compreendemos o sujeito e seu corpo imersos no contexto da sociedade capitalista, podendo esse sujeito realizar o sacrifício corporal enquanto possibilidade de pôr fim à tirania a que esse corpo foi imposto. Nesse sentido, é necessário analisar quais elementos colaboram para a perpetuação desse rito religioso, que pouco adianta para a emancipação dos indivíduos. A religião colabora para a manutenção do sistema econômico excludente, seletivo e opressor que constitui a nossa sociedade, no entanto, é necessário abordar as possibilidades de pôr fim a essa angústia, injustiça e violência que acometem o romeiro que realiza a caminhada da fé. A chave para essa emancipação deve estar numa educação que priorize a formação de cidadãos autônomos e críticos, capazes de analisar o ato sacrificial para além da superação de pecados.

### 3 A ROMARIA E A SEMIFORMAÇÃO<sup>11</sup>

Antes de compreender os aspectos semiformativos que envolvem o romeiro, faz-se necessário compreender como a formação se manifesta na modernidade, como essa semiformação contribui para a alienação dos sujeitos. Pensar que um sacrifício religioso pode interferir a ponto de promover rupturas na vida dos sujeitos pode se configurar como um fenômeno atípico, embora o próprio santuário esteja repleto de evidências de milagres. No entanto, é necessário apontar os elementos que envolvem esse complexo sistema. Nesse contexto, a religião se apresenta como ferramenta indispensável à manutenção do capital, portanto, esse capítulo deve delinear os caminhos da semiformação e como a Igreja, enquanto instituição formadora e educativa pode contribuir para esse processo.

Assim, nem mesmo a romaria escapa às características semiformativas da atualidade, mesmo a romaria sendo uma ação cultural criada e vivenciada a princípio por sertanejos, sendo fruto da cultura popular goiana. Temos indícios de que a indústria cultural<sup>12</sup>, juntamente com a mídia e o Estado, interfere de forma decisiva nessa prática que hoje estimula os mais diversos sujeitos a realizarem a caminhada da fé. Entendendo que a semiformação tem como princípio a formação de sujeitos em uma perspectiva fragmentada, artificial, irreflexiva, na qual os homens estejam à mercê da indústria cultural, podendo-se inferir que infelizmente nenhum sujeito escapa a esse processo.

---

11 “Formação” é como se traduz usualmente o termo em alemão “Bildung”, isto é, o processo subjetivo cujo correlato objetivo é a cultura propriamente dita. Nesse sentido, o termo “semiformação” é adotado como tradução de “Halbbildung”, por ele ter sido empregado na tradução brasileira de “Dialética do esclarecimento”, de Guido de Almeida (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985). No entanto, é esclarecido que o termo “semiformação” aqui é utilizado como tradução da referida palavra em alemão, e indica que acontece a formação, e que ela obedece aos preceitos estabelecidos pela classe dominante. Neste caso, a formação atende aos interesses do modo de produção capitalista, mas não permite a compreensão da realidade em sua totalidade, sendo sempre parcial. Por isso, usaremos aqui o termo “semiformação” e não “pseudoformação”, posto ainda que, do ponto de vista capitalista, esta formação é verdadeira para os princípios apresentados por ele, como a propriedade privada, a competição e o individualismo.

12 É o termo usado para designar o modo de fazer cultura, a partir da lógica da produção industrial. Apesar de a *Indústria Cultural* ser um fator primordial na formação de consciência coletiva nas sociedades massificadas, nem de longe seus produtos são artísticos. Isso porque esses produtos não mais representam um tipo de classe (superior ou inferior, dominantes e dominados), mas são exclusivamente dependentes do mercado. Essa visão permite compreender de que forma age a *Indústria Cultural*. Oferecendo produtos que promovem uma satisfação compensatória e efêmera, que agrada aos indivíduos, ela impõe-se sobre estes, submetendo-os a seu monopólio e tornando-os acríticos. Camuflando as forças de classes, a *Indústria Cultural* apresenta-se como único poder de dominação e difusão de uma cultura de subserviência. Ela torna-se o guia que orienta os indivíduos em um mundo caótico e que por isso desativa, desarticula, qualquer revolta contra seu sistema. Ela transforma os indivíduos em seu objeto e não permite a formação de uma autonomia consciente (LELIS, 2017).

### 3.1 Da formação à semiformação: olhares sobre o romeiro imerso no processo cultural

Ao refletirmos sobre a unidade e a diversidade da humanidade, partimos do pressuposto de que o homem é essencialmente um ser cultural, resultado de um processo de hominização<sup>13</sup> iniciado há 15 milhões de anos. Esse processo se iniciou com uma adaptação genética ao ambiente natural e depois a uma adaptação cultural, superando os instintos, que foram progressivamente substituídos pela cultura.

Em uma concepção mais ampla, a cultura pode ser compreendida como uma criação do homem, resultante da complexidade crescente das operações que ele se mostra capaz de realizar no trato com a natureza, bem como da luta que ele se vê obrigado a empreender para manter-se vivo. Assim, a cultura é o processo pelo qual o homem acumula as experiências que vai sendo capaz de realizar, de discernir, de fixar as de efeito favorável e descartar as de efeito deletério (VIEIRA PINTO, 1979). No entanto, a cultura se constitui de algo mais complexo:

Cultura é tudo aquilo que foi criado, construído, apreendido, conquistado pelo homem no curso de toda a sua História, em contraposição ao que a natureza lhe deu, compreendida aí a história natural do homem como espécie animal [...] Mas o momento em que o homem se separou do reino animal – e isto aconteceu quando o homem segurou pela primeira vez os instrumentos primitivos de pedra e de madeira – naquele momento começou a criação e acumulação de cultura, isto é, do conhecimento e da capacidade de todos os tipos para enfrentar e subjugar a natureza (TROTSKI, 1981, p. 51).

Esses elementos constitutivos da cultura impregnam a formação da consciência social, os costumes, a capacidade e habilidade que os indivíduos adquirem e desenvolvem partindo de toda cultura material preexistente, da qual, mesmo se perdendo, fazem avançar historicamente. Assim, os elementos culturais relacionados à formação da consciência social são fundamentais no desenvolvimento da base material da existência:

[...] em sua própria origem a cultura é uma síntese da dupla capacidade de agir fisicamente e de representar mentalmente, que o homem adquire ao se ir constituindo fisiológica e psiquicamente em animal diferenciado. Sendo uma síntese, é uma reunião de modos opostos de ser, de produzir. Desvenda-se, assim, um aspecto capital do conceito de cultura: seu caráter de mediação de toda realização humana [...] (VIEIRA PINTO, 1979, p. 135).

A produção da vida e a construção histórica da cultura são constituídas a partir das relações sociais baseadas na exploração do homem pelo homem. Essa relação e suas

---

12 A hominização é o processo evolutivo que conduziu, a partir de um primata ainda desconhecido, à forma atual do homem, quer física quer intelectualmente.

condições possibilitam uma dada construção ideológica, que é determinada pelas condições de existência impostas. Portanto, para compreender o desenvolvimento da cultura, é necessário conhecer o sistema de produção, contemplando as determinações materiais sobre a consciência e o confronto entre aparência e essência. Assim, a cultura pode ser entendida como produto do meio e, ao mesmo tempo, formadora do gênero humano, atrelada à base material da existência. Dessa forma,

Por conta da ordem social do capital, a possibilidade da cultura fica limitada, pois as condições humanas e sociais de desenvolvimento pleno estão comprometidas no momento em que a cultura assume o caráter de mercadoria, perdendo o pressuposto do homem como fim em si (LUKÁCS apud DIAS; TEIXEIRA, 2011, p. 8).

A cultura assume lugar estratégico a serviço da ideologia, ela tem o poder de interferir no processo educativo e de manipular a aquisição de conhecimento dos sujeitos definindo a quem se quer formar, atendendo ao modo de produção, capaz de produzir e reproduzir todas as relações sociais.

[...] a cultura se desenvolveu graças à luta do homem contra a natureza, pela sua existência, pela melhoria de suas condições de vida. Mas partindo desse mesmo princípio também se desenvolvem as classes. No processo de adaptação à natureza, em conflito com as forças hostis, a sociedade humana vem-se delineando como uma complexa organização de classes. A estrutura classista da sociedade determinou, na medida decisiva, o conteúdo e a forma da história humana, isto é, as relações materiais e seus reflexos ideológicos. Isto significa que a cultura histórica assumiu um caráter de classe [...] Aqui existe efetivamente uma profunda contradição. Tudo aquilo que foi conquistado, criado, construído pelo esforço do homem e que serve para aumentar seu poder, é cultura. Mas como não se trata do homem considerado individualmente, mas o homem considerado socialmente, como a cultura é um fenômeno sócio-histórico pela sua natureza, e como a sociedade histórica tem sido e continua a ser uma sociedade de classes, a cultura acabou se tornando o instrumento fundamental da opressão de classe. Marx dizia: “As ideias dominantes numa época são essencialmente as ideias da classe dominante daquela época”. Isto também vale para a cultura no seu conjunto (TROTSKI, 1981, p. 52).

Partindo da compreensão da realidade com suas contradições e mediações, percebe-se que todas as esferas da vida são regidas por elas, inclusive a produção cultural, que está intimamente associada à produção econômica, que se fundamenta na contradição para o seu desenvolvimento. De acordo com Trotski, a cultura é um fenômeno social que possui expressiva relevância na opressão de classe, mas que contraditoriamente pode ter um papel substancial na emancipação desse contexto.

No entanto, a mundialização da cultura como processo objetivo do capitalismo já tinha sido previsto por Marx (DIAS; TEIXEIRA, 2011). A cultura atingiu características industriais, ganhando grandes proporções ao colocar a quantidade em detrimento da

qualidade. Assim, a cultura, nos moldes do modo de produção, propicia a crescente tendência à alienação produtiva cultural, exacerbando as desigualdades sociais.

A prova da eficácia da cultura no controle dos instintos e na transformação da natureza é o fato de os seres humanos terem a mesma carga genética e se diferenciarem pelas determinações culturais. A noção de cultura desconstrói as explicações que naturalizam os comportamentos humanos, ou seja, a natureza do homem é inteiramente interpretada pela cultura. Mesmo as necessidades eminentemente fisiológicas não podem ser compreendidas levando em consideração apenas a natureza, pois a cultura se apropria delas informando os diferentes modos de satisfação dessas necessidades.

A cultura pode ser entendida como um complexo específico de crenças religiosas, aquisições, tradições, valores morais, intelectuais e estéticos considerados relevantes para uma sociedade, em sua organização, direção e divisão de seu trabalho, que deve ser alcançado mediante o modo de vida por ela instituído (MARCUSE, 1998). Remetemo-nos à cultura como existente apenas quando objetivos e os valores representativos são reconhecidos na realidade social, ou seja, ela se manifesta mais que ideologicamente. Considerando os objetivos de uma civilização, a cultura pode ser um processo de humanização, fruto do esforço coletivo, cujo intuito pode ser conservar a vida humana, pacificar a luta pela existência, manter a organização produtiva da sociedade, bem como diminuir a agressão, violência e miséria.

No entanto, a cultura sempre esteve restrita a um universo limitado, formado por uma identidade, ainda que a outros esse universo nada valha, o que pode gerar o estranhamento por grupos diferentes e, partindo disso, pode-se instalar a desumanidade. Somente pela exclusão da crueldade, do fanatismo, da violência não sublimada, permite-se uma definição de cultura em uma perspectiva humanizadora. É necessário ficar alerta ante culturas que neguem as atrocidades e desumanidades, elas podem ser bárbaras e irracionais, assim, a cultura é vinculada à realidade e dotada de pretensão.

Com a complexidade das práticas capitalistas e com o aumento do processo de reificação da sociedade, que em certa medida corresponde ao progresso do capital, acontecerá a incorporação e imbricação da práxis social e da cultura, contribuindo negativamente para a possibilidade de transcendência dessa realidade e seus objetivos transcendentais da cultura. Acontece a supervalorização da técnica e, portanto, a racionalização instrumental da cultura. Com a divisão do trabalho e a utilidade dos comportamentos sociais, a cultura passa a ter um caráter espiritual. Concebendo esse processo, a cultura estaria relacionada a uma dimensão

superior, autônoma de realização humana, enquanto a civilização referente à práxis humana indicaria a perspectiva da necessidade, do trabalho e das condutas socialmente necessárias.

Marcuse (1998) ainda nos remete à cultura de uma forma nada romântica, como sendo privilégio de uma minoria, compreendida como “cultura superior”, enquanto para a massa popular restaram as palavras de advertência e esforços irrealizáveis. A civilização se apodera da cultura e a opera por meio de um processo social que, em certa medida, pode se configurar enquanto político:

Agora podemos expressar o efeito principal desse processo numa fórmula: a integração dos valores culturais na sociedade existente supera (*aufheben*) a alienação da cultura frente à civilização, e com isso nivela a tensão entre o “dever” (*Sollen*) e “ser” (*Sein*) (que é uma tensão real, histórica), entre potencial e atual, fundo e presente, liberdade e necessidade (MARCUSE, 1998, p. 160).

Dessa forma, os conteúdos que deveriam ser pedagógicos e edificantes se tornam expressão de adaptação e, nesse contexto, acontece a instrumentalização da cultura em detrimento da racionalidade tecnológica, ciências naturais e sociais. A humanidade alcança um estágio histórico em que é capaz criar um mundo livre das mazelas que lhe são impostas, sendo, portanto, uma civilização convertida em cultura. A cultura é redefinida mediante essa ordem, as palavras, cores, as obras permanecem as mesmas, mas o seu poder de resistência é neutralizado e suas manifestações intituladas “clássicas”. Atualmente, a cultura se reduziu à realidade, o que dificulta a possibilidade de o indivíduo pensar outras formas de experiência. Não há saída.

A falsa liberdade impera e ilude o indivíduo. A educação como possibilidade de independência intelectual e pessoal posta como objetivo é um programa subversivo que viola a cultura democrática promovendo a heteronomia, sob a ilusão de autonomia, limitando o pensamento, a experiência. E com o pretexto de ampliá-los e estendê-los ao longe, opera como veículo de adaptação e limitação. Adorno e Horkheimer (1973) ainda nos chamam a atenção para a dicotomização entre cultura e civilização entendendo que:

[...] certo, os fenômenos de massa não constituem uma novidade e, não obstante, o conceito de massa relaciona-se, habitualmente, com a nossa moderna civilização técnica. [...] “Cultura” sempre teve uma conotação de “cultura espiritual”, enquanto que “civilização” subentende um progresso material (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 93).

No entanto, a civilização não opõe sua forma original à cultura, em seu aspecto material, mas no âmbito geral da cultura. A civilização seria uma fase pela qual os sujeitos

passariam para chegar a um nível superior da cultura, indústria, arte e atitude morais, assim entendendo que o valor com relação aos conceitos de ordem social depende das condições sociais em que a valoração se formula. A cultura se opõe à civilização como consciência humana plena, em sentido e forma. A moral está então no campo cultural e não na civilização. No entanto, essa separação substancia o não reconhecimento do outro enquanto sujeito, o que pode substanciar a dominação do próximo de forma transgressora e arbitrária. Assim, “[...] essa separação entre Cultura, como produto e forma da alma, e Civilização, como exterioridade, absolutizando a primeira e pondo a prova à segunda, e abrindo, com frequência as portas ao verdadeiro inimigo – a barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 97).

A barbárie<sup>14</sup> não é nada a não ser o resultado do descompasso entre Cultura e Civilização, em que as relações entre os homens são inconsistentes. É a sua irracionalidade contribui para a atuação dessa racionalidade técnica, em que os bens da civilização são demolidos pelos bens da superprodução, iludindo os homens, utilizando a mídia como veículo engenhoso e maquinado, promovendo o embrutecimento dos sujeitos. A evolução do progresso técnico levou à marginalização do homem perante a produção de bens, fazendo com que a civilização nunca se supere, num processo em que o sujeito se envolve cada vez mais nas migalhas que ela pode oferecer.

Nesse contexto, a civilização é compreendida enquanto trabalho material, ação, no qual pode se edificar um reino de necessidades, impregnado de ditames mundanos e tecnicamente operacionais. Partindo desses elementos, a cultura passa a ser implicada pelo trabalho intelectual, pelo ócio, pela liberdade, pelo espírito (*Geist*) e ainda pelo pensamento não operacional. De acordo com Marcuse:

[...] a civilização tecnológica tende a eliminar os objetivos transcendentais da cultura (transcendentes em referências aos objetivos socialmente estabelecidos) e elimina ou reduz com isso aqueles fatores e elementos da cultura que, frente às formas dadas da civilização, eram antagônicos e alheios (1998, p. 157).

---

<sup>14</sup> Barbárie, na concepção de Theodor Adorno, é o contrário de formação. A barbárie se manifesta objetivamente no enraizamento de preconceitos, na competitividade desenfreada e nas atitudes repressivas, podendo conduzir os portadores destas características a praticarem atos agressivos, torturas e até genocídios. A barbárie edifica-se toda vez que se regride ao primitivismo da violência injustificada, ela é o resíduo resultante de uma cultura que tantas coisas prometeu e não cumpriu suas promessas. Desta forma, retirou-se dos homens a confiança em si e na própria cultura. No prefácio da magistral *Dialética do Esclarecimento*, obra publicada em 1947, Adorno e Horkheimer propõem-se a investigar as causas do enredamento da humanidade em uma nova espécie de barbárie, ao invés de entrar em um estágio verdadeiramente humano (Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.11). Este estado de coisas, que segundo os autores se estendera até a contemporaneidade, encontra suas raízes nos primórdios do processo de construção da civilização burguesa, cujo indivíduo é uma objetivação prototípica do protagonista da *Odisséia* de Homero. A produção e a reprodução da barbárie são consequências dos momentos repressivos da cultura (FRANÇA, 2011 p. 6).

Nessa perspectiva, as obras de arte enquanto manifestações culturais, que em essência deveriam possuir características revolucionárias e contestatórias, sendo um espaço de sublimação das opressões, passam a ser, nessa sociedade mercantilizada, um instrumento sistematicamente utilizado para o enfraquecimento da consciência crítica. Trata-se de uma promessa de vida melhor, de felicidade, que poderá se concretizar em algum momento. A cultura passa a ter, então, um caráter afirmativo, devido à sua positividade, unidimensionalidade adquirida na ordem burguesa. Assim o caráter afirmativo da cultura:

[...] pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço definitivo é a afirmação de um mundo de valores, universalmente obrigatórios, incondicionalmente confirmados, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si, ‘a partir de seu interior’ (MARCUSE, 1997, p. 95).

O “pensar” a cultura na sociedade capitalista fomenta um distanciamento da real consciência da realidade. Esse desenvolvimento da sociedade burguesa pautado pela lógica progressista mudou a função tradicional dos elementos culturais, moldando os valores éticos e morais, camuflando, assim, os conhecimentos do passado, contidos, por exemplo, nas obras de arte, como forma de manifestação com relação a algum momento. Dessa forma, contribui para o emudecimento dos homens e para o enfraquecimento do seu poder de contestação de quaisquer realidades.

Adorno e Horkheimer (1973) apontam que, em nossa moderna civilização, a técnica tem produzido fenômenos de massa e, por isso, adquiriu uma estrutura específica e estreitamente relacionada às necessidades dos homens. Assim, a cultura e a civilização não podem ser vistas de forma separada, mesmo a cultura apresentando seu caráter espiritual e a civilização sua perspectiva material, elas juntas designam a civilização humana. Assim, esses autores citam Freud, para pensar cultura:

[...] por um lado, abrange todo o saber e capacidade que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e obter os bens que satisfazem as necessidades humanas; e por outro lado, todas as instituições necessárias para reger as relações dos homens entre si e, novamente, a distribuição dos bens obtidos (FREUD apud ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 97).

Nessa perspectiva, a cultura e a civilização juntas foram essenciais às atividades civilizatórias, com produção e uso de recursos instrumentais e, por meio desse processo

técnico, a cultura se transformou na Indústria Cultural. Nesse contexto, os homens foram idiotizados e se tornaram reféns do consumo e da produção de bens. Nessa conjuntura, surge a tensão entre cultura e ideologia e, perante esse cenário, a realidade apresentada aos homens torna-se falsa. Assim, a análise de um produto cultural é alienada, impregnada de ideologia, a liberdade de expressão não revela a realidade, e assim a realidade é embriagada de ideologia:

[...] a cultura só é verdadeira quando implicitamente crítica, e o espírito que se esquece disso vinga-se de si mesmo nos críticos que ele próprio cria. A crítica é um elemento inalienável da cultura, repleta de contradições e, apesar de toda sua inverdade, ainda é tão verdadeira quanto não-verdadeira é a cultura. A crítica não é injusta quando destrói – esta ainda seria sua melhor qualidade – mas quando, ao desobedecer, obedece (ADORNO, 1998, p. 11).

A crítica e a cultura culminam na mesma coisa, ela legitima a cultura vigente, e a cultura enquanto conteúdo da autoconsciência não consegue se libertar dessa aparência. Nesse contexto no qual a cultura reina, o princípio da humanidade fica à mercê de concepções ideológicas. A cultura, para Adorno (1998), foi transformada de um meio de conhecimento para uma forma de controle do conhecimento. Convertida em razão instrumental, ela se transformou em ideologia e, como tal, passou a operar em diversas esferas, apresentada sob a aparente autonomia.

A cultura possui um duplo caráter: ela pode ser voltada ao mesmo tempo para a autonomia e liberdade ou para a adaptação e conformação com a vida real. Com o desenvolvimento do capitalismo, uma nova cultura vai se estruturando, e os produtos culturais deixam de ser valor de uso para se tornar valor de troca, sendo então incluídos na lógica mercadológica industrial. A formação cultural passa a atender o conformismo social, privilegiando a adaptação, excluindo o pensamento autônomo e reflexivo diante da realidade social. A formação cultural não deve negar as condições sociais no processo de produção, como também não pode atender à semiformação para a manutenção do *status quo*, dessa forma, contribui para a formação regressiva:

Esse duplo caráter da cultura nasce do antagonismo social não conciliado que a cultura quer resolver, mas que demanda um poder que, como simples cultura, não possui. Esse desejado equilíbrio é momentâneo, transitório. Na hipóstase do espírito, mediante a formação cultural, a reflexão glorifica a separação social colocada entre o trabalho do corpo e o trabalho do espírito. A antiga injustiça quer justificar-se como superioridade objetiva do princípio de dominação [...]. Mas a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva (ADORNO, 1996, p. 390-391).

A formação cultural se dá por esse movimento, enlaçando conteúdos, instituições, e varia de acordo com o processo de produção material da sociedade vigente. Para Adorno, esse conceito emancipou-se com a burguesia, sendo objeto de reflexão e consciência em si mesma. Adorno nos remete à crise existente nos mecanismos de formação, reflexo de uma crise mais ampla, que envolveu a própria cultura.

Um grande exemplo a ser dado é pensarmos como os indivíduos contribuíram para a ascensão de regimes totalitários como o nazismo. A formação cultural deveria contribuir para uma formação autônoma, em que o indivíduo seria dono de sua própria consciência. Quanto mais lúcido de forma individual, mais lúcido se tornaria o coletivo. Na perspectiva da formação cultural, postula-se uma sociedade humana sem explorações, como ela não cumpre essa promessa, transforma-se em ideologia. “O que toda a cultura nada mais fez, até hoje, do que prometer será realizado pela civilização quando esta for tão livre e ampla que não exista mais fome sobre a Terra” (ADORNO e HORKHEIMER, 1973, p. 99).

Dessa forma, a formação cultural sozinha não garante uma sociedade como se promete, essa formação autônoma esbarra no mundo organizado para a imposição. Esse processo se instaura a favor da ascensão da burguesia e, por meio dela, os sujeitos se desenvolvem como empresários e em altos cargos, avantajando-se nessas relações e se transformando no que se refere às classes sociais. Assim, as pessoas que não detém o modo de produção, lhes são impedidos o acesso a uma formação cultural para a autonomia. A formação cultural lhes foi negada, sendo oferecida para eles em substituição a ela uma semicultura, que é veiculada à massa, ao proletariado, com o objetivo de tolher sua autonomia. Dessa forma, a formação cultural passa a ser burguesa.

A formação cultural não apenas se manteve nela, como até serve aos interesses dos que não participam do privilégio de formação. Um profissional que conserta rádios ou é mecânico de automóveis é considerado inculto, dentro dos critérios tradicionais e, no entanto, precisa, no cotidiano de sua profissão, dominar muitos conhecimentos e destrezas que não poderia adquirir se lhe faltasse todo o saber matemático e das ciências da natureza que, aliás e como já demonstrou Thortien Veblen, está muito mais ao alcance da classe inferior do que a arrogância acadêmica reconhece (ADORNO, 1996, p. 393).

Assim, a formação necessária ao proletariado é relacionada à prática instrumentalizada para o trabalho, não sendo oferecida uma formação cultural que lhe permita a ascensão social capaz de transformá-los em pequenos burgueses. Torna-se necessário então pensar uma possibilidade de formação de sujeitos neutralizados e petrificados, conformados a seus lugares, mantendo o mecanismo de mercado e a falsa consciência dos excluídos do direito à

cultura. Dessa forma, “[...] os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio” (ADORNO, 1996, p. 4).

Contribuindo para esse processo, a semiformação se faz presente contemplando conteúdos objetivos, coisificados, com caráter de mercadoria da formação cultural (ADORNO, 1996). Pelo processo de identificação, os sujeitos aderem a essa cultura mercadológica por meio das mídias e acreditam fazer parte de um mecanismo de identificação com o todo que os cerca, sendo então livres para realizar quaisquer escolhas, mas na verdade estão arruinando a formação cultural, aniquilando a possibilidade de autonomia e liberdade. Ela se reduziu a um instrumento de dominação e de imposição em que os sujeitos pouco sabem dessa dominação arbitrária.

A formação cultural controlável, que transformou a si mesma em norma e em qualificações, equivale à cultura geral que se degenera no palavrório dos vendedores. [...] a formação é algo distinto dos mecanismos de domínio social da natureza, decompõe-se na agressiva luz das avaliações. [...] a formação equivale ao autodidatismo, a árdua conquista pelos próprios punhos e, se adquirida, tende à má posse (ADORNO, 1996, p. 399).

A formação cultural se reduziu ao autodidatismo, as camadas sociais que tiveram acesso à carga cultural não necessitam dela mais, quem não a tem que se esforce para alcançá-la. Ou ainda podem ficar à mercê de uma formação destinada à sua condição social, sua origem social poderá constituir a sua formação. “A semiformação é o espírito conquistado pelo fetiche da mercadoria. Da mesma maneira que o caráter ou a imagem social do comerciante e do balconista dos velhos tempos prolifera como cultura dos empregados” (ADORNO, 1996, p. 400). A semiformação, que partia da premissa da integração cultural, liquidou o trabalhador. A cultura nem se fez importante, quando o essencial era a sobrevivência. Os bens culturais para aqueles que não se fizeram cultos se perderam deles em um processo histórico-social.

Adorno aponta a Indústria Cultural em um discurso de acessibilidade ao público, com versões reduzidas de produções culturais, que, em vez de contribuir para o acesso de todos à cultura, contraditoriamente, trazem a confusão e o obscurantismo. Confiante na ignorância, o mercado cultural dela se nutre e reproduz, fazendo das condições vigentes a sua própria aniquilação (ADORNO, 1996). A semiformação coloca o indivíduo no centro de uma

estrutura em que ele é consumidor de uma cultura produzida sob medida, com conteúdos nutridos pela sua própria ignorância.

Quanto menor o poder aquisitivo, maiores as condições de acesso à semicultura, a obras filosóficas de conteúdo reduzido e a fragmentos de obras de arte possibilitados pela fabricação massiva das produções humanas acumuladas durante a história. Com a iniciativa de popularização dessas obras, realizam-se reproduções indiscriminadas e que nem sempre condizem com a originalidade necessária para sua afirmação enquanto produção cultural. A popularização tende a discriminar o essencial ao considerar fragmentos isolados, sabotando o próprio conteúdo, fazendo com que os sujeitos que têm acesso a essas produções conheçam a parte da produção cultural como o todo.

Nesse contexto, podemos demonstrar esse processo acontecendo na romaria para Trindade, em que percebemos a forte tensão entre a cultura de massa, manifesta pela cultura popular e a Indústria Cultural representada pela mídia. De um lado, temos os indivíduos que iniciaram essa cultura, devotos do Divino Pai Eterno, e que passam de geração em geração esse costume, de outro, as pessoas que realizam a caminhada porque acompanharam no telejornal, ou em outros meios de comunicação o período de sua realização, e resolveram vivenciá-la. Nesse segundo caso, é inviável traçar todas as motivações que se expressam nessa prática, no entanto é possível apontar que grande parte delas está ligada ao processo controlado e disseminado da Indústria Cultural, que torna os sujeitos reféns da semicultura. O semiculto:

[...] dedica-se à conservação de si mesmo sem si mesmo. Não pode permitir, então, aquilo em que, segundo toda teoria burguesa, se constituía a subjetividade: a experiência e o conceito. Assim procura subjetivamente a possibilidade da formação cultural, ao mesmo tempo que, objetivamente, se coloca contra ela. A experiência – a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo – fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações (ADORNO, 1996, p. 405).

Quando pensamos em experiência na romaria da caminhada da fé, podemos apontar algumas possibilidades de experiência ou vivência que vão desde a religiosa e possivelmente transcendental, ou até mesmo dos jovens que realizam a caminhada enquanto uma atividade de lazer. É possível contemplar ainda aqueles sujeitos que vivenciam a caminhada da fé compondo grupos, seja de família, religiosos, de jovens ou ainda no intuito de testar as suas capacidades físicas.

Todas as experiências ou vivências pontuadas acima foram detectadas na via do romeiro por meio da entrevista dos 182 romeiros e pela observação realizada em dois momentos distintos da romaria. Podemos contemplar elementos diferentes da mesma ação, demonstrando as contradições presentes entre a aparência, em que só participariam da caminhada sujeitos interessados em uma experiência religiosa enquanto um ato de fé, e a essência, na qual identificamos outras possibilidades motivadoras da caminhada. Esse dado nos leva a refletir sobre o conceito de experiência.

Benjamin definiu a experiência como “fato de tradição [...] que consiste não tanto em acontecimentos isolados fixados exatamente na lembrança, quanto em dados acumulados [...] inconscientes, que confluem à memória” (1940, p. 30). Porém, essa qualidade de experiência se transformou em ruínas a partir do processo industrial, quando o indivíduo moderno perdeu a capacidade de comunicar as suas experiências.

Esse evento é marcado pelas novas configurações do trabalho imposto pelo capital, em que os sujeitos devem responder de modo instintivo aos estímulos exteriores, sem tempo para refletir ou interpretar conhecimentos. Semelhante à produção industrial em que os trabalhadores da linha de montagem executam movimentos repetitivos e automatizados, sem conhecimento sedimentado como experiência (BENJAMIN, 1983). Nos tempos modernos, os sujeitos padecem da pobreza da experiência, a narrativa de histórias se perdeu nesse tempo, e as experiências não são mais transmitidas de geração em geração enquanto ensinamento.

Benjamin (1983) nos traz que o homem moderno é marcado pelo individualismo, incapaz de transmitir experiências e por isso se tornou pobre, portador de experiências empobrecidas. A partir disso, o mesmo autor faz a distinção entre experiência e vivência, em que a vivência se constitui na dificuldade em assimilar e sedimentar o conhecimento e, partindo disso, há a perda da qualidade da experiência, evento típico da modernidade. A experiência é um conjunto de conhecimentos dotados de sentidos e significados repassados de geração em geração, expressando uma coletividade.

Nesse contexto, apesar de os dados coletados não serem determinantes para essa discussão, tendo em vista a quantidade de entrevistados e ainda a delimitação do questionário, cabem algumas análises. A primeira delas se delineia em torno do catolicismo popular, que move romeiros que fazem a caminhada enquanto um ato de fé, e passam essa tradição de geração em geração, por meio da narrativa de suas experiências com o transcendental. No entanto, também se fazem presentes romeiros que realizam a caminhada da fé enquanto vivência, por motivações relacionadas ao lazer, às capacidades físicas, ou ainda pela participação em grupos.

A contradição que se apresenta entre vivência e experiência, e entre aparência e essência da caminhada da fé é algo concreto, dado na realidade da caminhada e reflexo da conjuntura atual na qual os sujeitos estão inseridos. A vivência se apresenta na romaria e em outros momentos da vida social capitalista enquanto resultado do modo de produção no qual estamos inseridos, se manifestando como adaptação que poderá levar à semiformação. Já a experiência é resistência a esse mesmo modo de produção, mas ela vem se perdendo em meio às relações sociais modernas, e dessa decadência se constitui o empobrecimento do homem, o que o torna suscetível ao processo semiformativo.

A semiformação tem como produto a deficiência com relação ao tempo e à memória. A única relação com a consciência é a síntese de experiências que configuram a formação cultural em outros tempos. O semiculto sempre alegará que sua falta de memória está relacionada à falta de tempo, decorrente de sua sobrecarga profissional, ao tempo destinado à jornada de trabalho oferecido pela burguesia. No entanto, quanto mais o sujeito se vê embriagado de atividades impostas pelo sistema capitalista, mais é lesado diariamente em relação aos bens culturais, tornando-se refém de uma semiformação e consumidor de produtos da Indústria Cultural, que nivela por baixo seus consumidores.

O semiculto, de acordo com Adorno (1996), tende a acreditar que viveu nos melhores tempos e, inconscientemente, revela a sua deformação, culturalmente se colocando sempre entre os salvos, entre os que estão no poder. Dessa forma, exclui os contatos que poderiam trazer à tona elementos suspeitos e necessários para se pensar as contradições, gerando assim a alienação, contribuindo para uma experiência destruída. O mediato é transformado em imediato, o que gera a tendência à personalização, com relações objetivas, possibilitando a constituição de pessoas singulares, de consciência alienada e pretensiosa e barbaramente anti-intelectual.

Essas características podem ser facilmente detectadas no pequeno burguês, ou ainda na popular “classe média econômica” de nossos tempos. Mesmo aparentemente alheio à cultura, o semiculto concorda com ela e se encontra imerso na Indústria Cultural, tendo um contato desprezioso, sem responsabilidade, pedagogias ou fundamentação crítica. Assim, contribui-se para a perpetuação da Indústria Cultural entre os indivíduos e perpetuação dessa formação insuficiente quando se pretende uma formação emancipatória.

A formação se revela em uma profunda crise, reflexo de uma crise da própria cultura, que, mesmo com um nível elevado de formação cultural, levou a ações bárbaras muitas nações ao longo da história. Uma cultura que não seja neutra já é um ponto de partida para a semiformação, então se não há possibilidade de neutralidade, a formação plena só poderá

acontecer em outro modelo de sociedade. O próprio processo de civilização e domínio da natureza, até mesmo pela tecnologia, contribuiu para o mal-estar da cultura, que já não garantiria uma formação racional e livre da barbárie. Dessa forma, a essência do que vem a ser semiformação é a ideia de que as camadas desfavorecidas se tornaram presas da camada dominante.

O domínio da técnica exercido desde meados do século XIX sobre os proletários imputava-os à necessidade de reprimir conhecimentos relacionados ao domínio da natureza e a discriminar elementos do âmbito cultural, o que poderia ter laços estreitos com o autoritarismo. Nessa lógica da tecnização do trabalho, a Indústria Cultural estabelece total relação, pois é ligada ao prazer, ao entretenimento, e não reconcilia em nenhum momento o homem com a natureza. Em razão dessa conjuntura, o homem é inibido de realizar esquemas, de fazer apreensões necessárias à formação da sua razão, pois a Indústria Cultural já prepara os esquemas e desapropria o sujeito dessas habilidades. Assim, a semicultura não é apenas a incultura, mas é fruto de um processo de suspensão de possibilidades libertadoras, e segundo Duarte (2003),

[...] a semiformação é mais que a simples ingenuidade, é o corolário de uma exploração consciente do estado de ignorância, de vacuidade de espírito – reduzido a mero meio, surgida com a perda de tradição pelo desencantamento do mundo, e é totalmente incompatível com a cultura no sentido estrito (p. 445).

O contato precário com a cultura pode contribuir para a criação de uma anticultura efetiva, pois o que é semiconhecido, semivivenciado, não se configura como elemento fidedigno da cultura. É nesse ambiente que surge o substitutivo da cultura propriamente dita: a semiformação, cujo objetivo central é deseducar os indivíduos no intuito de evitar que eles percebam o que é ser autônomo. Para tanto, podemos conceber os tentáculos da Indústria Cultural envolvendo esse sujeito, inibindo-o de pensar por si e de refletir sobre os processos que envolvem a sua formação cultural.

Duarte (2003) entende a semiformação como uma petrificação da consciência oriunda da falsa projeção, a qual engendra a consciência, que se traduz de forma equivocada com o espírito rebaixado no capitalismo tardio. Isso vai além da formação, a semiformação impregna na cultura que se estabelece na perspectiva de visão de homem voltada para a passividade e adaptação. A semicultura converteu-se em espírito objetivo. Nesse sentido, a semiformação está estreitamente ligada à cultura na medida em que empobrece, massifica e padroniza a cultura, que é produção humana, atendendo às demandas do capital. Assim, “[...] o

esclarecimento como logro das massas, a questão seria referida à semiformação como uma determinada forma social da subjetividade socialmente imposta por um determinado modo de produção em todos os planos da vida, seja na produção ou fora dela” (MAAR, 2003, p. 462).

A semiformação reflete um estado de coisas no qual a dimensão emancipatória da racionalidade é obstaculizada, imperando sua dimensão instrumental voltada para a exploração e a dominação. As pessoas têm a sensação de que já possuem os conhecimentos necessários, quando, superficialmente, se informam sobre os mais variados assuntos. A supremacia do pensamento vazio sobre o raciocínio crítico conduz necessariamente à reflexão sobre o incentivo à ausência de reflexão (ZUIN, 1999, p. 65).

A finalidade dos sujeitos em tempos de semiformação é serem dominados, em um processo em que eles próprios produzem a sujeição, por meio de uma regressão subjetiva, revelando uma determinação autoimposta pelos homens. A vida é reproduzida pelos sujeitos, e sua sobrevivência exige frieza, condição indispensável no contexto da sociedade burguesa. Os homens então se deixam manipular sem resistência se reduzindo à força produtiva da técnica, sendo manipulados como objetos pela constituição de novas necessidades que são retroativas. A semiformação seria a forma social da subjetividade determinada nos termos do capital. É meio para o capital e, simultaneamente, como expressão de uma contradição, sujeito gerador e transformador do capital (MAAR, 2003, p. 467).

O homem produz a sujeição e se subordina a ela. A mesma medida é utilizada para a reificação que o homem produz e à qual se subordina voluntariamente. A semiformação domina a consciência, a formação cultural. Nessa perspectiva, a cultura pela apropriação subjetiva remete a volta à sociedade e medeia a relação entre ela e a semiformação (ADORNO, 1976).

As condições da produção material existentes impõem esta forma cultural-ideológica e são refletidas na semiformação. Essa é uma formação social determinada, sujeitada no curso da formação social destas formas determinadas de produção e de formação, a sociedade, cuja forma dominante da consciência será doravante a semiformação (MAAR, 2003, p. 469).

A formação social reproduz as condições que fundamentam a semiformação como um ciclo de necessidades retroativas, pautando na continuidade do existente, que é deliberado pela determinação social de produção. Se os homens o desenvolveram para garantir a sua existência, a autonomização do espírito perante a sociedade é social e é expressa pela reificação. Esses elementos fundamentam a formação regressiva da consciência burguesa, e construir reflexões acerca das classes pode se configurar uma estratégia poderosa para pensar

uma consciência de classe, voltada ao proletariado, partindo desse processo de reprodução e de base contraditória.

Para pensar os elementos necessários para resistir à semiformação, não basta fazer reflexões sobre os elementos que a constituem, é necessário conjecturar sobre o contexto de produção, como formação social e as construções apreendidas e determinadas pelos homens ao longo da história. O foco para se compreender a formação está no cerne do modo de produção vigente, que determina a economia, os produtos e as relações sociais que os envolvem, portanto, é necessário investigar a cultura. A semiformação refere-se a uma ordem social contemporânea determinada conforme um modo de produção social responsável, inclusive, pela reprodução dos homens e das suas relações, e só por essa essência pode ser compreendida, afinal, as relações humanas se fundamentam nas bases materiais como aponta Marx (2010a).

A organização do mundo converteu-se ela mesma em ideologia e exerce pressão tão intensa sobre os indivíduos que é capaz de superar toda a educação. Partindo do que está posto, a emancipação é o mesmo que conscientização, racionalidade.

A educação seria imponente se ignorasse a adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém seria questionável igualmente se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people*, em consequência do que a situação existente se impõe no que tem de pior (ADORNO, 2003, p. 143).

É necessário ver para além da aparência, compreendendo o mundo pelas condições e condicionantes que se refletem de modo determinado no indivíduo, sendo então necessário encontrar a essência por meio da constante reflexão da aparência, compreendendo que a sociedade nada mais é do que a sua própria ideologia. A reflexão racional do que parece ser essencial na sociedade, considerando as determinações vindas do seu modo de produção, pode contribuir para pensar possibilidades de emancipação, na medida em que o modo de produção de uma sociedade se reflete nas relações sociais de forma hegemônica. É necessário apresentar as contradições, que seriam o antídoto contra a semiformação da sociedade. O papel político da educação é ser conscientizadora das contradições sociais destacadas na produção da sociedade (ADORNO, 2003).

A semiformação caracteriza-se pela nivelção, pelo fetiche da consciência, que se absolutiza ao apreender conteúdos de forma objetiva e coisificada se considerarmos as relações sociais que permeiam esse processo. A semiformação é racional, calculada e elimina a memória, a lembrança, tendo como princípio a sua irracionalidade (ADORNO, 1995).

Segundo o mesmo autor, a consciência coisificada altera a própria via da experiência, que é substituída por um estado informativo, desconectado e efêmero.

Compreendemos que dificilmente algum sujeito escapa ao processo da semiformação nos tempos atuais e, nesse contexto, o romeiro pode ter recebido uma formação cultural baseada nos efeitos objetivos e subjetivos da semiformação, com travamento da possibilidade de formação cultural para a autonomia. Assim, no contexto da romaria, a semiformação exerce suas influências de forma expressiva, no entanto alguns elementos podem ser levantados para refletirmos sobre o reflexo da semiformação mediante essa prática cultural. Compreendendo toda contradição que envolve essa prática, podem-se levantar elementos que contribuam de forma efetiva para esse processo formativo de caráter hegemônico, considerando que parte significativa dos romeiros questionados ou entrevistados são, sobretudo, da classe trabalhadora.

A ideologia presente principalmente por intermédio da religião elevou inúmeras possibilidades de dominação existentes na sociedade industrial, que podem ser definidas como uma representação invertida da realidade. E, ao ocultar seus condicionamentos materiais, apresenta as representações da consciência como princípios explicativos, verídicos e definitivos (CROCCO, 2009). Nesse contexto, se afirmam as ideias da classe dominante, burguesa, de forma definitiva e legítima, silenciando as contradições sociais e econômicas, produzindo uma universalidade abstrata que acomoda os indivíduos diante da realidade imposta.

Colocando em foco a caminhada da fé, dentre outros elementos já levantados, a religião se configura enquanto uma instituição que contribui para a manutenção ideológica da sociedade como está posta, sendo uma das possibilidades de sustentação da semiformação. Assim, de acordo com os dados levantados nessa pesquisa, 91,8% dos romeiros declararam o pertencimento a uma religião.

Como já foi discutido anteriormente, a religião contribui para a manutenção da sociedade dentro desses moldes, na medida em que compreende que todo o sofrimento que o homem passar na Terra será recompensado no céu. Dessa forma, cria-se uma falsa realidade que camufla as contradições sociais, tornando obscura e abstrata qualquer possibilidade de ruptura. Nesse contexto, a religião se faz presente, possibilitando a manipulação e obediência, tornando o homem alienado, inconsciente de seus problemas sociais (SANTOS, 2015).

Outra categoria que permite delinear o romeiro entrevistado na perspectiva da semiformação é a mídia, por meio da comunicação vista pela televisão, e ainda a mídia visual, vista durante toda a via do romeiro. Anteriormente, foi ressaltado o poder do Estado e sua

representatividade na festa da romaria em louvor ao Divino Pai Eterno e, por meio dela, o governo ganha a visibilidade durante a romaria. Esse processo se dá pela divulgação de jornais impressos como o “O popular” e ainda por meio da rede televisiva, em que são realizadas reportagens todos os anos que levam informações a todos os goianos com relação a essa festa religiosa.

Durante a caminhada, foi identificada por meio de observação a presença de inúmeros *outdoors* remetendo a parcerias do governo para aquisição e promoção de benefícios aos romeiros. Inúmeros políticos e o próprio governo do estado de Goiás são promovidos nas imagens, sempre atrelando a religiosidade a elementos governamentais, dando ao romeiro a sensação de “amparo” necessário para a realização da caminhada da fé. As entrevistas televisivas tendem a enfatizar elementos diferentes todos os anos, sempre levando as mensagens mais pertinentes à manutenção da alienação do “possível romeiro” refém da semiformação. Assim:

A mídia aliada à indústria cultural contribui com a divulgação e disseminação de ideologias e, conseqüentemente, com o conformismo nas pessoas, em todos os níveis socioeconômicos. Uma situação cotidiana pode ser descrita sobre essa questão: Após um dia “duro” de trabalho e estresse, a televisão se encarrega de dar o brilho e distrair o telespectador no final do dia, porém é apresentada uma falsa realidade, desviando seus olhares para questões menos importantes, já que a mídia se resume em vender suas mercadorias e transformar as pessoas em consumidoras incessantes (OLIVEIRA; VALENTE, 2016, p. 176).

Na busca pela felicidade, a mídia, sobretudo televisiva, todos os anos faz reportagens sobre a festa, demonstrando a atividade dos romeiros, popularizando a festa e essa ação, vendendo-a enquanto mercadoria. Ao mesmo tempo, na caminhada da fé, percebemos o esforço do governo, por meio da mídia visual, em demonstrar o seu apoio e acolhida para o fiel. Com essas ações, a mídia apresenta a festa enquanto possibilidade de induzir o telespectador ao consumo da comemoração seja pela fé ou pela festa, e assim, de certa forma, garantir o controle da sociedade pelo Estado.

A contradição também constitui o contexto da romaria e da festa em Trindade, já que a maioria expressiva dos romeiros questionados não considerou a caminhada um ato de sacrifício. No entanto, a maioria relatou sentir o corpo cansado e por vezes machucado após a caminhada. Ao considerar esses dados, percebemos que os romeiros não fazem essa caminhada da “fé” apenas sob esse pretexto, mas por outros motivos, como prática de atividade física em grupos, por conta da divulgação midiática da festa, e por inúmeros outros motivos que não apenas a devoção ao santo.

Assim, compreendendo que inúmeros espaços para além de escola formam ou semiformam o homem, faz-se necessário entender como a religião atua nesse processo. Concebendo as suas características de possibilidades semiformativas, faz-se necessário abrir espaço para pensar a religião e sua influência na vida doromeiro, considerando que não apenas a religião é protagonista do processo semiformativo, no entanto, ela é uma coadjuvante essencial para se pensar a romaria.

### *3.2 A religião e os processos semiformativos: a dominação doromeiro*

As religiões precedem a sociedade do capital, no entanto elas se reproduzem em seu interior, constituídas socialmente, sofrem as determinações de cada contexto histórico. O capitalismo é um modo de produção de mercadorias que acaba por produzir todas as relações sociais, portanto, a religião é um processo de reprodução do modo de produção que se tem na atualidade, a qual também é fruto de uma construção social. A religião pode ter um caráter conservador, ou de integração social, ou ainda de reprodução de uma determinada realidade social, mas Viana (2005) prevê que a religião pode ser questionadora e superadora dessa conjuntura.

A religião traz a negação da realidade, e pode ser usada em diferentes situações, que vão das mais conservadoras às mais progressistas relações sociais. As igrejas tendem a inibir as camadas oprimidas para que elas não expressem seu protesto social, utilizando-os como culpados pelas injustiças cometidas, justificando a paga de pecados em busca das aprovações divinas, e ainda a necessidade de resiliência na fé, como forma de manutenção da ordem necessária ao modo de produção. No contexto histórico atual, a religião é assimilada pelo modo de produção, pela sua cultura, sendo uma instituição indispensável à manutenção do projeto semiformativo dos sujeitos.

A grande questão é que a religião exerce um papel de reprodução do capitalismo, tanto pelas ideias, concepções e valores que reproduz, quanto pelo processo de integração de indivíduos e alívio para os sofrimentos, aumentando assim a capacidade de suportar as relações sociais fundadas na exploração, dominação e opressão. O suspiro da criatura aflita permite à criatura respirar e se adequar ao mundo existente. O desejo abstrato do paraíso após a morte revela a negação da sociedade existente e ao mesmo tempo a sua reafirmação, pois o inferno é aqui, mas não busca transformar concretamente a realidade social atual (VIANA, 2015, p. 18).

De forma pouco atuante, a religião poderia assumir um caráter contestador, no entanto, hegemonicamente, a religião assume, na maioria das vezes, uma ação conservadora e de

reprodução do capitalismo. No caso do cristianismo, ele se subdividiu e se reformulou passando por mudanças sociais para que houvesse a expansão das religiões, e tendo as diferenças culturais enquanto possibilidade de recepção de nova forma de espiritualidade, acreditando que Jesus Cristo é o filho de Deus. Para o crescimento das manifestações religiosas, é necessária sua adequação ao modo de produção, ao capital, que ela legitima com o fetiche e contempla formas de comunicação. A religião seria a esperança do antídoto utópico que só reproduz para o predomínio da consciência coisificada, fetichista e que, no limite, facilita o retorno à barbárie.

Com o processo de industrialização anárquico após a Segunda Guerra Mundial, as condições de trabalho pioraram, principalmente para a classe média, o que seria um campo fértil às revoltas sociais. No entanto, eles não aconteceram, as pessoas buscaram se adaptar a essas diversidades e, segundo Fromm (1964), isso se deu devido à função sociopsicológica da religião.

A religião tem a tarefa de impedir qualquer independência psíquica por parte de um povo, de intimidar intelectualmente, de provocar uma docilidade infantil, socialmente necessária para com as autoridades. Ao mesmo tempo, tem outra função essencial: oferecer às massas certa satisfação, que torna a vida suficientemente tolerável e impede que elas procurem modificar a sua posição, passando de filho obediente a filho rebelde (FROMM, 1964, p. 47).

Assim, a religião cumpre o essencial papel de controle das massas, por meio de três ações, o consolo mediante as privações impostas pela vida, estímulo à aceitação emocional da situação de classe e, para a minoria opressora, é um alívio da culpa causada por aqueles a quem ela oprime por meio das esmolas e ações assistencialistas. A classe burguesa se baseia na religião para manter o controle da classe operária, promovendo a ideia de um reino próspero no céu, destinado aos obedientes a Deus. E o homem, alienado de si, não tem consciência de classe e de seus reais problemas, se tornando refém das doutrinas religiosas (VIANA, 2015).

A religião é um fenômeno social, ela é do mundo, e precisa ser compreendida imersa no capital atualmente, ela precisa ser compreendida pela realidade histórica concreta. No entanto, a ação religiosa é pensada pela estrutura dominante da sociedade e, quando levada ao fiel, não o faz pensar sobre essas ações, manifestadas pelos dogmas, que não podem ser contestados. Os fiéis fazem parte da instituição religiosa, mas quem aponta o que deve ser feito são as autoridades eclesiásticas. Para Marx (2010b), a religião foi criada pelo homem e

não o contrário, portanto, o homem não poderia ser levado à dominação a partir dos dogmas religiosos.

Os princípios sociais do cristianismo justificam uma escravidão vinda da era medieval, defendendo a opressão do proletariado, ainda que o façam de forma “angustiada”. No cristianismo, há a necessidade de existência de uma classe dominante, e de uma dominada, nesse sentido, essa forma de religião sempre esteve ligada fortemente ao modelo de sociedade vigente, legitimando formas de exploração, devido aos seus interesses (MARX, 1972). Eis a contradição da Igreja, que está do lado dominante, apoia a exploração dos trabalhadores, mas expõe a benevolência aos pobres e defende a ideia da divisão de bens entre os ricos e os pobres.

O cristianismo coloca no céu todas as recompensas, e afirma que tudo que se sofre nessa terra é herança do pecado original, assim, ele legitima a religião como instituição de *status* ontológico, referenciado ao sagrado. O culto a Deus é essencial ao funcionamento das instituições religiosas, dando sustentação aos seus princípios de dominação, garantindo a sua legitimidade perante os fiéis, que são essenciais para que a ação religiosa seja legitimada. A religião pode ser compreendida como qualquer sistema de pensamento e ação seguido por um grupo, capaz de conferir a um indivíduo uma orientação e um objeto de devoção (FROMM, 1962).

Na obra “Sobre a questão judaica”, Marx (2010b) remete a uma discussão em que a verdadeira emancipação não seria puramente relacionada à religião, mas ao âmbito social. A religião precisa ser vista como um “estágio distinto do desenvolvimento do espírito humano”, e, ao remeter à questão judaica, demonstra-se uma relação contraditória entre a religião e a política. Bauer é chamado à discussão por defender a ideia de que o homem precisa se emancipar da religião para poder se emancipar politicamente. No entanto, Marx aponta de forma coerente a emancipação política da religião, pois um Estado que não consegue fazê-lo não pode ser considerado um Estado ideal.

Assim, a teoria de Bauer cai por terra, ao pensar que as questões relacionadas ao judaísmo perdem suas perspectivas teológicas, uma vez que, em um estado politicamente desenvolvido, a relação entre o homem religioso e o estado político pode emergir de forma pura. Portanto, a perspectiva de discussão deixa de ser teológica e passa a ser política. No entanto, percebemos um novo desafio, o da possibilidade de emancipação política perante a religião, uma vez que sua presença não contradiz a plenitude do Estado. Assim,

Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a razão, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em consequência explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprir sua limitação religiosa para depois suprir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprem as suas limitações religiosas no momento em que suprem as barreiras seculares (MARX, 2010b, p. 38).

Marx não afirma que os indivíduos devam primeiramente suprir a limitação religiosa para depois a secular e sim o inverso, dessa forma, transformamos questões teológicas em questões mundanas. O Estado, em sua forma essencial, emancipa-se da religião, pois ele não professa nenhuma de suas manifestações, professa apenas o próprio Estado. Dessa forma, o Estado pode ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria das pessoas não o tenha feito, mas elas a professam no meio privado. Mesmo que o Estado seja laico, o homem continua sendo religiosamente condicionado, “[...] o Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo seu envolvimento religioso” (MARX, 2010b, p. 38). Já o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda sua impiedade.

Só por meio de vias particulares que o Estado pode constituir uma universalidade, e imerso nesse processo o homem vive sua vida dupla, uma vida celestial e outra terrena. Em meio à comunidade é um ente social, na sociedade burguesa é um ente profano, que se reduz à condição de joguete, degradado de si próprio e das relações humanas. Assim, a relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o Céu e a Terra (MARX, 2010b). O homem se emancipa da religião quando a transfere do direito público para o direito privado, passando da essência da comunidade para a essência da diferença, não anulando a religiosidade real do homem, e sim manifestando a forma política de emancipação política da religião.

O Estado cristão não deve ser assim chamado por assumir um perfil que exclui as demais religiões, deve-se conceber um Estado democrático, uma vez que o Estado que professa uma religião em primeira instância constitui elementos básicos da sociedade burguesa. O Estado cristão seria o Estado incompleto, a religião seria o complemento de sua incompletude, constituindo assim o Estado da hipocrisia (MARX, 2010b). Destarte, o Estado completo aponta a religião como a deficiência da essência universal, já quando se elege a religião como fundamento, em detrimento da deficiência inerente à sua existência particular, nós estamos nos remetendo a um Estado deficiente.

O assim chamado Estado cristão necessita da religião cristã para completar-se como Estado. O Estado democrático, o Estado Real, não precisa da religião para chegar a sua plenitude política. Ele pode, antes, abstrair da religião, porque nele se realiza efetivamente em termos seculares o fundamento humano da religião. O assim chamado Estado cristão, em contrapartida, comporta-se politicamente para com a religião e religiosamente para com a política. Ao rebaixar as formas estatais à condição de aparência, ele rebaixa na mesma proporção a religião a essa condição (MARX, 2010b, p. 43).

Em um Estado cristão, a religião pode ser uma questão econômica. Assim como a questão econômica pode ser compreendida como religião, a dominação da religião pode ser ainda a crença na dominação. O Estado manipula o evangelho e o expressa por meio da política, dessa forma, as palavras e ações sagradas são banalizadas, fundadas na mediocridade humana. A contradição essencial surge, partindo da consciência religiosa, quando o Estado não pode se decidir se quer se desenvolver enquanto Estado em sua plenitude. O Estado se manifesta impotente mediante a dominação do espírito religioso, nesse ambiente é a alienação que apresenta valor.

Nessa forma de Estado, a religião contribui para a alienação do indivíduo, que pensa que pela religião terá um espírito humano pleno. No entanto, não existe outra via que não seja a constituição de um Estado democrático para que o homem possa emergir enquanto espírito secular, e o que a respaldaria seria o fundamento humano do cristianismo. A religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas (MARX, 2010b, p. 45). O homem, nesse contexto, é corrompido pela organização social, perdido de si mesmo, alienado e sujeito às dominações mais desumanas.

Na perspectiva do Estado democrático realizado, quanto maior esse grau de desenvolvimento, maior a consciência religiosa, quanto mais transcendente a formação política, maior será a expressão prática do cristianismo. Não haverá exigência de se pertencer a uma determinada religião, haverá a pluralidade religiosa, a tolerância e o respeito quanto às suas manifestações, a democracia política é cristã, pois nela cada homem é soberano, supremo, secular. Um Estado emancipado quanto aos domínios da religião não é a negação do homem à sua própria manifestação religiosa, uma vez que entre os direitos dos cidadãos “[...] se encontra a liberdade de consciência, o direito de praticar qualquer culto. O privilégio da fé é expressamente reconhecido, quer seja com direito humano, ou como consequência de outro direito humano, a liberdade” (MARX, 2010b, p. 47).

O direito de professar qualquer religião é tão distante da realidade na qual estamos inseridos que ele é enumerado nos direitos humanos, essa liberdade é limitada a si mesma, portanto, trata-se de uma liberdade privada. A liberdade individual em sua essência compõe o

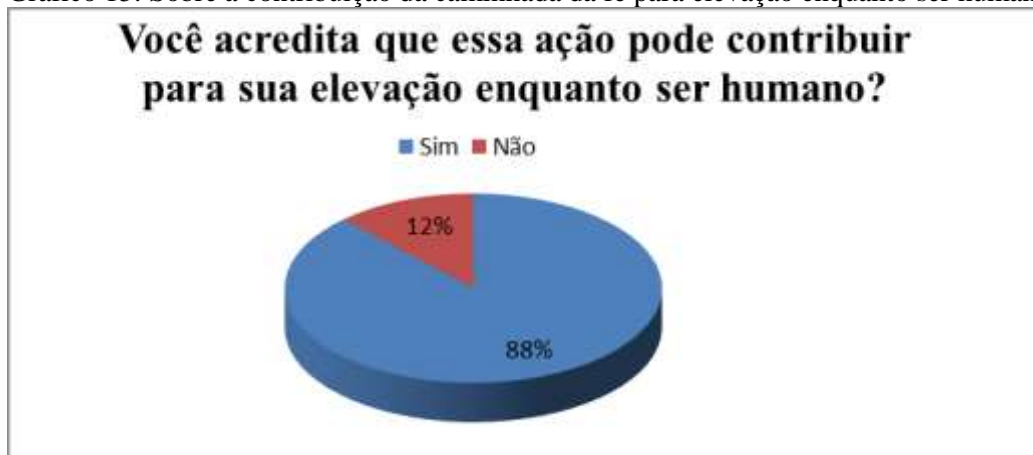
alicerce da sociedade burguesa, fazendo com que o outro seja apenas a restrição de nossa liberdade. Dessa forma, temos um grande impasse: nenhum direito humano supera o homem egoísta fabricado em larga escala pela sociedade burguesa, desvinculado da tão importante consciência social. O egoísmo cristão se realiza na práxis, se converte no egoísmo físico, no subjetivismo, fundamentando a religião à fiel prática do egoísmo (MARX, 2010b).

De fato, a sociedade burguesa só se realiza de forma plena em uma base cristã, “[...] que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero [...]” (MARX, 2010b, p. 60). Ela substituiu esse laço pelo egoísmo, egocentrismo, individualismo e pela hostilização, realizando plenamente a autoalienação do homem em relação a si, à natureza, a objetos, sujeitando-o à servidão.

O sujeito semiformado, alienado e pertencente à classe trabalhadora pode ser o nosso romeiro, que foi questionado nessa pesquisa se a caminhada lhe proporcionaria uma elevação enquanto ser humano, ou seja, se essa ação o faria um indivíduo melhor. Se essa ação o faria estar mais próximo de Deus, a maioria dos entrevistados respondeu que sim, independente de suas motivações apresentadas em momentos anteriores, 88% acreditam que a romaria o fazem melhores. Dessa forma, podemos entender que tanto a ação quanto o pertencimento a uma religião fazem o indivíduo uma pessoa melhor.

Outro gráfico que pode nos reafirmar essa concepção é o que demonstra o resultado da indagação sobre a possibilidade de a caminhada contribuir para a melhoria dos indivíduos. A maioria dos questionados (80%) acredita que a caminhada é uma ação capaz de promover rupturas que contribuam para a melhoria dos indivíduos, apenas 20% não acreditam que a caminhada possa contribuir para esse fim.

Gráfico 15: Sobre a contribuição da caminhada da fé para elevação enquanto ser humano.

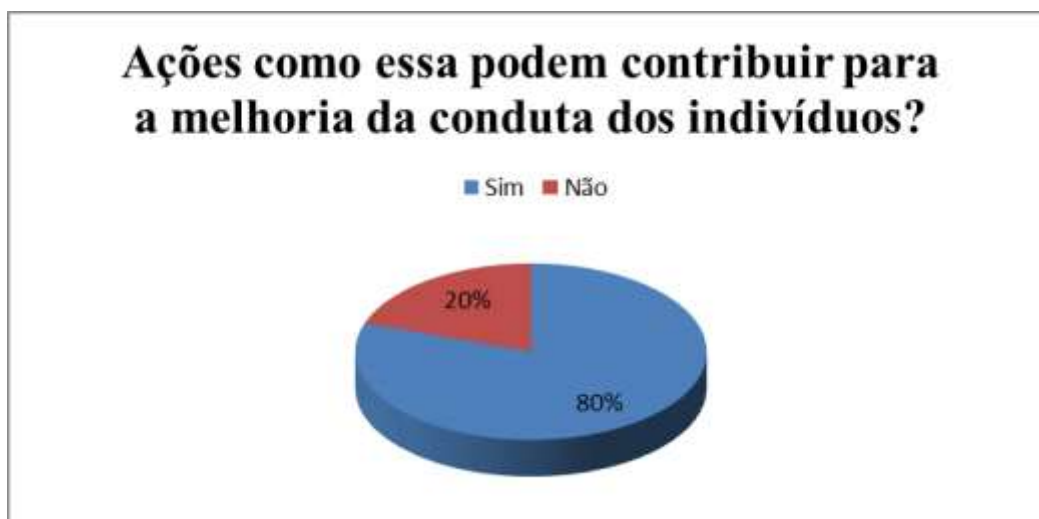


Fonte: Dados da pesquisa.

Apesar de não ter sido indagado aos entrevistados quais elementos podem fazer deles melhores pessoas ao realizarem a caminhada, podemos levantar algumas hipóteses. A resposta afirmativa sobre a possibilidade de elevação enquanto ser humano quando realizam a caminhada pode estar relacionada a alguns fatores, sendo o primeiro deles a herança do sacrifício corporal como forma de retribuir a alguma graça recebida em sinônimo de gratidão. Outra possibilidade sobre a qual podemos refletir é que a caminhada proporciona um encontro consigo mesmo, estimulando uma reflexão sobre atos realizados, gerando novos princípios a serem seguidos, visando o aperfeiçoamento moral do romeiro. Os 20% que alegaram que a caminhada não contribui para sua elevação enquanto ser humano estão no grupo de romeiros que não consideram a caminhada um sacrifício. Isso pode estar ligado ao fato de pertencerem ao grupo de indivíduos que realizam a caminhada dentro de outras perspectivas que não somente a religiosa.

Podemos aqui encontrar traços de semiformação em ambos os grupos, se pensarmos que, de fato, a ação da caminhada de forma isolada não contribui para a melhoria dos sujeitos se eles não fizerem uma análise crítica de toda conjuntura fragmentada que os envolve. Mesmo que não acreditem que a ação possa contribuir para o seu aprimoramento como indivíduos, mesmo que a realizem por outras motivações, seja porque têm necessidade de pertencer a um grupo, seja porque se deixaram levar pela força persuasiva da propaganda midiática, os sujeitos também estão imersos em processos semiformativos que lhes proporcionam uma vivência empobrecida, fragmentada, e que colaboram com os preceitos da formação para conformação ou adaptação.

Gráfico 16: Ações como a da caminhada da fé pode contribuir para melhoria da conduta dos indivíduos.

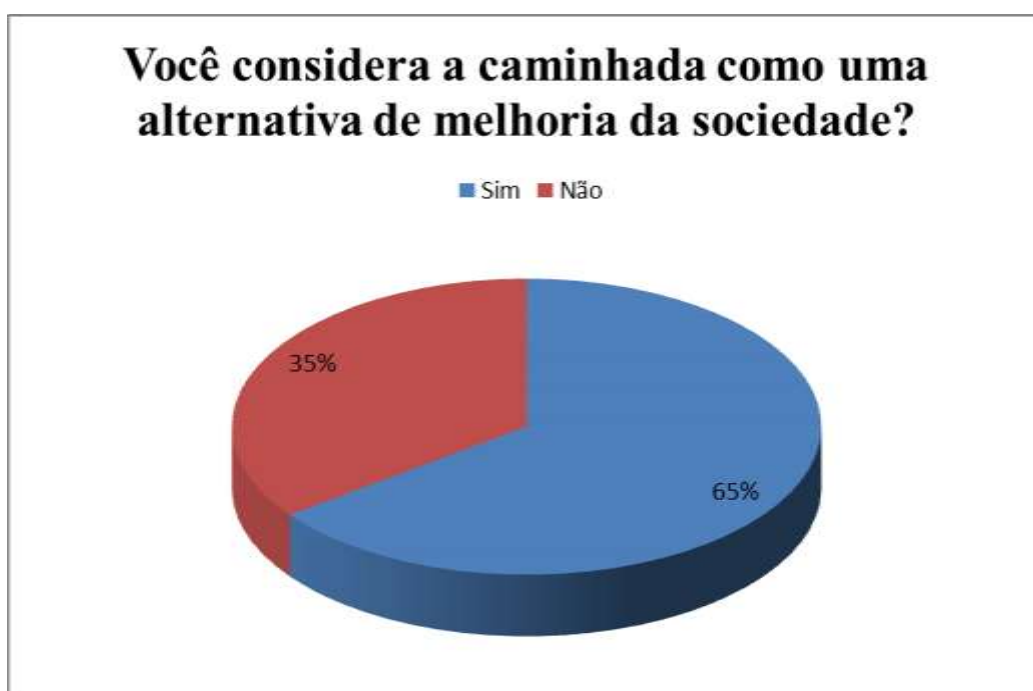


Fonte: Dados da pesquisa.

Quando indagados sobre a possibilidade de a caminhada contribuir para a melhoria dos sujeitos perante a sociedade que os envolve, 65% dos questionados acreditam que essa ação pode influenciar os indivíduos participantes da romaria do Divino Pai Eterno como uma maneira de contribuir para a melhoria da sociedade que os circunda. No entanto, 35% não acreditam nesse poder social da caminhada da fé, mesmo que alguns deles acreditem que ela contribua para a melhoria da pessoa, pode ser que isso não seja o bastante para refletir na vida em sociedade.

Como essa pergunta não contou com outra questão aberta, nós não podemos apreciar as justificativas dos romeiros para essa resposta. No entanto, se considerarmos que o pertencimento a uma religião é um critério estabelecido pela maioria dos indivíduos enquanto uma possibilidade de melhoria da sociedade, o dado apresentado no gráfico só afirma esse posicionamento. Nesse contexto, o que não se espera é que o pertencimento a uma religião não se mostre como uma contribuição de forma efetiva para a emancipação dos sujeitos, para a formação de seres humanos críticos e autônomos. Como já foi discutida anteriormente, a religião mais contribui para a conformação do que para rupturas, com a ideia de que os indivíduos precisam passar por todas as provações terrenas sob o pretexto de merecer o reino dos céus.

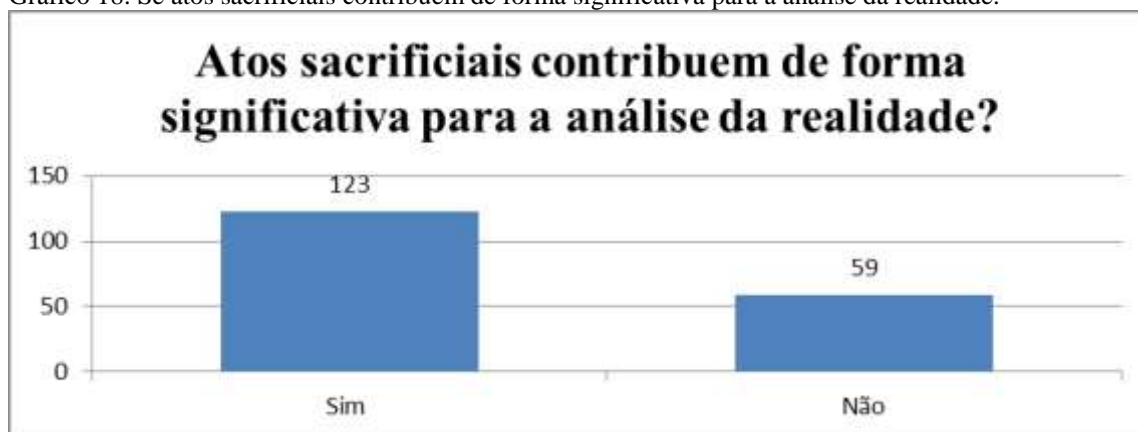
Gráfico 17: Se o questionado considerada a caminhada como uma alternativa de melhoria da sociedade.



Fonte: Dados da pesquisa.

Foi indagado também se a caminhada, enquanto um ato sacrificial, poderia contribuir para que os indivíduos fizessem uma reflexão da realidade social na qual eles estão inseridos. Do total de questionados 123 (68%) acreditam que sim, que durante a ação é possível fazer uma atividade reflexiva não apenas dos aspectos particulares ou de fé, mas é possível fazer análises da realidade social. Já 59 pessoas (32%) dos questionados não acreditam nesse poder do sacrifício, que ele possa contribuir para a melhoria do indivíduo, para o exercício da fé, mas que provavelmente esse processo não se reflete na análise da conjuntura social.

Gráfico 18: Se atos sacrificiais contribuem de forma significativa para a análise da realidade.



Fonte: Dados da pesquisa.

Nesse contexto, ao serem indagados sobre o porquê dessa resposta, os romeiros a fundamentaram sua posição anterior de forma contextualizada. Algumas respostas coletadas no questionário foram trazidas para esse trabalho, mostrando que, para alguns, a ação sacrificial não contribui para a reflexão da realidade. Abaixo podemos ver algumas respostas dos questionados:

*A realidade para mudar não requer sacrifícios e sim ações coletivas humanitárias (FC11).*

*Nem sempre (existem alguns exageros) mas acho que nesse caso da caminhada é uma tradição que faz muito bem a quem consegue realizá-la até o fim. Acho que a religião (sem excessos) sempre colabora para formar um bom indivíduo (FC40).*

*Não tem necessidade de se sacrificar, porque se uma pessoa não consegue fazer a caminhada pode ir de carro até na igreja de trindade e fazer seus pedidos com a mesma fé que um fiel está indo caminhando. Não precisa sacrificar de algo que você sabe que não tem condições mais pode agradecer ou pedir de outros modos (MC42).*

Pelas respostas acima, entendemos que os romeiros se posicionam negativamente com relação ao questionamento, compreendendo que o sacrifício sem ações concretas não muda a sociedade. Seguir uma religião pode colaborar para que isso constitua um indivíduo bom, sem excessos, mas que se trata mais de uma ação tradicional e que não contribui para a reflexão da sociedade. E que ainda não há necessidade de sacrifícios, que o indivíduo pode realizar seus agradecimentos da forma que lhe convier.

Pelos posicionamentos apresentados, juntamente com a resposta “Não” representada no gráfico anterior, entendemos que, para esses romeiros, a caminhada é um ato de fé que pode não ser considerada um sacrifício. Além disso, pouco contribui enquanto espaço de reflexão da sociedade, trata-se de uma ação cultural, tradicional, religiosa, ou apenas de festa, não cabendo aparentemente análises da conjuntura social. Provavelmente, para esses entrevistados, a realidade social está à parte de ações religiosas, elas podem ajudar o fiel de forma isolada, mas não a sociedade que os permeia.

Já os romeiros que apresentaram a respostas “Sim” também apresentaram justificativas pessoais que fundamentavam esse posicionamento, algumas das quais foram selecionadas para compor esse trabalho:

*Quando sou capaz de me sacrificar devotando meu amor por Cristo sou capaz de visualizar no próximo a imagem de Deus, renovando minha fé posso me tornar mais humana e ser capaz de amar o próximo de forma mais cristã! Acredito se todas pessoas fossem mais cristã a sociedade teria uma configuração diferente da atual, pessoas que crê em um Deus são mais suscetivas[sic!] ao perdão e ao amor, com isso não faria tão mal aos outros. Pesquisas afirmam que pessoas que dizem ter uma religião sofrem menos com depressão, então acredito que a religião pode curar a sociedade ruim que estamos vivendo! (FC6).*

*Em momentos como esse de penitência temos a oportunidade de refletir nas ações que tivemos com os outros que os prejudicamos e não repeti-los (MC9).*

*Indo pra ver e sentir a fé das pessoas e ir se torna um sacrifício, e é onde que no próprio percurso fazemos muitas análises[sic!] do que se passa na realidade da nossa vida e na vida de muitas pessoas que estão ali (FC10).*

*Acho que estar em sociedade sempre nos sugere sacrifícios. Neste caso, estar em meio a muitas pessoas de diversas origens durante a caminhada e na festa do divino pode gerar interpretações variadas do mundo, e isso de certa forma também contribui para (trans) formação da cultura e das relações sociais (FC19).*

Nos trechos presentes nas falas nós podemos identificar alguns elementos que nos permitem analisar o pensamento positivo quanto ao poder de análise da realidade que essa ação possui. O eixo central para se pensar essa possibilidade, se manifestou no provável poder de reflexão que essa ação proporciona, no que se refere ao trato com o próximo, como uma

forma de associar essa prática cultural a uma possibilidade de mudanças sociais. No entanto, outro elemento também é contemplado, a fé e ainda a religião como elementos indispensáveis a mudança da realidade, indicando o poder que a religião exerce na formação dos indivíduos:

*Porque a fé quando demonstrada evangeliza e de certa forma influencia na realidade das pessoas, tanto das que a praticam, como das que só acompanham. Acredito que atos religiosos que contribuem para melhorar a qualidade de vida e a convivência em sociedade (FC22).*

*É um momento para reflexão diante de tantas adversidades e superações, levando o sujeito a ter esperança em dias melhores. E com pensamentos positivos o universo conspira para o bem e tudo vem! (FC24).*

*Porque enquanto você caminha, e sente as dores, você imagina o quanto Cristo sofreu e sofre por cada erro cometido [...] E amá-lo não é nada forçado ou motivado por algo [...] É algo recíproco, já que o mesmo nos amou primeiro (FC33).*

*Porque me ajuda a refletir, a ver um problema de um modo diferente, de confiar e entender que não estou sozinha, que eu posso passar por qualquer problema, por qualquer provação. O sacrifício do corpo, seja na caminhada, no jejum, na oração ou em algum outro tipo de penitência, me dá forças físicas e espirituais para enfrentar meu dia-a-dia, meus problemas (FC51).*

*Pois se a pessoa entende o propósito e realiza a caminhada com esse propósito se torna um ser humano melhor e com isso torna a nossa realidade na qual esta assustadora melhor também (FC181).*

*Por ter um tempo para autoexaminar suas ações no mundo, refletir sobre as expectativas da vida, limites, para o cristão, sobretudo, pensar no sacrifício de Jesus na cruz. É uma experiência singular e íntima. Não se consegue explicar a fé com palavras. Sendo evangélica, eu sempre critiquei esse sacrifício da caminhada. Eu dizia: Jesus já pagou o preço por mim. Entretanto, durante a caminhada não me vi em uma competição com Jesus. O sacrifício Dele é sem medida, é de amor por nós. O meu sacrifício da caminhada foi de amor por Ele e de saber que com Ele posso superar meus limites (FEv89).*

Estas respostas nos levam a compreender em qual contexto se dá a caminhada da fé no contexto histórico atual, na medida em que demonstra que a ação pode ser um sacrifício não apenas corporal, mas um exercício reflexivo constante. Para eles, a caminhada da fé é um momento de reflexão, de mudança de postura com relação a outras pessoas, de pensar formas de melhoria de si, e assim, de reflexão na sociedade. Em muitas respostas, Jesus foi lembrado enquanto ser social que se sacrificou retirando o pecado do mundo. O romeiro se lembra dessa ação e realiza a caminhada enquanto um ato de amor, na tentativa de se tornar uma pessoa melhor.

A maioria expressiva das respostas apresentadas é de romeiros católicos, reflexo de outro dado analisado anteriormente, sobre a religião a qual eles pertenciam. Todas as respostas, inclusive as não citadas aqui, apontam elementos relacionados ao cristianismo para

fundamentar a religião como indispensável à melhoria da sociedade. Apresentam a ideia de que, se todas as pessoas do mundo professassem uma religião, a sociedade seria melhor, por meio dela o homem se torna melhor e a sociedade só seria reflexo disso. A grande surpresa foi encontrada na resposta da romeira Fev89, que se declara evangélica, que se rendeu a essa ação mesmo tendo afirmado não ver motivos para sua realização anteriormente, e vê na ação a possibilidade de superar limites.

A religião aparece como uma saída para os sujeitos reféns da semiformação, ela dá o acalento de uma possibilidade de emancipação para além dessa realidade, no entanto o pertencimento a uma religião não se apresenta enquanto um elemento de resistência à formação moldada às determinações do modo de produção. A semiformação contribui para a perpetuação da conformação, fazendo com que os indivíduos aceitem e normalizem todos os tipos de barbárie, e, devido essa formação deformada, fragmentada e de experiência empobrecida, faz com que os sujeitos se prendam a ações ou instituições que garantam melhores possibilidades de vida. O que se percebe na maioria dos sujeitos que realizam a caminhada da fé, seja por tradição, por contato espiritual ou pelo lazer, é que ela não os faz refletir sobre a sua realidade social ou ainda o faz superficialmente.

A semiformação impossibilita a realização de uma experiência relevante à formação e possibilidade de ruptura por parte dos sujeitos, considerando a realidade social mais ampla. A caminhada pode atender às necessidades espirituais de forma individual, isolada, mas dificilmente essa ação vai atingir a esfera social e a forma de tratar o outro, dificilmente vai fazer o romeiro perceber que as determinações são dadas na realidade, e que nada vale buscar as mudanças para outro mundo se continuar a perpetuação da dominação nesse mundo.

## CONCLUSÃO

A romaria de Trindade teve seu início fundamentado no catolicismo popular, na vida do sertanejo e enquanto forma de contato com o Divino Pai Eterno. No entanto, conforme foi crescendo essa manifestação, a Igreja, representando o catolicismo institucionalizado, foi se apoderando da manifestação religiosa e mediando essa manifestação popular. Assim, Trindade foi se constituindo em torno da fé no Divino, a igreja era o centro de todos os benefícios e em torno dela emergiu a cidade, que é referência religiosa no estado de Goiás.

Foi possível identificar algumas características recorrentes nos romeiros que se propuseram a participar da pesquisa. A maioria são mulheres, a maioria expressiva representa a classe trabalhadora, e o número de romeiros na caminhada da fé se reduz conforme o aumento da faixa etária. Identificamos a presença de alguns grupos na caminhada, não necessariamente apenas religiosos, mas com outros interesses na realização dessa prática, que se revelou não ser eminentemente religiosa. Outro elemento importante que se revelou durante a pesquisa foi a presença atuante do governo do estado e do poder municipal na festa, mediando esse ato que aparentemente deveria ser regido apenas pela fé.

Nesse contexto, foi possível captar que tanto a caminhada da fé quanto a festa deixaram de ter uma essência puramente religiosa desde o momento em que o catolicismo institucionalizado na figura da Igreja passou a administrar o movimento religioso, pelo fato de a festa leiga passar a gerar lucros que precisavam ser geridos. Nesse contexto, o Estado vê nesse ambiente um espaço de autopromoção enquanto provedor de meios para a comodidade do romeiro, demonstrando que o governo apoia e substancia meios para essa prática. Desde então, a caminhada ganha um sentido complexo que envolve mais que a contemplação do Divino Pai Eterno, trata-se de um espaço de promoção de meios para a manutenção do modo de produção.

No intuito de conhecer o romeiro, partindo do princípio de que 90% deles declararam o pertencimento a uma religião, entendemos que esse dado justificaria um dos motivos para que eles realizassem essa caminhada. Assim, considerando-os sujeitos imersos nesse contexto histórico atual, e que a semiformação seja uma característica constante, constatamos que a religião é uma característica semiformadora.

A religião pode ser vista enquanto elemento importante na relação entre os homens no que diz respeito ao processo econômico e produtivo de uma sociedade, em que há a classe que

detém a propriedade privada dos meios de produção e, por isso, domina aqueles que não podem produzir por si mesmos e que, para sobreviver, vendem sua força de trabalho. As ideias dominantes, nesse caso religiosas, são determinadas pelos interesses da classe hegemônica. A religião é um instrumento que justifica o estado de domínio de uma classe pela outra, pois, a partir da chegada ao céu, a justiça será feita e tudo será compensado. A transcendência dos justos justifica as injustiças mundanas, e para superar a religião é preciso ir à sua essência, dada na materialidade do modo de produção, e só aí partir para a alienação religiosa, eliminando a situação de miséria que fabrica a necessidade de um mundo divino.

Nessa perspectiva, o corpo é o elemento central na vivência da romaria e, por um legado expresso no cristianismo, ele é materialidade, sendo recrutado na caminhada da fé de forma intensa. A caminhada causa em muitos o cansaço do corpo, mas também fornece uma sensação de “alma lavada”, como se a realização da caminhada fosse capaz de contribuir para a leveza do corpo do indivíduo. O corpo é a forma como os sujeitos se põem no mundo, e instrumento de realização da caminhada.

Se de acordo com Baptista (2013), o corpo é a expressão material/espiritual do ser humano na natureza/cultura, se ele é síntese de múltiplas determinações, a participação na caminhada é um ato material/espiritual, no qual se torna impossível a separação entre as condições objetivas e transcendentais do ser humano. Esta relação dialética aparentemente se manifesta em uma prática religiosa em um contexto de exploração do ser humano pelo capitalismo. Sagrado e profano interagem dialeticamente neste processo.

A grande maioria dos entrevistados não reconhece a caminhada enquanto um sacrifício, como se tinha pensado a princípio. O estudo revelou que o lazer pode ser um dos motivadores da ação, uma vez que os jovens praticam esta atividade de forma expressiva, provavelmente uma perspectiva do lazer religioso. Os grupos de academia, mesmo que em uma porcentagem menor, também foram apontados por não considerarem a caminhada como um ato sacrificial, já que a atividade tem por fim a avaliação das capacidades físicas e, talvez, até dos resultados dos treinamentos realizados ao longo do semestre. Ou ainda, o romeiro pode se sentir intimidado de reconhecer a caminhada como uma ação de sacrifício, se comparada à Paixão de Cristo, que, de acordo com a doutrina católica, foi o maior ato de sacrifício vivido pelo filho de Deus para os homens.

Já os romeiros que concebem a caminhada como sacrifícios alegam que ela submete o corpo, forçando-o ao limite, visando torná-lo mais divino. Portanto, para esses romeiros a caminhada da fé é concebida como um sacrifício voluntário, tendo em vista as motivações que os movem, concepção essa que está intimamente ligada ao catolicismo devocional. Em

determinados momentos da pesquisa, outras manifestações de sacrifício foram levantadas, como o despendimento do tempo para a realização da caminhada, numa conjuntura em que tempo é dinheiro e o romeiro o destina a uma atividade sem lucro, ação que poderia demonstrar um possível resquício de resistência ao modo de produção.

No entanto, no contexto capitalista no qual estamos inseridos, a formação dos sujeitos é fragmentada, em decorrência do processo de produção, que rege a produção não apenas nas indústrias, mas produz e se reproduz em toda e qualquer relação social, formando assim o nosso romeiro de acordo com os moldes dessa sociedade, portanto, semiformado. O cristianismo atende às demandas dessa organização social da produção e, no nosso caso, com uma expressão maior o catolicismo, contribui para a conformação dos sujeitos. Assim, a religião é uma forma de alienação, o limite entre o mundo concreto e o ideal, dessa forma o mundo celeste é resultado do protesto do oprimido contra o mundo que o rodeia, o refúgio divino onde se esconder da desumanidade de seu mundo.

A formação cultural dos indivíduos atende às premissas do modo de produção, assim, no capitalismo, um produto é produzido de forma fragmentada e, partindo disso, os indivíduos que o fabricaram não possuem real noção do que vem a ser a mercadoria. Assim é a formação dos sujeitos, despedaçada a ponto de eles não se reconhecerem no próximo enquanto seres humanos. Partindo desse contexto, o homem não se reconhece em seu semelhante e, por isso, pode cometer as maiores atrocidades contra o próximo. Nesse contexto, a dominação se instala e é campo fértil à formação de sujeitos para a conformação, fragmentado, acrítico, sem poder de análise da realidade.

A semiformação garante a deformação da memória, que é limitada apenas à experiência, assim, compreendemos que a maioria dos romeiros apenas vivencia a caminhada da fé, se dialogarmos com Benjamin (1983), fazendo-a de forma mecânica, por interferência da mídia ou ainda por inúmeros outros fatores que não a experiência de fé, transformando esse ato que aparentemente seria religioso apenas em mais uma ação de dominação. Nessa perspectiva, pensamos que apenas uma pequena parcela dos romeiros poderia ter nessa caminhada a experiência no sentido benjaminiano, sendo que a postura deles se fundamenta no catolicismo popular. É em razão deles que podemos pensar em uma caminhada com característica de resistência.

Independente dos propósitos para a realização da caminhada da fé, grande parcela dos romeiros acredita que a romaria poderia contribuir para a melhoria dos indivíduos e ainda da sociedade. No entanto, nosso instrumento apresentou como falha o não questionamento dessa posição mediante uma pergunta aberta, o que nos daria dados pertinentes a esta discussão. A

maioria dos romeiros, independentemente de suas religiões, acredita que a caminhada da fé contribui para a análise da realidade e, quando questionados por quais vias, todos levantaram elementos como fé, religião, reflexão, para expressar as suas percepções sobre a caminhada.

Os processos semiformativos envolvem os romeiros, que realizam a caminhada da fé, considerando-a sacrifício ou não, contribuindo de forma massiva para que a romaria do Divino Pai Eterno recrute ano a ano o maior número de romeiros. A religião se configura enquanto forma de manutenção do modo de produção no qual estamos inseridos, levando os sujeitos a pensarem que podem ser livres e autônomos em outro lugar que não aqui, e que existe um Deus todo-poderoso que os acolherá. Outro elemento que contribui para a manutenção dos processos semiformativos é a Indústria Cultural e a mídia – um dos braços mais fortes da produção da cultura –, que popularizam a caminhada da fé, de forma a atender às demandas do Estado, demonstrando outros atrativos que não a devoção, para que a peregrinação seja realizada.

Nem o advento da técnica e da instrumentalização ficou à parte na análise desses processos, pois ele garantiu o empobrecimento da experiência, com a tradição sendo esquecida pela maioria dos romeiros. E os que se mantêm fiéis à tradição e a passam de geração em geração podem se manifestar enquanto resistência. Mesmo que alienados pelo processo formativo religioso, não realizam a mera vivência da caminhada da fé e sim a experiência. Assim, dificilmente um romeiro escapa dos inúmeros processos semiformativos que envolvem essa prática. Pela análise de dados, foi possível identificar elementos contraditórios na análise dos dados, que demonstram a fragmentação formativa, característica de uma formação voltada para a conformação e manutenção do modo de produção vigente.

Nessa conjuntura, Adorno nos aponta a educação enquanto possibilidade de se fazer frente à semiformação, buscando resgatar uma perspectiva educativa que contribua para a formação de sujeitos capazes de refletir sobre a conjuntura social na qual estão inseridos. A educação seria capaz de revelar os ocultamentos que fundamentam a sociedade que aliena os sujeitos e os domina em nome do capital. Quando a educação assumir seu caráter emancipador, os sujeitos vão compreender que as respostas para suas mazelas não estão em outro lugar que não na realidade que os envolve.

A educação pode efetivamente promover as críticas relacionadas à semiformação real, como forma de resistência nessa sociedade material. A emancipação deve ser o centro da educação, no entanto deve contemplar a autonomia. Esse movimento deve saltar da configuração histórica das contradições que, partindo delas mesmas, resultem em transformação. Nesse sentido, o ponto central é pensar a educação para a contradição e para a

resistência (ADORNO, 1995). Assim, seria necessário revelar as falsidades que mascaram a vida e a sociedade culturalmente constituídas, instigando o processo de manifestação do quanto os homens são enganados de modo permanente.

Se os homens desenvolveram o espírito para se conservarem vivos, as imagens espirituais, que antes não existiriam, negam completamente sua qualidade como meio vital. A irrevogável autonomia do espírito em relação à sociedade – a promessa de liberdade – é ela mesma algo tão social como a unidade de ambos. Caso se renegue simplesmente tal autonomia, o espírito fica sufocado e se converte o existente em ideologia, como o que ocorria quando usurpava ideologicamente o caráter absoluto (ADORNO, 1996, p. 10).

A única possibilidade de ruptura se encontra, então, na autorreflexão dos indivíduos sobre a semiformação e em que ela se converteu, em uma formação que contribui para a adaptação ao modo de produção que anula o sujeito e sua subjetividade em detrimento do capital. A sociedade tende a reproduzir o ocultamento que se dá no processo de produção, conhecendo a totalidade da realidade que não se revela ao sujeito semiformado. Precisamos descobrir a essência, a concepção de totalidade, o universal e a constituição do passado que configuram a contemporaneidade e suas manifestações. A educação não pode ser reduzida às exigências do capital, não deve ser voltada para o sofrimento, dor ou para reprimir o medo, ela deve contribuir para uma leitura crítica da realidade, para a desmistificação da semiformação.

A formação para a emancipação não faria com que os sujeitos deixassem de realizar a caminhada da fé, mas faria a compreensão da profundidade de sua realização e as suas determinações, que não estão fundadas no sagrado. Elas estão dadas na realidade, nas determinações estabelecidas pelos donos do modo de produção, e esse processo se reflete em todas as relações sociais. Dessa forma, é preciso questionar a semiformação, buscar promover rupturas por meio da crítica, da análise, desvelando os elementos aparentes da prática.

O desafio é a crítica à semiformação não apenas em um contexto macrossocial, mas em todo e qualquer espaço formativo, buscando captar de forma crítica todos os elementos dados para além da aparência. Partindo desse exercício, é possível substanciar uma formação cultural que venha a contribuir com a ampliação das percepções dos indivíduos, estimulando-os a vivenciar a real experiência, para assim substanciar o emergir de sujeitos conscientes capazes de construir a sua própria história. Assim, em uma perspectiva dialética, a formação cultural está presente no desenvolvimento histórico do homem e não apenas como reflexo das condições dadas na realidade, mas com possibilidade de transformação dela.

A educação, enquanto processo formativo permitirá ao indivíduo inserir-se no fluxo histórico cultural como sujeito que compreende as relações sociais sem a tutela de outrem. Adorno nos remete ao esclarecimento como sustentação da tríade educação, formação e emancipação como possibilidade de ruptura do estado de minoridade ao qual o homem está submetido. No intuito de combater a semicultura, é necessário que a educação possibilite a autocrítica, sugerida pelo contexto histórico, para a compreensão de fatores que produzem e reproduzem esse processo, para assim promover transformações.

A formação cultural em contraposição à semicultura não acontece apenas no âmbito subjetivo ou individual, mas em uma luta que implica mudança de condições sociais e materiais que se reproduzem, em favor de ideais que contemplem uma vida justa e humana (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2012). É necessária, portanto, a autocrítica, que se reconheçam os elementos semiformativos para combatê-los e eliminá-los. Para tanto, é necessária uma educação em que os envolvidos no processo contribuam para uma memória histórica com produção de novos significados, acabando com a reificação do conhecimento, e substanciando a criação de tantos outros saberes importantes para a vida humana.

Educação, esclarecimento, formação, emancipação são conceitos que se aglutinam num mesmo projeto, a promoção do homem como agente de transformação de sua história, não mero espectador (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2012, p. 231). A formação cultural é a possibilidade real de ruptura e de libertação dos indivíduos ante os métodos de imposição coisificada aplicados pela economia de mercado sobre a cultura e a consciência. O progresso garantiu um desenvolvimento científico e tecnológico suficiente para minimizar as mazelas de todos os indivíduos do mundo, no entanto, o modo de produção se alimenta do sofrimento humano e da criação de necessidades para que a sua manutenção.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz & Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. Teoria da Semicultura. In: **Educação e Sociedade**. Campinas, ano XVII n. 56, Dezembro: Papyrus, 1996.

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. **Temas Básicos da Sociologia**. Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

AGUIAR et al. Marx e a religião: a construção do conhecimento histórico. III COLÓQUIO DE EDUCAÇÃO NO BRASIL: 120 anos de república, Recife: 19 a 22 de outubro de 2009. **Anais...** Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/3Col-p.106-112.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2016.

ALBURQUERQUE, J.A.G. **Instituição e poder**: a análise concreta das relações de poder nas instituições. Rio de Janeiro: Graal, 1980. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-166X2004000300008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-166X2004000300008&script=sci_arttext)>. Acesso em: 22 ago. 2017.

AQUINO, Maurício de. Romanização, Historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu – Sp. **Revista de História e estudos culturais**. v.08, n. 2, p. 1-15, 2001. Disponível em: <[http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo\\_5\\_Mauricio\\_de\\_Aquino.pdf](http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf)>. Acesso em: 15 jan. 2018.

AZZI, Riolando. A Espiritualidade popular no Brasil: um enfoque histórico. **Revista Grande Sinal**, Petrópolis, Vozes, Ano XLVIII, n. 3, pp. 293-304, 1994.

BANDEIRA, Belkis Sousa; OLIVEIRA, Avelino da Rosa. Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. **Educação**, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 225-232, maio/ago. 2012.

BAPTISTA, Tadeu João Ribeiro. Uma visão marxista do corpo: Aproximações com a questão teológica. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia v.13 n.1 p. 65-76 jan./fev. 2003.

\_\_\_\_\_. **A educação do corpo na sociedade do capital**. Curitiba: Appris, 2013.

BENJAMIN. W. **Sobre alguns temas em Baudelaire**. Textos escolhidos. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BRASIL, IBGE. **Censo Demográfico**, 2014. Disponível em: <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)>. Acesso em: 22 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Dados com relação a cor**, 2010. Disponível em: <www.ibge.gov.br.>. Acesso em: 13 jan. 2018.

BRUSTOLONI, J; GOMES, J. **História da Missão Redentorista de São Paulo e Goiás. 1894 a 1964. II Volume.** Aparecida do Norte: Ed. Provincial, 1997.

CARVALHO, Marcia Alves Faleiro. **A romaria do Divino Pai Eterno em Trindade de Goiás: permanências da tradição na modernidade(1970 – 2000).** Dissertação [Mestrado em Ciências da religião] Departamento de filosofia e teologia. PUC, Goiânia, 2007. 105f.

COELHO, Tito Oliveira. O comércio varejista periódico na festa de Trindade, GO: suas transformações a partir da ação do estado entre 2001 e 2002. **Boletim Goiano de Geografia**, 23. p. 243-267, Jul-Dez 2003. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/4182/3676>>. Acesso em: 12 out. 2017.

COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. Religião e Lazer entre teorias e práticas. **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**. Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 117-135, maio/ago. 2017.

CROCCO, Fábio Luiz Tezini. Indústria Cultural: Ideologia, Consumo e Semiformação. **Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación**, v. XI, n. 1, p. 1-15, enero – abril / 2009. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/148/121>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

CURADO, Bento Alves Araújo Jayme Fleury. A centenária matriz de Trindade – território da romaria e da fé no Brasil central. In: I SIMPÓSIO INTERNACIONAL E II NACIONAL SOBRE ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES DE FESTAS POPULARES/ LABOTER, IESA, UFG, 3 a 7 de setembro de 2013 – Goiânia: **Anais ... LABOTER/FUNAPE**, 2014.

DELLA FONTE, Sandra Soares; LOUREIRO, Robson. **Indústria cultural e educação em tempos “pós-modernos”**. Campinas: Papirus, 2003.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIAS, Fernanda Braga Magalhães; TEIXEIRA, David Romão. Marxismo e Cultura. Contrapondo as perspectivas pós-modernas. Filosofia e Educação (Online). **Revista Digital do Paideia**. v. 2, n. 2p. 120-140, Outubro de 2010 – Março de 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635495>>. Acesso em: 28 jun. 2017.

DUARTE, Rodrigo. Esquematismo e semiformação. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 24, n. 83, p. 441-457, ago. 2003.

DUARTE, Valquíria Guimarães. **O carreiro, a estrada e o santo: um estudo etnográfico sobre a romaria do Divino Pai Eterno.** Dissertação [Mestrado Profissionalizante em gestão do Patrimônio Cultural] Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia. PUC: Goiânia, 2004, 237p.

DUMAZEDIER, Jofre. **Sociologia empírica do lazer**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

EADE, John; SALLNOW, Michael (Org.). **Contesting the sacred**. The anthropology of pilgrim age. Chicago: University of Illinois Press, 2000.

FERNANDES, Rubem César. **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FRANÇA, Fabiano Leite. Emancipação e Barbárie: Perspectivas de uma educação dialética em Theodor Adorno. **Existência e Arte** – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei – ANO VII – Número VI – Janeiro a Dezembro de 2011. P. 102-112.

FROMM, Erich. **Psicanálise e Religião**. Rio de Janeiro: Livro Ibero Americano, 1962.

GÉLIS, Jacques. O corpo a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: da Renascença às Luzes. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 19-130.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOMES, Danilo dos Santos. **A alienação religiosa no pensamento de Karl Marx**. 2011. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1833>>. Acesso em: 25 out. 2017.

HIGUET, Etienne. Devoção e Romaria a Santíssima Trindade – Um olhar simpático na Perspectiva de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 5, p. 26-44, Jun. 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1780/1765>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

**INFORMATIVO SANTUÁRIO DE TRINDADE** - nº 15 Ano II Junho de 2004.

JACÓB, A. S. A Santíssima Trindade do Barro Preto. **História da Romaria de Trindade**. Goiânia – GO, Gráfica e editora redentorista, 2000.

LELIS, Allan. **Indústria Cultural**. Disponível em: <<http://www.dicionarioinformal.com.br/ind%C3%BAstria%20cultural/>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

LESBAUSPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: **Sociologia da Religião** – Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2011

LIMA, Marisa Mello. **Uma admirável marcha da esperança**: o caminho da fé e a corporeidade na peregrinação. Dissertação [Mestrado em Educação Física] Programa de Pós-Graduação em Educação Física, UNB: Brasília, 2015. 114 f.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia filosófica I**. 5. Ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LOPES, Robertino. Um olhar crítico: o pensamento de Marx acerca da religião. **Rev. Diversidade Religiosa**: v.03, n. 01, p. 1-5, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/15369/8739>>. Acesso em: 20 maio 2017.

LOWY, Michel. **Ideologia e ciência social**. São Paulo: Cortez, 1985.

LÜDKE, Menga e ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. **Educ. Soc.**, Campinas, v.24 n.83, p.459-479, Ago. 2003.

MARCUSE, Hebert. Comentários para uma redefinição de cultura. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. v. 1, l. 1. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. Manuscritos Econômicos filosóficos. In: FROMN, E. **Conceito Marxista de homem**. Rio de Janeiro: J Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômicos filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sobre a religião**, Lisboa: Ed. 70, 1972.

PINHEIRO, Aramanta. O humor como elemento formador de representações na mídia. E-book: **Representações sociais e comunicação**. Goiânia: 2015. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/marcosmarinho1/ebook-rsc>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

OLIVEIRA, Irene Dias; ROSA, Rafael Lino. A religiosidade Trinitária do povo goiano. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p.763-781, out./dez. 2011.

OLIVEIRA, Marta Regina Furlan; VALENTE, Adna Tamires Gordiano. Indústria cultural, mídia e educação: implicações na formação do pensamento infantil. **XI Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas – SEPECH Humanidades, Estado e desafios didático-científicos Londrina, 27 a 29 de julho de 2016. Anais...** Londrina, 2016.

OLIVEIRA VIANNA, F. J. Raça e Assimilação, SP: Cia. Ed. Nacional, 1934, p. 285.

**O POPULAR**. Ano 77. Goiânia: 23 de Outubro, 2016.

PAIVA, Terezinha Batista Alves. **A formação histórica do município de Trindade – Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Trindade**. Trindade: 2004.

PEREIRA, José Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do Catolicismo. **Revista Estudos da Religião**. n.3, p. 67 a 88, 2003.

PRANDI, Reginaldo. Exu: de mensageiro a diabo. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, Julho/Agosto 2001.

RABELO, Claudia Maria. **A festa do divino pai eterno em Trindade: uma expressão do catolicismo popular em Goiás**. Dissertação[Mestrado em Ciências da Religião]. Departamento de Filosofia e Sociologia, PUC, Goiânia, 2001. 224 f.

RIBEIRO, A. **O corpo que somos: aparência, sensualidade, comunicação**. Lisboa: Editorial Notícias, 2003.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu**, v.8-9), p. 51-97, 1997.

SANCHEZ GAMBOA, Sílvio. **Projetos de pesquisa, fundamentos lógicos: a dialética entre perguntas e respostas**. Chapecó: Argos, 2013.

SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**. Ed. Bilíngue, tradução Mário A. Santiago Carvalho. Edições 70: Rio de Janeiro, 2014.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios e a vida feliz**. Revisão H. Dalbosco, São Paulo; Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Trad. e introd. de Augustino Belmonte, rev. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994, 726 p. (Coleção Patrística n.7).

SANTOS, André de Melo. Capital Comunicacional e mutações religiosas durante o regime de acumulação integral. In VIANA, Nildo. **Religião e Capital comunicacional**. Rio de Janeiro: Ar Ed, 2015, p. 35-52.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. **"O Prefácio dos Tempos": caminhos da romaria do Senhor dos Passos em Sergipe (séculos XIX e XX)**. Tese [Doutorado em História] UFF. Consulta em: 16 fev. 2018.

SILVA, Juliana Gomes da; SOUZA, Nelton Moreira. O espaço sagrado de Trindade. In: **I Simpósio Internacional e II Nacional Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares** / LABOTER, IESA, UFG, 3 a 7 de setembro de 2013. Anais...Goiânia: LABOTER/FUNAPE, 2014.

SILVA, Karine Monteiro da. **Catolicismo popular entre o amor e a cobiça: Inter-relações entre o catolicismo popular, Igreja Católica oficial e poder público em Trindade**. Dissertação [Mestrado em Ciências da Religião] Departamento de filosofia e teologia, PUC, Goiânia, 2004.p. 1-134. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/823/1/Karine%20Monteiro%20da%20Silva.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2017.

SOUZA, Erivaldo. Capital Comunicacional e Ação Religiosa. In VIANA, Nildo. **Religião e Capital comunicacional**. Rio de Janeiro: Ar Ed, 2015, p. 53-74.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

TROTSKI, Leon. Cultura e socialismo. In: MIRANDA, Orlando (Org). **Leon Trotski: política**. São Paulo: Ática, 1981.

VIANA, Nildo. Religião, Mercantilização, Fetichismo e Capital Comunicacional. In: VIANA, Nildo. **Religião e Capital comunicacional**. Rio de Janeiro: Ar Ed, 2015, p. 13-34.

VIEIRA, Henrique Correia et. al. O uso de questionários via *e-mail* em pesquisas acadêmicas sob a ótica dos respondentes. XII SemeAD, Seminários de Administração, Setembro de 2010. **Anais...**2010.

VIEIRA PINTO, Álvaro. Teoria da Cultura. In: VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ciência e existência**: problemas filosóficos da pesquisa científica. 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 119-138.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, 15.ed, São Paulo, Editora Pioneira,2000.

ZOBOLI, Fabio. **Cisão corpo/mente: espelhos e reflexos na práxis da educação física**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

## APÊNDICE

### APÊNDICE 01

#### **“Aspectos semiformativos do romeiro: linha tênue entre o capital e a fé”**

##### 1. Roteiro de observação e participação da pesquisa:

A observação participante ocorreu no ano de 2017, a observação participante aconteceu no dia 24/06 no período matutino. E na madrugada de sábado pra domingo dia 02/07. A observação seguiu o seguinte roteiro:

1. Local Escolhido:
2. Tipo de evento:
3. Tempo do evento:
4. Organização do evento:
5. Público-alvo:
6. Descrição do Ambiente:
7. Comportamento observado nos romeiros durante a caminhada:
8. Atenção dos romeiros na realização da caminhada da fé:
9. Expressão dos romeiros durante a caminhada (exemplo: pressa, tranquilidade, tristeza, alegria, concentração etc.)
10. Trajes utilizados pelos romeiros para a realização da caminhada da fé:
11. Tipos de interação das pessoas: se estão sozinhas ou em grupos, se portam algum artigo como cruzeiros, ou objetos dos quais não precisam mais por milagre e etc.
12. Observar contemplando a subjetividade e a objetividade.
13. Descrever o que foi visto, escutado, sentido, considerando a cultura dos romeiros.
14. Observar a intervenção do governo e de políticos na via do romeiro.

## APÊNDICE II

Questionário aplicado na via do romeiro em forma de entrevista para 40 entrevistados e anexado no Google drive, por meio da elaboração do formulário Google na qual 142 participantes foram questionados virtualmente.

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “ASPECTOS (SEMI) FORMATIVOS DO ROMEIRO: Linha tênue entre o capital e a fé” Meu nome é DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA, sou a pesquisadora responsável a minha área de atuação é Educação Física e Educação. A coleta de dados se dará duas formas possíveis. A primeira, por meio de questionário impresso aplicado na Rodovia dos Romeiros, no qual, após receber os esclarecimentos e as informações a seguir se você aceitar fazer parte do estudo, por gentileza assine ao final deste documento que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. A segunda forma será realizada em forma de questionário online (formulário Google), no qual o participante deverá confirmar a sua participação na pesquisa, ou optar por não realizar, neste caso o questionário se fechará automaticamente.

Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado (a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pela pesquisadora responsável, via e-mail [daianarodrigues17@hotmail.com](mailto:daianarodrigues17@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguintes contatos telefônicos: (62) 9 91450007 / (62) 991853395. Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

O estudo de título “ASPECTOS (SEMI) FORMATIVOS DO ROMEIRO: Linha tênue entre o capital e a fé” surgiu a partir do interesse nas discussões entre corpo e sacrifícios corporais, fortemente realizados por cristãos, principalmente sob a égide da religião católica. Nesse sentido, estabelece-se a necessidade de saber quais motivações levam o sujeito a realizar sacrifícios corporais, frente à sociedade do capital e assim “Como se dão os processos (semi) formativos dos romeiros que realizam a caminhada da fé até a cidade de Trindade-

Goiás?” Para enfrentar essa inquietação a proposta é realizar estudos e investigações que permitam uma aproximação da essência dessa realidade.

A participação nesta pesquisa não traz complicações legais. O instrumento adotado é o questionário que obedece aos critérios éticos. Existem riscos mínimos à sua dignidade, bem como, a sua integridade física, moral, intelectual ou emocional. Mediante isto, caso sinta-se constrangido física e/ou emocionalmente com alguma questão, terá todo direito de não responder. Você tem liberdade de se recusar a participar e ainda, se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer penalidade e/ou prejuízo. Todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais. Somente a pesquisadora terá acesso aos dados coletados, você poderá autorizar a divulgação de sua opinião, caso o uso seja necessário, no ato da assinatura do termo de consentimento que está em campo especificado. Caso haja danos decorrentes dos riscos previstos, a pesquisadora assumirá a responsabilidade legal pelos mesmos, tendo o participante direito a pleitear reparação a danos imediatos ou futuros. Os dados da pesquisa ficarão sob a guarda da pesquisadora responsável e serão reciclados após um período mínimo de cinco anos.

Ao participar desta pesquisa você não terá nenhum benefício e/ou gastos financeiros. O resultado obtido, também, não lhe oferecerá nenhum ganho direto, entretanto esperamos que, este estudo traga informações importantes sobre as contribuições dos estudos de corpo e religião (fé), com enfoque na educação e cultura, de forma que o conhecimento a ser construído, a partir desta pesquisa, possa se tornar um suporte teórico metodológico para o desenvolvimento e compreensão dessas relações complexas. Ressaltamos que, sua participação é de suma importância para alcançarmos os objetivos previamente estabelecidos.

Os resultados obtidos, decorrente do estudo, se tornarão públicos, sem que haja a necessidade de autorização prévia dos participantes envolvidos, em forma de dissertação via portal do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás e em forma de artigos, seminários, minicursos, palestras, Congressos e eventos científicos.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
PÓS – GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO



### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA

Eu, ....., inscrito(a) sob o RG/ CPF....., abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “ASPECTOS (SEMI) FORMATIVOS DO ROMEIRO: Linha tênue entre o capital e a fé”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pela pesquisadora responsável *Daiana Rodrigues de Lima Braga* sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, ..... de ..... de .....

(.....) Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa;

(.....) Não permito a publicação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

---

Assinatura por extenso do (a) participante

---

Daiana Rodrigues de Lima Braga  
Assinatura por extenso da pesquisadora responsável

## QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

**ASPECTOS (SEMI) FORMATIVOS DO ROMEIRO: linha tênue entre o capital e a fé.**

Data de aplicação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

### **Dados pessoais**

Idade: \_\_\_\_\_ Gênero: Masc (\_\_\_) Fem (\_\_\_)

Profissão: \_\_\_\_\_ Nível de escolaridade: \_\_\_\_\_

Estado civil: Solteiro (\_\_\_) Casado (\_\_\_) Divorciado (\_\_\_) Relação estável (\_\_\_)

Local de residência: \_\_\_\_\_

Nível socioeconômico: Alto (\_\_\_) Médio alto (\_\_\_) Médio baixo (\_\_\_) Baixo (\_\_\_)

Cor/Raça: Branca (\_\_\_) Amarela (\_\_\_) Preta (\_\_\_) Parda (\_\_\_) Indígena

### **Há quanto tempo você realiza a caminhada?**

Primeira vez (\_\_\_) De 2 a 5 anos (\_\_\_) De 6 a 10 anos (\_\_\_) De 10 a 20 anos (\_\_\_) Mais de 20 anos (\_\_\_)

### **Como você sente o seu corpo durante a caminhada?**

---



---

### **Como você sente o seu corpo após a caminhada?**

---



---

**Seu propósito está pautado no** (\_\_\_) Agradecimento (\_\_\_) Propósito

**Você considera esse ato (a caminhada) um sacrifício corporal?**

Sim (\_\_\_) Não (\_\_\_)

**Se SIM, qual é o motivo do sacrifício?**

---

**Você considera esse ato uma ação que santifica a alma?**

Sim (\_\_\_) Não (\_\_\_)

Porque? \_\_\_\_\_

**Você acredita que essa ação pode contribuir para sua elevação enquanto ser humano?**

(\_\_\_) Sim (\_\_\_) Não

**Você considera a caminhada como uma alternativa de melhoria da sociedade?**

(\_\_\_) Sim (\_\_\_) Não

**Ações como essa podem contribuir para a melhoria da conduta de indivíduos?**

Sim  Não

**Atos sacrificiais contribuem de forma significativa para a análise da realidade?**

Sim  Não

**Por que?** \_\_\_\_\_



## PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** ASPECTOS (SEMI) FORMATIVOS DO ROMEIRO: linha tênue entre o capital e a fé.

**Pesquisador:** DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 67417617.0.0000.5083

**Instituição Proponente:** Universidade Federal de Goiás - UFG

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 2.077.752

#### Apresentação do Projeto:

O protocolo refere-se a uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFG, sob a orientação do Prof. Tadeu João Ribeiro Baptista.

#### Objetivo da Pesquisa:

**Objetivo Primário:**

O objetivo central do trabalho é analisar os processos (semi) formativos dos romeiros que realizam o ato sacrificial de caminhar aproximadamente dezoito quilômetros pela caminhada da fé, até a cidade de Trindade Goiás, durante a festa em louvor ao Divino Pai Eterno, santo padroeiro da cidade.

**Objetivos Secundários:**

- a) levantar concepções sobre corpo, que se aproximam da vertente religiosa, contemplando esse corpo inserido no contexto histórico atual, na perspectiva do modo de produção capitalista;
- b) refletir sobre o homem e as formas de manifestar a sua fé (crenças) na conjuntura social atual;
- c) Discutir os aspectos formativos-doutrinários do cristianismo relacionado ao sacrifício do corpo;
- d) Conhecer o ato sacrificial como algo inerente ao catolicismo, que é específico dessa corrente do catolicismo e as relações desse ato com a fé;
- e) refletir sobre os elementos que envolvem a (semi)formação do indivíduo submete o seu corpo, a grandes esforços físicos em nome da fé.

**Endereço:** Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
**Bairro:** Campus Samambala **CEP:** 74.001-970  
**UF:** GO **Município:** GOIANIA  
**Telefone:** (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpl.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.077.752

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Os riscos indicados pela proponente envolvem a possibilidade de constrangimento de cunho interpessoal, ligado a conflito durante a coleta dos dados obtidos devido à exposição de contradições inerentes à religião. No TCLE, ela fornece aos participantes as garantias necessárias para lidar com esses riscos.

Como benefícios, ela aponta que o estudo pode contribuir para compreender o papel da religião, do cristianismo e do sacrifício corporal para a manutenção do capital.

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A pesquisa será realizada por meio de observação na via do romeiro e por aplicação de um questionário semiestruturado aos participantes. Eles serão escolhidos pelo critério de serem maiores de dezoito anos e terem realizado (ou estarem realizando) a caminhada da fé até Trindade - GO. Será utilizado um questionário preenchido presencialmente ou pela internet (Google), aplicado de 15 de junho a 10 de julho, período em que ocorre a Festa do Divino Pai Eterno. Está prevista a participação de duzentas pessoas.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Foram apresentados os seguintes documentos:

- Folha de Rosto
- Projeto Detalhado
- Informações Básicas do Projeto
- Termo de compromisso da pesquisadora e de seu orientador
- Modelo de questionário
- TCLE

Os documentos estão de acordo com as exigências do CEP.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Tendo em vista a documentação apresentada pela pesquisadora, sou de parecer favorável à aprovação do protocolo.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
 Bairro: Campus Samambala CEP: 74.001-970  
 UF: GO Município: GOIANIA  
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.077.752

de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 468/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, prevista para dezembro de 2017.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_903515.pdf	24/04/2017 10:04:20		Aceito
Folha de Rosto	folhderost.pdf	24/04/2017 10:02:53	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito
Outros	QUESTIONARIODAIANA.pdf	22/04/2017 14:56:28	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito
Outros	AUTORIZACAODAIANA.pdf	22/04/2017 14:43:05	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMODECOMPROMISSODAIANA.pdf	22/04/2017 14:31:32	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEDAIANA.pdf	22/04/2017 14:29:50	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projetosub.pdf	22/04/2017 14:25:15	DAIANA RODRIGUES DE LIMA BRAGA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 23 de Maio de 2017

Assinado por:  
João Batista de Souza  
(Coordenador)

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
Bairro: Campus Samambala CEP: 74.001-970  
UF: GO Município: GOIANIA  
Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com