



## **A CIDADE DE JUAZEIRO DO NORTE-CE ENQUANTO ESPAÇO ESPACIALIZANTE DO CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO**

Paulo Wendell Alves de Oliveira

Professor Substituto do IF-Sertão de Pernambuco

E-mail: paulowendell@bol.com.br

### **RESUMO:**

O intuito do presente trabalho será debater os espaços espacializantes das práticas simbólicas religiosas do catolicismo popular sertanejo, na cidade de Juazeiro do Norte-CE, que expressam de forma singular as manifestações simbólicas religiosas do citado grupo. Para realizar tal discussão apresenta-se uma síntese da contextualização histórica de como se constituiu o grupo do catolicismo popular sertanejo, com base no processo de apropriação territorial do Brasil e as formas simbólicas culturais assumidas pelo grupo do catolicismo popular sertanejo para, posteriormente discorrer sobre as formas simbólicas de espacialização das práticas religiosas do catolicismo popular sertanejo em Juazeiro do Norte, tomando por análise duas localidades de expressivo valor para o grupo sendo estas, a Capela de N. S. do Perpetuo Socorro e o Casarão do Padre Cícero.

Palavras-chave: Catolicismo Popular Sertanejo; Sistema Simbólico; Juazeiro do Norte.

GT – “10”: “Práticas culturais na produção da cidade”

## 1 INTRODUÇÃO

Para falarmos do que vem a se constituir no que chamamos aqui de catolicismo popular sertanejo, torna-se necessário pensarmos tal questão a partir de uma perspectiva geohistórica do que hoje vem a ser o território brasileiro, remontando ao início da apropriação territorial através da lógica de conquista implementada pela política de colonização, ligada diretamente a uma perspectiva da economia-mundo, onde as grandes coroas europeias intentavam por alcançar novas rotas comerciais e explorar mercadorias de valor dentro do sistema mercantilista que se desenvolvia na época.

Nesse tocante o território que hoje compõe a Brasil foi explorado inicialmente pelos portugueses que legitimaram sua exploração através do direito de conquista originária, ou seja, através da aquisição originária reconhecida pela Igreja Católica Europeia que consideravam as novas terras como virgens, permitindo a Portugal implementar a empreitada da política de colonização (ABREU, 1997).

No sentido dessa política de trocas entre a Igreja Católica e a Coroa portuguesa, o que se efetuava de fato era o direito à exploração das terras “descobertas” por parte dos agentes colonizadores e a difusão da fé cristã católica em um novo território:

[...] Os reis de Portugal possuíam a convicção bastante clara de que cabia a eles a missão de evangelizar as novas terras descobertas. A representação religiosa e política se aglutinaram na conquista, posse e ocupação do território. Esse poder não emanava da qualidade do ser humano, sendo exercida por privilégio da escolha divina. (ROSENDAHL, 2012, p. 31).

Destarte, os signos e símbolos denunciam essa perspectiva existente no processo de apropriação territorial. Parker (1995) relata tal caráter simbólico existente na cruz que era cravada nos estandartes dos diferentes colonizadores que se lançavam a alto mar, denotando a concepção de que os reis tinham a função sagrada de expandir as crenças cristãs católicas no intuito de salvar as almas, também pautando a empreitada comercial de desenvolver a terra para as tratativas capitalistas, trazendo a “prosperidade”. Essa visão simbólica é predominantemente reproduzida pela história oficial, no entanto, mascara e legitima uma função perversa da apropriação colonial, exploração dos nativos

e destituição das suas terras, acompanhada de genocídios e etnocídios, de modo que a cruz se transfigura em espada (PARKER, 1995).

O primeiro encontro entre os agentes colonizadores e os nativos marcam o choque de dois mundos distintos: o da cultura europeia cristã com os sistemas religiosos do universo dos nativos, tidos como “pagãos”. Mais do que qualquer outro aspecto cultural, Parker (1995) defende que as diferenças cultural-religiosas que marcam esses dois universos distintos constituíram-se como um problema à alteridade cultural mútua. O choque de dois mundos se deve pelo fato dos universos simbólicos de cada grupo deixarem os sujeitos alheios às suas concepções culturais.

Nesse quadro de expansão mercantilista e apropriação de novos territórios, os portugueses se viam como o povo eleito por Deus, assim, deviam difundir os aspectos não só econômicos, principal empreitada na expansão do capitalismo mercantil, mas também a conversão ao cristianismo. Implantar o sistema religioso cristão, desse modo, não só se apresenta como um processo de conversão dos nativos à fé cristã, mas, sobretudo, enquadrá-los a um novo sistema cultural vinculado aos interesses da expansão capitalista mercantil.

Nesse contexto Igreja e Coroa atuaram fortemente como agentes colonizadores no processo da conquista do território. Todo sistema jurídico da época assentava-se diretamente a obrigações religiosas, logo a sociedade que se forja é diretamente vinculada ao catolicismo europeu. Esse discurso apresenta os não-crentes (pagãos) como inferiores e adversos a fé católica, logo deveriam ser confrontados e dominados. Neste processo de conquistas, os antigos deuses da fé “pagã” não desaparecem, mas são postos como ídolos ou portadores de magia. Assim se desenvolveu a apropriação do território Americano onde os agentes coloniais exerciam a conquista político-militar e espiritual, dessa forma, assinala Parker (1995, p. 21) que: “[...] O processo de conquista político-militar repercute de tal forma no campo religioso que é acompanhado de uma ‘conquista espiritual’, que, por sua vez, legítima, estimula e dá sentido à referida conquista profana”.

Com base no processo de apropriação e dominação territorial ocorrida em partes do território brasileiro, os nativos foram sendo os primeiros sujeitos convertidos no

território brasileiro. Não foi dado direito de escolha do sistema de crenças religiosa, mas a única fé válida era a católica europeia. Assim desenvolveu-se a conversão, negando o sistema de crenças religiosas dos nativos e lhes impondo uma nova visão sacral, a cristã. A catequização dos nativos foi sendo realizada por dois grupos com base na política de colonização do território. O primeiro grupo formado pelo colonizador, o católico guerreiro e o segundo grupo constituído por padres missionários de diferentes ordens religiosas católicas. Ambos partiram de métodos de cristianização diferentes, do ponto de como deveria ocorrer a conversão dos nativos: “Dado o sistema colonial vigente e o regime do patronato, não passaram de esforços desiguais e múltiplos de controle hegemônico do Estado colonizador, por um lado, e modelos de evangelização próprios de uma vontade missionária, por outro lado” (PARKER, 1995, p. 24).

Além das questões dos aldeamentos e catequização, os quais foram submetidos os nativos, para entendermos o processo de constituição de uma forma do catolicismo popular, devemos igualmente considerar os trágicos episódios que marcaram o processo colonial a partir da lógica de expansão do capitalismo mercantil, sendo eles a utilização do tráfico negreiro e do trabalho escravo na expansão da exploração econômica dos territórios coloniais.

Da mesma forma que ocorreu com os nativos, os negros que foram trazidos à colônia eram submetidos a um processo selvagem de cristianização na tentativa de destituí-los dos seus sistemas religiosos originais. Assim como os nativos, os negros também realizaram sua resistência não se submetendo passivamente à catequização. “Na base da estrutura social, entre indígenas e mestiços, entre os negros, mulatos e cafusos, gerou-se uma dinâmica de criatividade religiosa que, a partir do seu próprio universo lingüístico-simbólico, reinventam uma expressão religiosa para enfrentar sua nova situação” (PARKER, 1995, p. 26).

Cabe pontuar o desenvolvimento desigual que ocorreu na ocupação do território: enquanto o litoral desenvolvia uma economia política de exploração da monocultura açucareira, no interior do território, que se deu pela marcha de ocupação dos sertões, desenvolveu-se uma cultura de subsistência que dava suporte à produção do litoral. Esse

contexto econômico também marcou a forma diferenciada pela qual foi realizada a catequização nessas áreas longínquas do território.

Sob este contexto, para compreender a propagação da fé cristã no interior dos sertões, torna-se importante entender a evangelização do povo pelo povo mais do que a compreensão da evolução espacial dos bispados e da evolução das congregações. a compreensão do catolicismo popular que emerge no sertão deve ser estudada com base na cultura que foi sendo produzida neste espaço e não pela difusão oficial dos estabelecimentos religiosos. Sob essa ótica devemos compreender o catolicismo popular de sua originalidade que se deve à ressignificação dos símbolos, dos ritos, dos signos, das crenças, etc.

O messianismo que desenvolveu-se no Brasil, principalmente no sertão brasileiro, se deu a partir da resistência dos grupos sociais marginalizados, inseridos no contexto agrário e as concepções religiosas do catolicismo popular. Esses movimentos produziram espaços de resistência no contexto que se evidencia a partir das relações econômicas, distinção de classes e do processo de evolução econômica do território brasileiro. Suas crenças pautaram-se na ressignificação da narrativa religiosa do catolicismo europeu, reapropriando o discurso com base em suas condições de vida que permitiram passar a acreditar na vida de um messias que os conduziram a uma "terra sem males", essa concepção marca o grupo e ressurgiu sempre de forma cíclica.

Nesse tocante surgem vários movimentos de reafirmação do grupo social religioso que buscavam melhores condições de vida, principalmente quando sofriam com os grandes períodos de seca que ceifavam a vida de milhares de sertanejos. A ressignificação dado ao discurso religioso do catolicismo europeu fez emergir uma nova concepção simbólico de catolicismo, o catolicismo popular sertanejo.

O que buscamos desenvolver até aqui deu-se na elaboração de um quadro teórico-referencial para compreendermos a memória hierofânica do catolicismo popular sertanejo. Para chegarmos a essa concepção, tomamos por base as construções teóricas de Cassirer (2004), que nos aponta como princípio para a compreensão do fenômeno religioso, não o tomar pela sua materialidade em si ou simplesmente pela sua forma de espacialização, mas compreender a religião como uma forma de expressão simbólica de

um dado grupo religioso. A explicação do universo religioso não deve ter como ponto de partida as questões meramente de concepções da religião, ou seja, não como mera substância, mas deve-se entender sua *forma*, como se desenvolve no contexto cultural de determinado grupo, de modo que alcançaremos, com maior força, o objetivo de analisar os fenômenos da religião.

Foi com este intuito que construímos uma linha de raciocínio sobre a constituição de uma forma simbólica de catolicismo aqui por nós tratado como catolicismo popular sertanejo. Não desenvolvemos uma análise da substância religiosa que reveste o sistema de crenças do grupo, mas uma construção teórica baseada em diferentes autores que estudaram o catolicismo popular ressaltando a justaposição (alguns autores utilizam-se do termo sincretismo religioso para descrever tal contexto) de sistemas culturais que permeiam desde nativos, negros, portugueses e missionários inseridos num âmbito de desenvolvimento da economia-mundo no qual foram tratadas as diferentes perspectivas, consolidando-se em uma nova *forma simbólica*, o catolicismo popular sertanejo.

O catolicismo popular sertanejo encontra na localidade de Juazeiro do Norte uma base da materialização de seu sistema de crenças religioso, a partir da hierofania que ocorreu em 1889 que só produziu efeitos para a coletividade de crentes do catolicismo popular sertanejo porque era uma narrativa aceita por ela, os sistemas de linguagens que relatam os fatos extraordinários produzem sentido para o corpo coletivo do grupo religioso.

[...] O conhecimento humano é por sua própria natureza um conhecimento simbólico. É este traço que caracteriza tanto a sua força como as suas limitações. E, para o pensamento simbólico, é indispensável fazer uma distinção clara entre o real e o possível, entre as coisas reais e ideais. Um símbolo não tem existência real como parte do mundo físico; tem um “sentido”. (CASSIRER, 2012, p. 96-97).

Seu sistema simbólico, dada a forma que assumiu no processo de desenvolvimento pelo qual passou, tornou aquele fenômeno inteligível para uma coletividade que passou a aceitar a manifestação do sagrado que ocorreu na região. Se o grupo fosse outro, se tivesse sido consolidado o processo de romanização provavelmente não produziria o mesmo impacto, como o que foi visto e que ainda é vivido em Juazeiro do Norte pelo

grupo religioso do catolicismo popular sertanejo. Sem a compreensão da forma cultural do grupo, ficaríamos encerrados apenas na análise da substância do fenômeno, perdendo a sua dimensão funcional.

No entanto, pela concepção da forma existente no catolicismo popular sertanejo, nos é possível observar a espacialização de práticas culturais do mundo simbólico desse grupo a partir de suas crenças, signos e ritos que se manifestam no espaço sagrado de Juazeiro do Norte, tornando-se verdadeiros documentos de memória hierofânica do fenômeno religioso do catolicismo popular sertanejo.

Nessa perspectiva de uma análise fundamentada na geografia da religião, não nos limitamos a compreender as formas espaciais do fenômeno religioso, mas avançamos no sentido de entender as estruturas estruturantes do fenômeno religioso (GIL FILHO, 2007) ligado ao catolicismo popular sertanejo. As formas materiais, nessa concepção, nos têm valor de análise no sentido em que se apresentam como documentos para a compreensão não só do fenômeno religioso que se registra na hierópolis de Juazeiro do Norte, mas de uma chave de leitura do próprio universo simbólico do catolicismo popular sertanejo, com base em sua forma cultural, pelo sistema simbólico religioso o qual se reconhece o grupo.

Durkheim (2008), ao analisar as formas elementares de vida religiosa, acredita que não devemos procurar as explicações sobre os mitos no mundo físico, posto que não estão encerrados nesse universo. Devemos, no entanto, buscar suas explicações nas projeções que são realizadas a partir da vida social do grupo religioso. Esse aspecto é bastante presente na hierofania que ocorreu em Juazeiro do Norte. O que se fazia, por parte do grupo, ao aceitar aquele fenômeno como transcendental, de caráter divino, foi a possibilidade de uma nova vida, não somente espiritual, mas de superar as dificuldades impostas no universo social do período. A mesma linha de raciocínio pode ser desenvolvida em Canudos, Contestado, no Caldeirão do Beato José Lourenço, etc.

Sob esse aspecto da projeção da vida social, como forma para a compreensão do mito, acrescenta Cassirer (2012, pp. 135-136): “[...] O verdadeiro substrato do mito não é um substrato de pensamento, mas de sentimento [...]. Sua coerência, porém, depende muito mais de unidade de pensamento do que de regras lógicas”.

Pensando em uma memória hierofânica nessa lógica, como pontuamos no início do nosso trabalho, tal análise permite entender a forma do catolicismo popular sertanejo não só em sua manifestação espacial, mas desde a sua própria estrutura estruturante. A hierofania de Juazeiro do Norte, transfigurada no “milagre da hóstia”, nos aparece como um documento para ler a forma cultural do catolicismo popular sertanejo que produziu, em seu sistema simbólico, através da linguagem, a ligação de um evento messiânico. A crença na vinda de um Messias, de tempos em tempos, em um ritmo cíclico, está estruturada no imaginário simbólico dos crentes do catolicismo popular sertanejo e é isso que faz com que atestem para a veracidade do fenômeno, independentemente da posição assumida pela Igreja Católica. A força desse fenômeno pode ser vista nos tempos e espaços sagrados que marcam a hierópolis de Juazeiro do Norte.

Assim, temos na análise da memória hierofânica a materialidade espacial surgindo como um documento para compreender um sistema religioso, aqui tratado como catolicismo popular sertanejo, juntamente com outros documentos históricos que permeiam o fenômeno, trazidos em nosso estudo, comparando produções de diferentes autores que se debruçaram sobre o catolicismo popular, pautando como se estruturou desde a lógica colonial.

Em vista disso, desenvolvemos nosso interesse pela hierofania e pelo espaço sagrado existente em Juazeiro do Norte. O que buscamos analisar não é o fenômeno em si, nem a materialidade espacial sagrada existente na localidade – entendemos que já há valiosas contribuições nesse sentido; o que queremos é partir dessa materialidade para avançar na compreensão da forma simbólica religiosa do catolicismo popular sertanejo e sua forma de espacialização, assim, esses lugares sagrados que irradiam diversas práticas devocionais nos abrem um campo de entendimento da geografia da religião para a compreensão da forma simbólica religiosa do catolicismo popular sertanejo.

Vamos desenvolver essas perspectivas a partir de agora, analisando a materialidade espacial dos lugares sagrados e as práticas devocionais praticadas como formas narrativas, documentos que constituem não a memória hierofânica de Juazeiro do Norte, mas a memória hierofânica do catolicismo popular sertanejo espacializada em Juazeiro do Norte para além da análise histórica que apresentamos nos capítulos anteriores e,

somando-se a esta, a materialidade sagrada, constituindo parte da narrativa do universo simbólico do catolicismo popular sertanejo a partir das práticas que ali se espacializam, mas que não se encerram nesse lugar, sendo reproduzidas em outros espaços sagrados que sejam assumidos como valor transcendental para a coletividade do grupo religioso do catolicismo popular sertanejo.

## 2 A MEMÓRIA HIEROFÂNICA PARA ALÉM DOS ESPAÇOS CONSAGRADOS

Intentamos agora por desenvolver uma análise da espacialização do sagrado em Juazeiro do Norte. Como destacamos anteriormente, nossa percepção sobre a questão espacial do sagrado é vista como um documento que permite compreender o universo simbólico do catolicismo popular sertanejo. Não analisamos a espacialidade do fenômeno em si mesmo, mas o que se pretende é partir do espaço sagrado para a espacialização das práticas simbólicas, ritos, signos e crenças, que só ocorrem pela coerência narrativa que esta produz para uma coletividade, assim, é possível analisá-las para compreender a forma estruturante do catolicismo popular sertanejo tomando por base alguns lugares sagrados existentes na hierópolis de Juazeiro do Norte. Nesse princípio, lembramos os dizeres de Merleau-Ponty (2011, p. 328) sobre o espaço:

[...] O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o ambiente pelo qual a posição das coisas se torna possível. Quer dizer, em lugar de imaginá-lo como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter, que lhes seja comum, devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões.

Sobre este aspecto, Cassirer (2004; 2012), dialogando com as ideias expostas de Merleau-Ponty, observa que a compreensão espacial do sagrado não se dá pela análise do espaço como ambiente das coisas, mas do espaço enquanto fonte que pode revelar toda a força de um fenômeno para o coletivo de sujeitos. São os sujeitos que passam a suportar e a interiorizar pela narrativa na qual se reconhecem, dado o sistema cultural simbólico do qual participam, tornando o espaço inteligível e dando coerência ao fenômeno – isto é o que Merleau-Ponty (2011) traduz como a passagem do “Espaço espacializado para espaço espacializante”.

Para desenvolver nossa análise, selecionamos dois lugares sagrados em Juazeiro do Norte, partindo da materialização para buscar compreender a sua matriz relacional no grupo do catolicismo popular sertanejo. A escolha desses lugares não se deu por simples conveniência, mas a partir de observações de campo onde verificamos que, neles, expressam-se um maior número de manifestações dos sistemas de crenças, símbolos, signos e ritos do universo religioso do catolicismo popular sertanejo. A concepção de lugares sagrados é apresentada por Costa (2011, p. 32) da seguinte forma: “Através da sacralização e consagração, a religião cria a ideia de espaço sagrado. Templos, igrejas, cemitérios, montanhas, cidades-santuário são considerados lugares sagrados”. Dessa maneira, com base nos princípios citados, os lugares que selecionamos foram:

(i) A Igreja do Socorro. Esse lugar se irradia na localidade, pois é nele que está sepultado o Padre Cícero, tomado como líder carismático do movimento religioso do catolicismo popular sertanejo de Juazeiro do Norte. Novamente as práticas devocionais se expressam nesse lugar, apresentando-se como uma narrativa do catolicismo popular sertanejo reconhecido no interior do grupo religioso.

(ii) O antigo Casarão do Padre Cícero, que guarda suas relíquias e que se reveste de sacralidade na mentalidade do crente sertanejo do catolicismo popular sertanejo, com base na concepção do Messias que é assumida pelo Padre (Figura 1).

Figura 1 – Igreja do N. S. do Socorro e Antigo Casarão do Pe. Cícero



Fonte: Acervo do autor.

### 3 TÚMULO DO PADRE CÍCERO (IGREJA N. S. DO PERPÉTUO SOCORRO)

A capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro apresenta-se como um dos lugares mais visitados pelo romeiro durante os tempos sagrados existentes em Juazeiro do Norte. O principal período de visitação ao lugar sagrado ocorre na época da romaria de Finados (iniciando por volta do dia 29 de outubro e estendendo-se até o dia 02 de novembro, dia de finados).

A capela de N. S. P. Socorro se emana como transcendente para o romeiro pertencente ao catolicismo popular sertanejo, não por ser um templo sagrado ligado à Igreja Católica, assim como tantos outros existentes em Juazeiro do Norte. Essa igreja tem uma força transcendental ímpar para o romeiro, pois é neste local onde se encontra o túmulo do Padre Cícero (Figura 2).

Figura 2 – Túmulo do Padre Cícero (Capela de N. S. P. Socorro)



Fonte: Acervo do autor.

Como já fizemos questão de frisar anteriormente, a figura do Padre Cícero se desenvolveu enquanto um líder carismático e de um Messias para os sujeitos pertencentes ao universo cultural simbólico do catolicismo popular sertanejo. Essa transfiguração deve-se à estrutura e à forma pela qual o catolicismo popular sertanejo foi formado e passou a assumir.

A construção da narrativa que permitiu a transfiguração do Padre Cícero em Messias ou de “Santo dos Sertões” para o romeiro do catolicismo popular sertanejo deu-se pelo contexto colonial que foi explorado neste trabalho. Pontuamos também a questão da hierofania e sobre a sacralidade envolvendo o Padre e não a Beata. Enquanto o Padre tem seu túmulo visitado pelos fiéis romeiros do catolicismo popular sertanejo, a Beata foi desaparecendo da narrativa vinculada ao catolicismo popular sertanejo. O contexto machista, racista e de uma estrutura social predominantemente patriarcal fez com que o Padre Cícero tivesse os pré-requisitos para assumir a condição transcendental e a permanência desta nas narrativas da coletividade do catolicismo popular sertanejo, enquanto que a Beata Maria de Araújo, principalmente após sua morte, foi deixando de ter espaço na narrativa que a coletividade se reconhece. A Beata continua sendo massacrada pelo contexto social no qual não se tem a certeza de onde se encontra seus restos mortais e sequer é questionada tal problemática.

Quando defendemos, pautados em Cassirer (2004; 2012), a necessidade de compreender a forma simbólica do grupo religioso, compreendemos a trama cultural que o constitui e porque algumas narrativas são mantidas enquanto outras somem por não terem um reconhecimento para a coletividade.

O Padre Cícero, ao contrário, é reconhecido no contexto simbólico cultural religioso do grupo e permanece como líder carismático, “Santo dos Sertões” e o Messias dos sertanejos. A narrativa de muitos romeiros afirma que Padre Cícero não morreu, foi apenas visitar Nossa Senhora das Dores para interceder por seus romeiros e há de voltar para reunir o seu povo em Juazeiro do Norte pela Serra do Horto. A reapropriação do sistema simbólico do catolicismo romanizado novamente é tomada pelo grupo religioso do catolicismo popular sertanejo, defendendo sua “Terra Santa”. Muitos romeiros, inclusive, põem a figura do Padre Cícero na trindade Santa “Padre, Filho e Espírito

Santo”. A representação alcançada pelo Padre deu-se porque ele “[...] passou a representar um simbolismo de resistência na luta pela sobrevivência, em um cenário onde a própria vida dos crentes estava ameaçada” (TOLOVI; ESTRELA, 2015, p. 971). O tempo sagrado na localidade é, de certa forma, mantido pelas festas oficiais da Igreja, havendo três grandes romarias até Juazeiro do Norte, sendo elas: romaria de Nossa Senhora das Dores, de Nossa Senhora das Candeias e de Finados, esta última de maior importância para o universo simbólico religioso do catolicismo popular sertanejo. É o momento mais íntimo de visita do romeiro junto ao Padre Cícero, momento de renovação das esperanças. Pereira (2005, p. 37) atesta que “[...] a data da sua morte, 20 de julho [Padre Cícero], tornou-se motivo de peregrinação ao local. Todo dia 20 de cada mês, são feitas muitas homenagens, oferendas, orações e preces ao ‘santo’. Mas o dia de maior movimento é o dia de finados”.

À vista disso, as romarias, isto é, as peregrinações ao lugar sagrado, são o momento de renovação junto à divindade, uma forma de manter sempre vivo, do ponto de vista do simbólico e da narrativa, a relação entre o grupo religioso e a divindade. As peregrinações, assim:

[...] correspondem à necessidade que o fiel sente de fortalecer, a cada tempo, um vínculo com o lugar sagrado a que se dedica. O simbolismo espacial está representado pelo culto, o ato de migrar para o lugar sagrado, que culmina não apenas com isso, mas também com um conjunto de circunstâncias que compõem um sistema de ritos, festas e cerimônias que apresentam uma característica em comum: o retorno periódico. O lugar sagrado exerce uma força distinta que atrai o homem religioso. (COSTA, 2010, p. 42).

Como o Padre Cícero não é reconhecido como santo canonizado pela Igreja Católica Romana, os romeiros passaram a ressignificar esse período como o momento de reencontro com o lugar sagrado. Enquanto que nas outras romarias citadas o sistema de ritos, festas e cerimônias seguem uma outra concepção simbólica, no entanto, não impedindo o encontro do romeiro com o Padre Cícero, é no período da romaria de finados que, desde 1934, ano da morte do padre, os romeiros se dirigem à Juazeiro do Norte para visitar esse lugar sagrado e renovar suas promessas, junto àquele que

consideram santo sertanejo. Nesse sentido, concordamos com Durkheim (2008, pp. 447-448) ao citar que o rito serve para manter a vitalidade das crenças:

[...] para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para reverificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais. As gloriosas lembranças, revividas diante dos seus olhos e com as quais se sentem solidários, dão-lhe impressão de força e de confiança: fica-se mais seguro da própria fé quando se vê o longínquo passado a que ele remonta e as grandes coisas que inspirou.

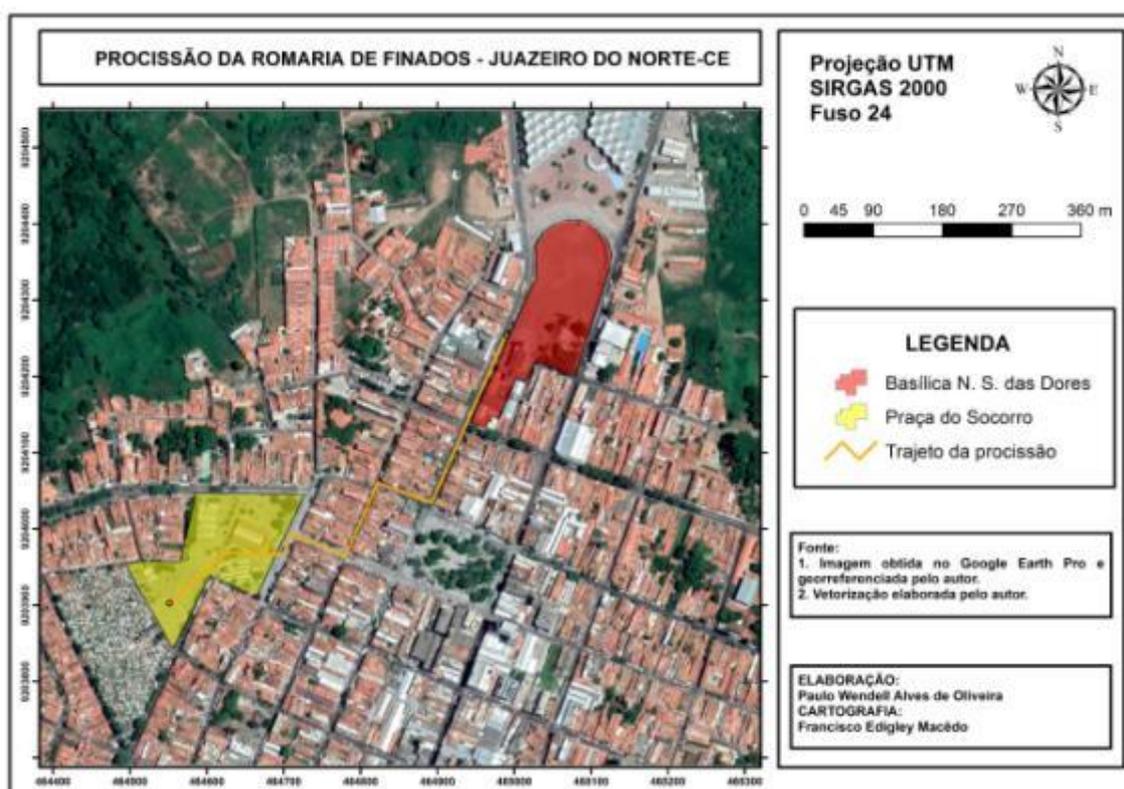
O ato de visitar o Padre Cícero (visita ao túmulo) se inscreve no sistema religioso do catolicismo popular sertanejo como uma forma de permanência e reavivamento do simbólico, da narrativa que é reconhecida pela coletividade. Assim, periodicamente reafirmam seus sistemas de crenças religiosas e dão significado à narrativa interiorizada no sistema cultural religioso do grupo. O ato espacializante do rito, da devoção, da festa no espaço sagrado em períodos cíclicos do tempo sagrado, reforçam a imagem que o grupo tem do sagrado e renovam seu sistema de crenças e suas narrativas. Diante disso, “[...] o tempo sagrado está ligado ao contexto das ações simbólicas articuladas às dimensões de iminência e transcendência. São também metáforas estruturadas que reúnem as pessoas nas práticas rituais religiosos” (GIL FILHO, 2008, p. 70).

O tempo sagrado e as práticas espacializantes são a própria reafirmação do grupo religioso. Os discursos que se apresentam na realidade cotidiana constroem as rupturas qualitativas nas quais discernimos o sagrado. Tal contexto é bem exemplificado nas práticas rituais e cerimônias prestadas ao Padre Cícero em Juazeiro do Norte.

Ademais, um momento marcante para o tempo sagrado que marca a hierópolis de Juazeiro do Norte deu-se pela reconciliação da Igreja Católica com o Padre Cícero quando ela tomou um novo posicionamento a respeito das ações realizadas pelo Padre, apagando qualquer tipo de oposição. Posto isso, o que marca para oromeiro é a entrada da imagem do Padre Cícero (um quadro retratando a fisionomia do padre) que foi realizada nos templos religiosos em Juazeiro do Norte. Ao final da romaria de Finados, que encerra na manhã do dia 02 de novembro (dia de finados), é realizado um pequeno

cortejo (Mapa 1) entre a basílica de N. S. das Dores e a capela de N. S. P. Socorro, onde o quadro com a imagem do Padre Cícero é levada à frente do cortejo e fica em destaque no altar.

Mapa 1 – Procissão da Romaria de Finados – Juazeiro do Norte-CE



Fonte: Elaborado pelo autor.

O fato da reconciliação do Padre Cícero não modifica em nada o sistema simbólico religioso do catolicismo popular sertanejo, sua forma de compreender e vivenciar o sagrado permanece a mesma. O que podemos atestar é para uma tentativa de reaproximação da Igreja Católica através do seu líder maior, o Papa (Papa Francisco), com as massas populares, principalmente na América Latina. É um novo contexto no qual a Igreja Católica se encontra, levando a novas práticas.

Pensando novamente sobre as práticas devocionais que se materializam na capela de N. S. P. Socorro, já citamos que, por ser um templo religioso, este se apresenta como um

espaço sagrado para o grupo do catolicismo popular sertanejo; contudo, o lugar sagrado central, o lugar de maior transcendência que conecta o sujeito em contato com o divino, é o túmulo do Padre Cícero. É para ele que o romeiro leva seus objetos a fim de santificá-los e conversar com o Padre, atingindo o lugar da transcendência. Mesmo estando em um templo religioso, a forma cultural simbólica do grupo a qual pertencem elege um lugar sagrado de maior valor transcendental, sobre esse aspecto simbólico espacial: “[...] o espaço sagrado, como espacialidade social do conhecimento, incorpora a idéia unificadora do pensamento religioso no conceito de **divindade**” (GIL FILHO, 2008, p. 74, grifos do autor). Assim é o contexto ao qual se apresenta a capela de N. S. P. Socorro, um espaço sagrado por ser um templo religioso do catolicismo, mas com um lugar de destaque dentro do próprio contexto sagrado que é o túmulo do Padre Cícero.

#### 4 CASARÃO DO PADRE CÍCERO

O outro espaço sagrado de análise para o nosso estudo o Casarão do Padre Cícero, entendendo-o como um documento em que se espacializam as crenças, os ritos e os signos, apresentando a força do catolicismo popular sertanejo. O casarão tem importância para o universo romeiro, pois foi lá que o Padre Cícero passou os últimos anos de sua vida. Também foi nesse local que recebia seus romeiros para abençoá-los. Quando já muito idoso, relata Queiroz (1976), o Padre aparecia duas vezes na janela do grande casarão para abençoar os romeiros que aguardavam do lado de fora da residência, formando uma multidão.

O Casarão fica situado à Rua São José, rua esta que possui vários ranchos e pousadas de romeiros, permitindo essa concepção de vivência próxima ao local de morada do “padim”. Estabelecendo-se no entorno, um vasto comércio de artigos religiosos e não-religiosos, mas que são bastante procurados por romeiros (panelas, utensílios domésticos em geral, tapetes, redes, etc.).

O Casarão foi transformado em um museu onde ficam expostas inúmeras relíquias ligadas ao Padre, desde livros, moedas e notas de diversos países que recebia como presentes de seus romeiros, utensílios domésticos, animais empalhados (que povoam o imaginário popular pela cultura sertaneja), além de existir nos fundos da residência um

enorme porão que teria sido usado na conhecida “Guerra de 1914” ou “Sedição de Juazeiro” para guardar mantimentos, armamentos e munição utilizados na “guerra santa”, defendendo o território sagrado da “Nova Jerusalém”.

No dia da morte do padre, em 20 de julho de 1934, o Casarão ficou envolto de milhares de fiéis que queriam se despedir do “padim” e prestar-lhes suas últimas homenagens. A cama onde veio a falecer ainda hoje se encontra exposta em seu quarto. Nas visitas realizadas pelos romeiros, a cama é um dos lugares de grande valor simbólico no rito realizado por eles. Muitos, ao adquirirem nas feiras e comércio ao redor do casarão objetos religiosos ou mesmos outros objetos não-religiosos, dirigem-se ao Casarão do Padre Cícero, vão até sua cama e passam os objetos na cama do “padim” com o propósito de benzê-lo (Figura 3).

Figura 3 – Romeiros em frente à cama do Padre Cícero



Fonte: Diário do Nordeste.

A crença da benção do objeto dá-se pelo reconhecimento no ritual que é realizado, há uma sacralização na cama do Padre. O poder espiritual do Padre permaneceu naquele

objeto, que passa a possuir um valor transcendental. Na perspectiva da compreensão do sistema simbólico religioso do catolicismo popular sertanejo, o que pode ser apresentado em relação a esse objeto que é transfigurado em lugar sagrado são os valores afetivos específicos atribuídos ao homem religioso. Dele, emana uma força mística, transcendental.

Os objetos levados para serem benzidos junto à cama do “padim”, através da passagem do objeto adquirido na cama, torna-o bento. Assim, alguns romeiros realizam a compra de uma panela e a passam na cama como forma de abençoar o alimento para que este nunca mais o falte; abençoar um tapete para ser colocado na entrada de casa visando afastar os maus espíritos, objetos religiosos para levarem consigo, terços e medalhas que se transfiguram em objetos sagrado de proteção.

O contexto que se observa nesse ritual realizado pelo romeiro que, ao comprar um objeto, seja religioso ou não, busca benzê-lo junto à cama do Padre como forma de levar consigo um pouco daquela força transcendental, mística. Podemos destacar também o contexto social, pois, novamente, o que se percebe é a cultura na qual se vivencia o catolicismo popular sertanejo e o seu sistema de crenças reforçados pela linguagem do grupo. Buscar essa força na “Terra Santa” livra-os dos males terrenos.

Ao analisar esses dois espaços sagrados na hierópolis de Juazeiro do Norte, é possível notar a espacialização das práticas rituais e devocionais do sistema de crença, a materialização dos símbolos e signos reforçando o sistema simbólico religioso ao qual pertencem os sujeitos do catolicismo popular sertanejo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto até aqui abordado pode-se afirmar uma identidade religiosa existente entre vários sujeitos que se reconhecem em uma narrativa comum, em uma coletividade, de maneira que podem ser condicionados a uma determinada temporalidade e espacialidade sagrada. A materialidade da religião e as representações espaciais realizadas pelos sujeitos nos permite apresentar a identidade do grupo religioso – neste caso, o catolicismo popular sertanejo.

À vista disso, o sistema religioso é permeado por uma linguagem que é transmitida pelo grupo no qual estrutura outro sistema simbólico – aqui temos a religião do catolicismo popular sertanejo. Ao tratar da identidade religiosa, Gil Filho (2008, p. 83) salienta que: “[...] ao destacarmos a identidade religiosa, também estamos diante de uma construção que remete à materialidade histórica, à memória coletiva, à espacialidade da própria revelação religiosa processada em determinada cultura”.

É nessa conjuntura que defende-se a concepção de memória hierofânica. Quando parte-se da compreensão que estrutura o grupo, a partir da sua forma simbólica inserida no contexto cultural ao qual foi constituída, este grupo produz uma coerência utilizando-se da forma simbólica da linguagem para construir seu sistema cultural no qual a religião expressa-se como uma forma simbólica de uma coletividade de sujeitos pertencentes a um mesmo grupo cultural. A narrativa que é produzida permite o reconhecimento do sagrado à coletividade, dado o sistema cultural comum do grupo.

Posto isso, as formas simbólicas religiosas, ao serem reconhecidas pela coletividade do grupo religioso, aqui entendidos a partir do catolicismo popular sertanejo, vão espacializar suas práticas religiosas, ritos, signos e crenças em determinados espaços e tempos sagrados, que são reconhecidos por essa coletividade: “[...] [O] espaço sagrado é produto da consciência religiosa concreta, e, nesse contexto, não é possível a separação entre a posição e o conteúdo, pois o último parte de uma consciência do vivido plenamente sensível” (GIL FILHO, 2008, p. 71, grifo nosso).

Uma coletividade, um grupo cultural, para resistir e sustentar seu sistema simbólico, precisa fazer com que seus sujeitos se reconheçam pertencentes a essa realidade cultural, assim é onde participa a memória, não entendida aqui apenas pela oralidade dos sujeitos que compõem o mesmo grupo – a linguagem também compõe o sistema simbólico, mas a espacialização das práticas culturais, no caso em tela a religião dá suporte à permanência e ao reconhecimento dos sujeitos àquele grupo religioso. Destarte, os espaços e lugares sagrados nos quais ocorrem as espacializações das práticas religiosas do grupo apresentam-se como documentos da narrativa que compõem a memória hierofânica a qual o grupo se reconhece. Este é o caso aqui estudado com base no catolicismo popular sertanejo.



## 6 REFERÊNCIAS

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In: CASTRO, Iná Elias de. *et. al.* (org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 197-245.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico**. II. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 432p.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2ª.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 391p.

COSTA, Otavio José Lemos. **Canidé e Quixadá: construção e representação de dois lugares sagrados no sertão do Ceará**. 2011. 216 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

\_\_\_\_\_. Hierópolis: o significado dos espaços sagrados no Sertão cearense. In: ROSENDAHL, Zeny (org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p. 35-60.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. 3ª.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 335p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, Salete. *et. al.* (org.). **Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista**. São Paulo: Terceira Imagem, 2007. p. 207-222.

\_\_\_\_\_. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: IBPEX, 2008. 163p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 4ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 662p.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1995. 349p.

PEREIRA, José Carlos. **Devoções marginais: interfaces do imaginário religioso**. Porto Alegre: Zouk, 2005. 127p.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª.ed. São Paulo: Alfa-Omêga, 1976.440p.

ROSENDAHL, Zeny. História, teoria e método em geografia da religião. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro, n. 31, p. 24-39, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura>>. Acesso em: 15 de abril de 2017.

TOLOVI, Carlos Alberto; ESTRELA, Eliane Nunes. Ela faz o milagre e ele foi santificado. Maria de Araújo: gênero e relação de poder no colonialismo religioso. In: Simpósio da Associação Brasileira de História da Religião. **ANAIS...** São Paulo, p. 954-972, 2015. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/22>>. Acesso em: 24 de abril de 2018.