

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Wagner Lima Amaral

A dinâmica do espaço devocional sertanejo
A devoção a Padre Cícero e sua contribuição na constituição da identidade do sertanejo

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Wagner Lima Amaral

A dinâmica do espaço devocional sertanejo
A devoção a Padre Cícero e sua contribuição na constituição da identidade do sertanejo

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO
2014

Banca Examinadora

Ao Sr. Marcelino e a Sra. Walma, pais queridos e referência de caráter.

Agradecimentos

Ao Soberano por sua graça.

A Yummy, a mais bela e inigualável esposa, por sua parceria.

Ao Walter, Weber e Ana, filhos amados, por sua graciosa compreensão.

Ao Seminário Batista do Cariri pela formação referencial.

A Igreja Batista Regular em Jardim Tremembé pelo apoio no início e durante a jornada.

A Igreja Batista da Cachoeirinha pelo apoio no fim da jornada.

Aos irmãos que investiram em minha formação.

Ao professor Ênio José da Costa Brito por sua orientação e gentileza no trato.

A Andréia Bisuli de Souza por sua eficiência e cortesia.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela formação.

A CAPES e a PUC pela bolsa.

Aos que investiram em mim, através de suas intercessões.

“Toda autoridade repousa sobre uma adesão. Uma questão de fé e que se fundamenta em uma crença. Somente um acordo espiritual confere legitimidade ao exercício de um poder: é uma convicção proporcionada a uma representação”.

Michel de Certeau

Resumo

AMARAL, Wagner Lima. *A dinâmica do espaço devocional sertanejo - A devoção a Padre Cícero e sua contribuição na constituição da identidade do sertanejo*. São Paulo: PUC, 2014. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião)

A dinâmica do espaço devocional sertanejo - A devoção a Padre Cícero e sua contribuição na constituição da identidade do sertanejo tem como objeto de estudo a devoção sertaneja a Padre Cícero, sendo realizada através de ampla análise bibliográfica por meio de trabalhos historiográficos, analíticos e poéticos. Parte da análise do lugar do sertanejo – o sertão, entendendo ser a difícil vivência em seu lugar a motivação para a invenção de um espaço particular, por meio de sua devoção, estabelecendo esperança de vida. Neste espaço cria uma dinâmica de transcendência x imanência em que ele transcende ao seu lugar, através de sua ligação com a referência de sua devoção – Padre Cícero, somando-se à sua ligação de convívio com seus iguais – os devotos romeiros; e, desta forma, percebe a imanência do divino em seu lugar pela prática de sua fé, através de suas dimensões: coletiva, pela oralidade; performática, pelas romarias; e literária, pelos cordéis. A preservação desse espaço por meio da devoção, não somente estabelece novas dinâmicas para o sofrido sertanejo como influencia determinantemente em sua própria identidade, acrescentando ou acentuando características como uma visão poética da realidade, uma apropriação dos símbolos, uma resistência à desesperança, uma compreensão mística da vida. Tais características influenciam na formação de sua identidade, tornando-o autor e ator de sua própria realidade, inventor de uma dinâmica bela e esperança para a vida; na qual ressignifica antigos conhecimentos, tornando-os aplicáveis em seu novo contexto, criando uma resistente esperança na qual toda a realidade é entendida, interpretada e vivida em forte tonalidade mística cristã, trazendo significado para esta vida e a por vir, numa perspectiva escatológica triunfal. Assim, é o devoto que determina a preservação da vida ao sertanejo por meio de seu espaço.

Palavras-chave: Religiosidade popular, Devoção sertaneja, Identidade, Padre Cícero, Romaria, Cordéis.

Abstract

Amaral, Wagner Lima. *The dynamics of backcountry devotional space - Devotion to Padre Cicero and his contribution to the establishment of the identity of the backcountry*. São Paulo: PUC, 2014. (Thesis of Doctor of Science of Religion)

The dynamics of backcountry devotional space - Devotion to Padre Cicero and his contribution to the establishment of the identity of the backwoods frontiersman has devotion to Padre Cicero, being held through extensive literature review by historiographical, analytical and poetic works as an object of study. Part of the analysis of the place of the backcountry - the hinterlands, and finds it difficult to experience instead the motivation for the invention of a particular space, through their devotion, establishing life expectancy. This space creates a dynamic of transcendence x immanence in he transcends his place through his connection with the reference to his devotion - Padre Cicero, adding to its binding interaction with their peers - the devout pilgrims; and thus realize the immanence of the divine in his place for the practice of their faith, by its dimensions: collective, by orality; performative, for pilgrimages; and literary, by twine. The preservation of this space through devotion, not only establishes new dynamics for the backcountry suffered as influences decisively on its own identity by adding or emphasizing features like a poetic vision of reality, an appropriation of symbols, a resistance to hopelessness, an understanding mystical life. These characteristics influence the formation of their identity, making the author and actor in your own reality, inventor of a beautiful dynamic and hope for life; in which reframes ancient knowledge, making them applicable in its new contexto, creating a resilient hope in which all reality is understood, interpreted and lived in a strong Christian mystical tone, bringing meaning to this life and to come, a triumphal eschatological perspective. So, is the devotee who determines the preservation of life through the backcountry of your space.

Keywords: Popular religiosity, Bluegrass Devotion, Identity, Padre Cicero, Pilgrimage, Twine.

Sumário

Introdução	11
Capítulo I – A construção do espaço na devoção sertaneja	20
1.1. Introdução	21
1.2. O sertanejo	23
1.2.1. O seu lugar de crise	24
1.2.2. O seu espaço de esperança	45
1.3. O devoto	50
1.3.1. Sua religiosidade popular	52
1.3.2. Sua identidade e expressão	60
1.3.3. Seu grito de esperança	71
1.4. Síntese	78
Capítulo II – A preservação do espaço na devoção sertaneja	81
2.1. Introdução	83
2.2. A dimensão coletiva da devoção – a transmissão oral	84
2.3. A dimensão performática da devoção – as romarias	96
2.4. A dimensão literária da devoção – a literatura de cordel	109
2.5. A resistência da devoção em época distinta a sua origem	121
2.5.1. A manutenção das razões originais	122
2.5.1.1. A transcendência	122
2.5.1.2. A identificação contextual	123
2.5.1.3. A identificação nas lutas	124
2.5.1.4. A identificação na esperança	126
2.5.1.5. A identificação na graça alcançada	128
2.5.2. A adaptação às tendências atuais	129
2.5.2.1. A transição da modernidade para a pós-modernidade	129
2.5.2.2. O estabelecimento da pós-modernidade	133
2.5.2.3. Características facilitadoras da pós-modernidade para a manutenção da devoção	140

2.6. Síntese	145
 Capítulo III – A contribuição da dinâmica do espaço na devoção sertaneja para a constituição da identidade do sertanejo	 148
 3.1. Introdução	 148
3.2. Uma veia poética	151
3.3. Uma apropriação dos símbolos	160
3.4. Uma resistência à desesperança	175
3.5. Uma compreensão mística da vida	184
3.6. Síntese	199
 Conclusão	 202
Bibliografia	208

Introdução

Estudava Teologia (bacharelado) em um seminário protestante conservador – Seminário Batista do Cariri (SBC) – em Juazeiro do Norte, no ano de 1993, quando me deparei com as romarias a Padre Cícero. Milhares de pessoas invadindo a pequena¹ cidade do interior do Ceará, possuindo um perfil semelhante com suas vestes, jeito de andar, falar e olhar, e com seus rostos marcados que revelam uma vida difícil, indicando escassez de água e de recursos e abundância de sol e de trabalho árduo.

O que faziam naquela cidade as mulheres de olhar profundo e com lenços na cabeça e os homens de passos lentos e com seus chapéus? Como vieram? Com que recursos? Onde se hospedariam? O que buscavam?

Ao invés de espantar um carioca, protestante, de formação batista conservadora que almejava formação para o ministério pastoral, aquilo me intrigou. No ano de 1996, no preparo de minha monografia final de curso em que tecia pesquisa e considerações acerca da veneração católica a *Nossa Senhora*, com o tema: *As Marias do Brasil, uma análise crítica acerca da mariologia em solo brasileiro*, preparei uma pesquisa para ser ministrada entre os romeiros de Padre Cícero. A pesquisa buscava entender sua visão e entendimento acerca de Maria, a mãe de Jesus. Movido pela curiosidade de anos anteriores, incluí algumas questões que tratavam diretamente acerca de Padre Cícero, direta ou indiretamente, como: “*Para você, quem é Padre Cícero? O que ele representa?*”; “*Quando está com necessidades, a quem você intercede por ajuda?*”; e “*Quem compõe a Santíssima Trindade?*”. Colegas seminaristas empenharam-se em ajudar-me com as pesquisas. E contamos com a simpatia e disposição dos

¹ “Pequena” em comparação com minha cidade de origem – Rio de Janeiro.

romeiros em nos atender, com raríssimas exceções. O resultado foi espantador! No que dizia respeito ao objeto de estudo de minha monografia, a inclusão de Maria na Santíssima Trindade impressionou. Assim, como a prioridade a Padre Cícero na consideração e na busca nas intercessões, a fim de resolver os problemas e amenizar o sofrimento. Havia uma clara distinção de catolicismos na cidade. Uma evidente devoção dinâmica acontecia em contraste com o catolicismo oficial observado na cidade no decorrer do ano. Aquele povo era diferente! Aparentemente ignorante quanto ao conteúdo bíblico e teológico, porém, admirável em sua devoção cercada pela simpatia e pela esperança. O que determinava essa diferença?

Pois bem, a pesquisa ministrada teve sua valia para a monografia na época e foi determinante para impulsionar-me ao desejo pela pesquisa dessa devoção; porém, não será usada nesta Tese devido ao distanciamento do período da pesquisa e da perda de boa parte da papelada.

Hoje, após alguns anos no ministério como pastor e professor consigo iniciar o desenvolvimento da pesquisa que almejava, entendendo que sua necessidade se baseia na busca pela compreensão da preservação e do crescimento deste movimento religioso que atravessa épocas distintas à sua origem no Nordeste brasileiro, partindo da perspectiva do devoto. Além de contribuir para a discussão do cotidiano do sertanejo e da formação de sua identidade, quando ligado à devoção. A abordagem não será delineada pela visão teológica, como pastor e professor da área, mas, sim, pela visão das ciências da religiosidade², como cientista que busca colher informações, entender as ações e razões, e classifica-las.

Assim, o objeto desta pesquisa será a devoção do sertanejo ao Padre Cícero. Analisando a realidade de sofrimento do sertanejo, nossa concentração se dará nos aspectos da devoção

² Ciências da religião.

deste ao seu *Padim*, buscando compreender a construção desta devoção, sua resistência através das gerações e sua contribuição na formação da identidade do devoto.

Partindo de nossa experiência em Juazeiro do Norte com o movimento de devoção, escolhemos fontes bibliográficas diversas que alargassem nosso entendimento da história e da reflexão já estabelecida acerca da devoção para, então, desenvolver nossa pesquisa, buscando confirmar as hipóteses levantadas.

Há inúmeras fontes historiográficas acerca de Padre Cícero, importantes para o conhecimento e o desenvolvimento de qualquer pesquisa sobre o assunto e que contribuíram para a nossa pesquisa. É o caso do livro de Ralph Della Cava – *Milagre em Joazeiro*, talvez a mais completa obra historiográfica sobre o movimento com sua abordagem política, social e econômica. E, outros, como o livro de Geraldo Meneses Barbosa: *A História do Pe. Cícero ao alcance de todos*. O livro de Antônio Mendes da Costa Braga: *Padre Cícero – sociologia de um padre, antropologia de um santo*. O livro de Daniel Walker Almeida Marques: *O pensamento vivo de padre Cícero*. E o livro: *O Padre Cícero por ele mesmo*, de Anne Dumoulin e Therezinha Stella Guimarães.

Outras fontes importantes para a nossa pesquisa retrataram a Padre Cícero, ou a cidade de Juazeiro do Norte, ou mesmo aos romeiros em uma perspectiva diferente, como o livro de Paulo de Tarso Gondim Machado: *O padre Cícero na literatura de cordel - fenomenologia da devoção ao padre Cícero*. O livro de Salomão de Barros Lima: *O romeiro do Padrinho Cícero – privatização e êxtase no catolicismo popular*. O livro de Maria do Carmo Pagan Forti: *Maria do Juazeiro, a beata do milagre*. E o livro de Francisco Salatiel de Alencar Barbosa: *O Joazeiro celeste – tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. Este último

merece destaque por sua abordagem antropológica, considerando a devoção e a própria pessoa de Padre Cícero a partir da perspectiva do romeiro. Sua leitura e desenvolvimento em muito se aproxima de nossa pesquisa por entender o romeiro como parte fundante da cidade e do movimento religioso. Distanciando-se de pressupostos historicistas assume uma perspectiva processual, dinâmica e histórica, deixando espaços em aberto para possíveis desvelamentos de um fluxo constante como em um enredo em desenvolvimento. Para Salatiel Barbosa, os romeiros estão envolvidos como atores, sujeitos e protagonistas, tendo sua identidade estabelecida no inter-relacionamento com a cidade de Juazeiro e seu Padrinho. Utilizamos, ainda, da literatura de cordel com inúmeros autores, fundamental para nos dar uma compreensão da devoção a Padre Cícero como extensão do pensamento popular.

Além dessas fontes, foi-nos de grande valia as pesquisas (dissertações e teses) voltadas para o contexto, lidando com dinâmicas diversas e buscando ênfases em áreas importantes para a contribuição de nosso foco, como a tese de Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho: *Madeira Matriz, cultura e memória*, pela PUC/SP. A dissertação de João Bosco Alves de Sousa: *Contando histórias – Fazendo história: experiência com os poetas cordelistas do Cariri*, PUC/SP. A tese de Francisco Régis Lopes Ramos: *O meio do mundo – territórios de sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*, PUC/SP.

Em meio a tantas fontes bibliográficas, a relevância de nossa pesquisa se baseia na possibilidade de avançar acerca da reflexão da devoção por parte dos devotos romeiros, aprofundando a discussão sobre a influência marcante desta na formação de sua identidade; considerando, inclusive, a dinâmica da devoção na construção de seu espaço, cuja vida se desenrola através de novo entendimento e prática.

Buscaremos responder a algumas questões que progressivamente distribuídas nos capítulos nos encaminharão para as hipóteses sugeridas: Primeiramente, quem é o sertanejo devoto? Como é o lugar em que vive? E como consegue viver em meio a uma realidade tão precária? Questões que serão levantadas e respondidas no primeiro capítulo deste trabalho. A partir das respostas sugeridas, buscaremos, no segundo capítulo, responder às seguintes questões: Como o espaço construído, dependente de sua devoção, persiste em época tão distinta a sua origem? Quais os elementos cooperadores para a resistência da devoção do sertanejo? Esses elementos acrescem algo à sua realidade devota? As respostas a estas perguntas nos impulsionarão para o terceiro capítulo com as últimas perguntas a serem respondidas: Na dinâmica da construção de seu espaço, lidando com seu lugar, quais características presentes em sua identidade (algumas) são resultantes de sua devoção? Como se dá o seu surgimento e fixação? Qual o valor para a dinâmica de sua vida? E como influenciam para a continuidade da própria devoção?

As hipóteses sugeridas retratam o sertanejo em seu sertão – lugar de escassez, de dificuldade, que para viver precisa transcender à sua realidade, criando seu próprio espaço, através de sua devoção, experimentando a dinâmica de sua transcendência com a imanência do divino, por meio de suas principais referências – Padre Cícero e Juazeiro do Norte, e de seus iguais, numa coletividade criativa – os devotos romeiros. Este espaço inventado pela devoção é preservado através de dimensões conservadoras em sua estrutura e conteúdo como a dimensão coletiva, através da oralidade, sendo fundamental para a conservação da tradição sem, contudo, estagnar-se. A dimensão performática, através das romarias, exercitando a memória coletiva, quando, através de sua ação ritual, o devoto confirma sua concepção da presença divina em seu espaço referencial – Juazeiro do Norte. E a dimensão literária, através dos cordéis, que ao expandir a devoção, embelezando-a por meio da poesia, acentua a identidade no leitor para

com uma devoção característica, onde se destaca as nuances da cultura, da terra, da língua, e do jeito de ser romeiro. Além da manutenção dessas dimensões a preservação do espaço tem-se dado pela continuidade das razões originais, como a necessidade de transcender ao seu lugar de sofrimento para criar um espaço de esperança, criando assim uma série de identificações – com seu *Padim* e com sua cidade – centro de seu mundo, e com seus semelhantes – devotos sertanejos, estabelecendo proximidade quanto às lutas enfrentadas, quanto à esperança nas bênçãos e quanto às graças alcançadas. E, finalmente, pela possível adaptação a algumas das tendências da época atual (pós-modernidade) que facilitam a aceitação e o desenvolvimento da devoção como a visão comunitária, que valoriza a relação, entendendo que a fé é altamente social. Como, também, a visão da fé, trazendo novo realce para o sobrenatural com aplicações em todas as dimensões da vida. Como, ainda, a visão totalizante do homem que não privilegia o conhecimento ou a razão, mas sim a satisfação de todas as áreas de sua realidade. A preservação desse espaço por meio da devoção não somente tem estabelecido novas dinâmicas para o sofrido sertanejo como parece influenciar determinantemente em sua própria identidade, incorporando-lhe certas características como uma veia poética, uma apropriação de símbolos, uma resistência à desesperança e uma compreensão mística da vida.

Assim, o objetivo desta pesquisa é o de apresentar uma contribuição geral no estudo da religiosidade popular brasileira a partir da experiência religiosa dos sujeitos religiosos, contribuindo para a discussão de determinadas áreas do fenômeno religioso como o intercâmbio entre diferentes credos e o apegar-se as práticas tradicionais. Além disso, almeja contribuir para uma análise específica acerca da religiosidade popular do sertanejo, considerando o porque de sua necessidade em seu contexto diário e, conseqüentemente, certas características de sua identidade como existentes e desenvolvidas a partir da realidade de sua

fé. E, ainda, espera contribuir com a pesquisa, análise e classificação das dimensões da devoção, fundamentais para sua conservação e desenvolvimento, como a oralidade, as romarias e a literatura de cordel de perfil religioso.

Para desenvolver a pesquisa utilizamo-nos dos conceitos de autores referenciais como Michel de Certeau com seu pressuposto de que é a relação social que determina o indivíduo e, por isso, só se pode apreendê-lo a partir de suas práticas sociais, quando se torna inventor de um espaço praticado que revela seu conceito do cotidiano como o conjunto de operações que melhor identifica um indivíduo assim como uma sociedade. É através desse conceito que trabalhamos a dinâmica do *lugar x espaço* na realidade do sertanejo devoto.

Usamos também Antonio Ciampa com seu conceito de que a identidade está em constante metamorfose, em movimento devido o indivíduo ser definido pelo que faz em relação a outros, destacando a relação, a coletividade. Este conceito será importante para o desenvolvimento da dimensão coletiva dos devotos, na reação e consequente construção de sua identidade, incluindo a pessoa de Padre Cícero. Lidando com a mesma dimensão, usamos, ainda, a referência de Maurice Halbwachs com o conceito de que a memória é o trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza os quadros sociais.

No desenvolvimento da dimensão literária usamos a referência de Paul Zumthor com seu conceito de *performance* que ocorre quando há comunicação simultânea entre o poeta e o ouvinte. Quando por meio dos instrumentos disponíveis – voz, gestos, pausas, expressões – o poeta transmite sua narrativa ao ouvinte. O que dá a literatura de cordel certa vantagem por se destacar como uma versão escrita da oralidade. Nessa dimensão usamos, ainda, a referência de Michel de Certeau para tratar acerca da progressão escriturística e de sua distinção da

oralidade, destacando seu aspecto estético pelo poder de dobrar o uso da língua comum num reemprego transformante.

Finalmente, usamos a referência de George Steiner para trabalhar o conceito de invenção por parte do poeta, do indivíduo que, usando da criação imediata, estende sua influência por meio de sua reação ao que dela percebe e experimenta, estabelecendo continuidade.

Para a composição da pesquisa adotamos uma estrutura narrativa para que a leitura flua, facilitando o desenvolvimento de sua construção lógica. Em vários momentos nos utilizaremos das citações de cordéis, nas quais optamos pela formatação na nota de rodapé a fim de, sempre que possível, identificar o título da obra, além de facilitar a indicação das estrofes, por serem, normalmente, extensos.

Organizamos a pesquisa em três capítulos. No primeiro - A construção do espaço na devoção sertaneja – apresentamos o sertanejo em seu lugar de crise – o sertão – e, após a constatação da necessidade, a construção de seu espaço de esperança por meio de sua devoção. O que prepara o caminho para a segunda parte quando destacamos o devoto por meio de sua religiosidade popular e de sua identificação e expressão com Padre Cícero e com os demais devotos, redundando em seu grito de esperança.

No segundo capítulo - A preservação do espaço na devoção sertaneja – tratamos, primeiramente, das dimensões da devoção, considerando a coletividade por meio da oralidade, a *performance* por meio das romarias e a literária por meio da literatura de cordel. Em um segundo momento, trabalhamos a resistência da devoção na época atual, entendendo,

primeiramente, que esta se dá pela manutenção das razões originais que levaram à construção do espaço, além da adaptação a algumas tendências pós-modernas.

No terceiro capítulo - A contribuição da dinâmica na devoção sertaneja para a constituição da identidade do sertanejo – buscamos responder às questões, evidenciando as hipóteses, destacando a assimilação no sertanejo devoto de uma veia poética, uma apropriação de símbolos, uma resistência à desesperança e uma compreensão mística da vida.

Boa parte das dificuldades na composição de nossa pesquisa se deu pelo limitado número de fontes bibliográficas que apresentem o devoto a partir de sua própria perspectiva. A maior parte das fontes preocupa-se com a historiografia de Padre Cícero ou da cidade de Juazeiro do Norte, retratando os devotos (romeiros) numa visão política, ou comercial, ou psicológica, ou social, desconsiderando os aspectos relevantes de sua religiosidade. Outra dificuldade se deu na escassez na abordagem de alguns personagens importantes como a beata Maria de Araújo. Outra dificuldade se deu no recolhimento de cordéis acerca do assunto. Isto por duas principais razões: A de estar espalhado no poder da população e a dificuldade de organização, incluindo sua administração, por parte de algum órgão, ou instituição, específico. Conteí com a cooperação da Academia Brasileira de Literatura de Cordel, porém, a própria, apesar da simpatia e prontidão no atendimento, carece de estrutura e definições importantes para a apropriação, informação, disponibilização, preservação e comercialização dos cordéis. Uma dificuldade para a academia que, no entanto, é natural para a literatura popular de cordéis, é o número elevado de cordéis sem informações básicas como data, localidade e autoria. Porém, nenhuma das dificuldades se mostrou fundamental para inviabilizar a pesquisa, permitindo assim a produção desta Tese.

Capítulo I – A construção do espaço na devoção sertaneja

Não se vê uma folha verde
em todo aquele sertão
não há um ente d'aqueles
que mostre satisfação

Leandro Gomes de Barros
(*A seca do Ceará – domínio público*)

Quem é o sertanejo devoto? Como é o lugar em que vive? E, como consegue viver em meio a uma realidade tão precária? Estas são as principais perguntas que nortearão o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos apresentem o retrato da realidade que é alvo de nossa pesquisa e nos encaminhe para as hipóteses a serem defendidas.

Primeiramente, apresentaremos *o sertanejo* em seu contexto sofrível – o sertão. Faremos um breve apanhado histórico, apresentando *o seu lugar de crise*, usando como principais referências Marco Antonio Villa em seu livro: *Vida e morte no sertão, história das secas do Nordeste nos séculos XIX e XX*, e Joaquim Alves em seu livro: *História das secas, séculos XVII a XIX*, fazendo, ainda, um apanhado diversificado de outros autores quanto à realidade escassa do sertanejo e a abordagem precária dos governantes em seu favor, cooperando não somente para solidificar o contexto de crise como para o estabelecimento de uma visão preconceituosa do mesmo.

Posteriormente, ainda na consideração direta ao sertanejo, o apresentaremos em *seu espaço de esperança*. Partindo das considerações de Michel de Certeau em seu livro: *A invenção do cotidiano*, consideraremos como o sertanejo, através de sua devoção, assume e estabelece em meio a *seu lugar de crise*, um *espaço de esperança*. Esta consideração servirá de transição, conduzindo-nos a próxima abordagem no capítulo.

Na segunda parte do capítulo, apresentaremos o *devoto sertanejo* em meio a sua religiosidade, dando continuidade à construção de *seu espaço* de esperança quanto à vida. Trabalharemos *sua religiosidade popular*, tendo como principais referências Carlos Rodrigues Brandão em seu livro: *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*, e Orlando Espín em seu livro: *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*, buscando compreender seu berço e seu contexto religioso, fundamental em sua cosmovisão construtiva.

Posteriormente, consideraremos *sua identificação e expressão*, momento em que iniciamos a amarração de sua ligação com Padre Cícero e com todos os que possuem associação com ele. Nessa fase nossa principal referência será Francisco Salatiel de Alencar Barbosa em seu livro: *O Joazeiro celeste: tempo e paisagem da devoção ao Padre Cícero*, com sua abordagem à devoção do romeiro que destaca a significativa identificação com seu *Padim*. Usaremos, ainda, como referência significativa as abordagens históricas de Ralph Della Cava em seu livro: *Milagre em Joazeiro*, e de Maria do Carmo Pagan Forti em seu livro: *Maria do Juazeiro: a beata do milagre*, além da introdução de alguns folhetos de cordéis.

E, concluiremos com *seu grito de esperança*. O *devoto sertanejo*, por meio de seu espaço construído, ressignifica sua realidade ao assumir particular perspectiva quanto ao sofrimento que o *seu lugar de crise* lhe estabelecera. Para isso, além da manutenção do uso dos cordéis como referência, usaremos, principalmente, Orlando Espín em seu livro: *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*.

1.1. Introdução

Considerar este contexto realça intrigantes relações como sofrimento e persistência, desespero e esperança. É comum a persistência ser moeda virtuosa em meio às tribulações, assim como

a esperança em situações em que os fatos titubeiam. Mas, é incomum constatar esta dinâmica em grande escala, como se pertencente a um mecanismo em que uma parece levar à outra, não por razões óbvias internas, mas por motivação externa; afinal, o sofrimento, em considerada quantidade, produz desespero e, por sua vez, o desespero produz desânimo e entrega.

Mas, surpreendentemente, quando consideramos o contexto da devoção³ sertaneja nos deparamos com uma dinâmica incomum e, por isso, intrigante na vida do indivíduo que persiste em habitar na terra seca, marcada pela dificuldade e pela dor. Mesmo cercado pela escassez da natureza e ignorado pelos governantes, persiste com os olhos além de sua realidade, movido por uma esperança que lhe faz vislumbrar o que está além e, ainda, a enxergar sua realidade com olhos diferentes, chegando a conclusões distintas das que contemplam, analisam e concluem sua realidade em terceira pessoa.

O sertanejo encontra na devoção religiosa uma extensão diferente de seu mundo que lhe concede possibilidades temporais diversificadas, porém, bem estabelecidas, alargando a sua realidade. Nesse mundo, numa perspectiva de futuro, o sofrimento perde seu lugar para a alegria da abundância de vida e o desespero não tem razão de existir. Nesse mundo, a partir desta perspectiva futurística, reinterpreta-se o presente, atribuindo razões diferenciadas para as dificuldades que motivam o sertanejo a aceita-las como necessárias e positivas à sua formação, considerando o que está por receber. Nesse mundo, o sertanejo encontra identificação com outros, alargando suas relações e recebendo voz. Assim, passa a ser considerado e percebe que sua realidade encontra eco em outros espaços, o que lhe faz desvalorizar a individualidade em prol da coletividade. Nesse mundo, o sertanejo transforma-

³ Falaremos de devoção considerando-a como parte do quadro da religiosidade popular. Utilizaremos seu conceito geral de ser um *“ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou divindade. Um sentimento religioso, o culto, prática religiosa, enfim, uma dedicação íntima, uma afeição, um afeto a um objeto de especial veneração”* (Dicionário Aurélio, verbete “devoção”).

se em outro; logo, sua luta passa a ser a de converter o seu mundo real ao mundo proposto pela extensão de sua devoção religiosa.

É essa intrigante relação que consideraremos nesse capítulo, primeiramente identificando o espaço do sertanejo – sua dimensão física, buscando compreender sua noção de e no espaço estabelecido. O que nos ajudará a identificar algumas das características comuns àqueles que vivem nesse espaço.

Em um segundo momento, consideraremos sua devoção, tentando descrever sua religiosidade como popular, buscando compreender sua realidade existencial – identificação e expressão, almejando assim entendê-la como um grito de esperança, servindo como a força motriz para sua resistência.

1.2. O sertanejo

De manhã, de manhazinha
o sol nasce no sertão.
Olho pra cima o céu limpo
olho pra baixo rachado o chão
e o sofrimento deste povo
dá uma dor no coração

*Fabio Vinicius dos Santos Freire
(Aspectos do sertão)*

Lamentável atraso cultural devido ao isolamento em massa das populações rurais, estagnando por séculos o sertão. Analfabetismo quase generalizado. Ignorância do mundo exterior, mesmo o exterior do sertão brasileiro. A única forma de consciência do mundo, da natureza, da sociedade, da vida que possuíam era oferecida pela religião ou por seitas nascidas nas próprias comunidades rurais, variantes do catolicismo (FACÓ, 1976, p. 9). E esta forma de

consciência encontrava terreno fértil pela exacerbação de sentimentos, provenientes da opressão descrita e da inclemente natureza com suas estiagens prolongadas, contra as quais não havia meios de combater. Uma constante luta desigual, um insistente estabelecimento de crise.

Esta visão e definição de Rui Facó acerca do mundo sertanejo brasileiro retrata um padrão para muitos estudiosos e críticos, preocupados em dar sua análise acerca da realidade observada, sem, contudo, atentar-se para a interpretação do próprio sertanejo. O interprete, na condição de terceira pessoa, analisando a partir de sua própria realidade, com a experiência de seu próprio espaço, incomoda-se com a insistência do sorriso ou da hospitalidade presente no sertanejo. Como? Por quê? Não encontra razão para essas ações e reações em meio a tanta dificuldade e escassez. O interprete incomoda-se com o que vê por analisar a partir de seu próprio espaço – cheio de facilidades e abastado. Logo, não entende o sertanejo por não viver, sentir e enxergar como ele.

Não se questiona aqui a contemplação dos fatos que revela a dificuldade do viver do sertanejo – escassez de água, de comida, de recursos materiais, de cuidados médicos; assim como abundância de calor, de terra seca, de doenças. O que se questiona é a interpretação de terceiros do porque da firmeza de sua esperança e da continuidade de sua simpatia, diante de tamanho desafio de viver em um lugar onde a vida parece ter passado ao largo.

1.2.1. O seu *lugar* de crise

O *lugar* do sertanejo tem sido fonte de relatos, histórias e dados alarmantes, servindo como modelo de vida difícil por sua escassez de recursos naturais, fundamentais ao surgimento e à

manutenção da vida. Este lugar é retratado em uma faixa geográfica em nosso país que cruza o Nordeste e que tem sido alvo de identificação e relatos desde os primórdios de nossa história. O Sertão (2) fica entre o Meio-Norte (1) e o Agreste (3), ficando ainda mais distante da Zona da mata (4) que circunda a costa brasileira:

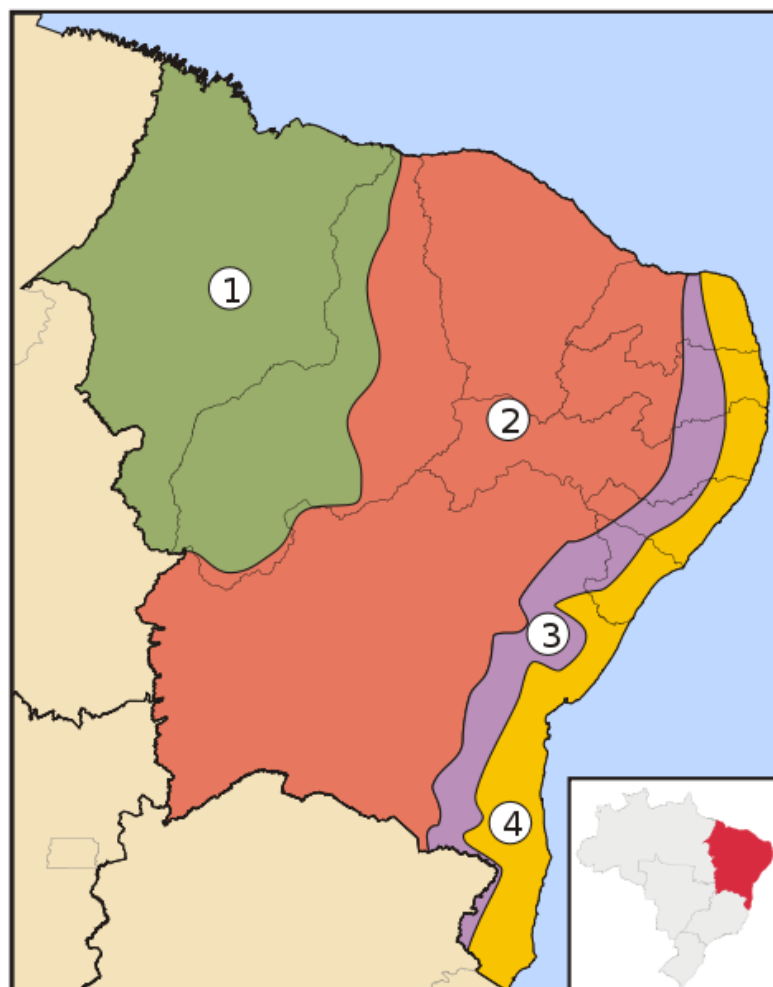


Figura 1 – As sub-regiões do Nordeste
Fonte: www.brasile scola.com

Marco Antonio Villa relata em seu livro o desenvolvimento dessa história de sofrimento que perpassa épocas, tipos de governos e diversas formas de encara-las. Desde o século XVI com o domínio português interessando-se pela estreita faixa litorânea, o seco sertão é ignorado por suas condições precárias (2000, p. 18). E quando sua ocupação foi iniciada no século seguinte, movida pela força holandesa constataram-se as dificuldades.

Os primeiros ocupadores do sertão passaram a vida bem apertada; não eram donos das sesmarias, mas escravos ou prepostos. Carne e leite havia em abundância, mas isto apenas. A farinha, único alimento em que o povo tem confiança, faltou-lhes a princípio por julgarem imprópria a terra à plantação da mandioca, não por defeito do solo, mas pela falta de chuva durante a maior parte do ano. O milho, a não ser verde, afugentava pelo penoso do preparo naqueles distritos estranhos ao uso do monjolo. As frutas mais silvestres, as qualidades de mel menos saborosas eram devoradas com avidez (ABREU, 1975, pp. 126-127).

Capistrano de Abreu descreve as dificuldades de sobrevivência na região já no século XVII, o que se perpetuou na história do Brasil devido à escassez de chuva, diminuindo a riqueza natural e dando a terra marcas semelhantes à pele dos homens que lá insistiam em viver.

Essa realidade não interessava ao Brasil-Colônia que se incorporou ao mercado europeu em um momento em que o capitalismo mercantilista⁴ buscava novas áreas de expansão. A busca e posse de grande quantidade de metais preciosos caracterizava a ideia de poder mercantilista. Mas, diferentemente das colônias espanholas, esta busca não obteve sucesso imediato no litoral brasileiro, o que foi determinante para a criação de uma vasta empresa agrícola para abastecer o mercado europeu, buscando ainda assegurar a posse efetiva das terras descobertas.

Assim, a implantação da cultura canavieira foi o ponto fundamental deste empreendimento agrícola. Para sua realização fora utilizado o capital holandês e, de início, a mão-de-obra indígena, e, posteriormente, a africana, pois uma vez constatado que o indígena brasileiro não se adaptava ao cultivo da cana e à indústria do açúcar em virtude do seu espírito nômade, fora utilizada a mobilização compulsória de mão-de-obra africana para o Brasil. Para tornar a

⁴ Os mercantilistas consideravam o ouro e a prata como a forma mais desejável de riqueza. Alguns chegavam a acreditar que os metais preciosos eram o único tipo de riqueza digno. Para acumular esse metal, propunham a obtenção de excedentes de exportações, necessárias para um país que deseja receber pagamentos em moeda. Mesmo que um país estivesse em guerra, os bens seriam exportados ao inimigo caso fossem pagos em ouro. Os capitalistas mercantes acreditavam na dominação e exploração de colônias e monopólio do comércio colonial em seu próprio benefício. Desejavam manter as colônias dependentes e subservientes à sua pátria-mãe. Se quaisquer benefícios do crescimento econômico interno e da força militar se estendiam às colônias, isto era um subproduto accidental da política de exploração.

empresa colonial mais rentável recorreu-se à escravização do negro africano⁵ (COSTA, 1971, pp. 43-44).

Assim, o retardo na ocupação das terras do interior brasileiro, incluindo o sertão, deu-se devido ao desinteresse dos portugueses em ocupar regiões com dificuldades de produção. Na ocupação do litoral nordestino, em especial do Ceará e do Rio Grande do Norte, destacou-se o abandono da terra, a falta de instalação definitiva, a aspereza do clima, a resistência do indígena e a esterilidade do solo que só produzia sal e âmbar, que dava nas praias lançado pelo mar, como agentes que retardaram a ocupação das terras interiores, pois tinham como referência climática o litoral ocupado. A ocupação do interior nordestino, como o cearense, deu-se, definitivamente, somente durante a ocupação holandesa com movimentos de penetração pelas ribeiras do Jaguaribe e do Acaraú (ALVES, 1982, pp. 15-17).

⁵ Para os escritores que trataram sobre a colônia a escravidão africana era imprescindível para a manutenção e desenvolvimento da terra. Ter escravos era um dos requisitos básicos para quem quisesse tentar a sorte e tornar-se senhor de engenho e de homens. Estes escritores eram, em sua maioria, jesuítas que vieram para a colônia catequizar os indígenas. Consequentemente, a sua liberdade era básica para que seu projeto de ampliação de conversões ao cristianismo fosse levado a efeito. Para eles, somente a escravidão africana seria aceitável e até louvável, já que retiraria os africanos de seu estado bárbaro e lhes ensinaria a verdadeira religião. Assim, percebe-se que para esses autores haveria duas propostas: aos índios, a catequese, aos negros, o cativoiro. Dessa forma, o tráfico negreiro era visto pelos jesuítas como imprescindível a economia tanto da África como do Brasil. A carta que o Padre Luís Brandão, reitor do Colégio de Luanda, enviou a Alonso de Sandoval, de Cartagena de las Índias em agosto de 1611 é significativa ao demonstrar claramente as concepções acerca do tráfico, da escravidão e do que seria legítimo em termos de cativoiro: *“Nós mesmos que vivemos aqui já há quarenta anos e temos entre nós padres muito doutos, nunca consideramos este tráfico como ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província, padres eminentes pelo seu saber. Assim tanto nós como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos [...]. Na América, todo escrúpulo é fora de propósito [...]. É verdade que quando um negro é interrogado, ele sempre pretende que foi capturado por meios ilegítimos. Mas por esta resposta ele quer obter sua liberdade: por isso nunca se deve fazer este tipo de pergunta aos negros.”* O padre até acreditava existir alguns casos de cativoiros injustos, mas, *“estes não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que partem a cada ano do porto de Luanda. Assim, não parece um serviço a Deus perder tantas almas por causa de alguns casos de escravos ilegítimos que não podem ser identificados”* (HOORNAERT, 1992, p. 273).

Percebe-se que nas primeiras obras sobre a colônia as colocações acerca do cativoiro negro fazem parte de uns poucos comentários dispersos e em obras que não objetivavam discutir esta questão. Este tópico surge como um comentário sem qualquer crítica ou análise, apenas constata um fato aceito e necessário. A preocupação é mostrar a Coroa as riquezas e as maravilhas da terra, incentivando assim a vinda de novos colonos (VAINFAS, 1986, p. 66). E, para isso revela-se a concordância que a escravidão africana era legítima e caberia a eles, homens cultos e formados na religião cristã, mostrar o caminho para ordenar da melhor forma esta sociedade. Com este objetivo em mente cada um procurou ensinar os melhores métodos para se atingir este fim.

Essa luta contra as secas é constatada na história brasileira, primariamente, como um dos traços marcantes da vida indígena. Os primeiros colonizadores portugueses testemunharam a luta dos Cariris, indígenas sertanejos, acossados pelos efeitos das secas, famintos, errantes, em contínuos entrechoques de raças do Jaguaribe, do Apodí e do Açú ao norte, às ribeiras do São Francisco ao sul e leste, passando pelo Arco Verde, a metade, portanto, da área assolada pelas secas. As tribos indígenas lutavam pela preferência às terras marginais do oceano e bacias mais importantes do território. Segundo Joaquim Alves, os portugueses do primeiro século registraram as guerras entre as tribos e o nomadismo motivado pela manifestação das secas (1982, p. 20).

O domínio das áreas secas do interior do Nordeste, de Pernambuco ao Ceará, pelos índios se deu até metade do século XVII. A ocupação dos portugueses foi lenta, implantando o desenvolvimento da pecuária, única atividade possível de se instalar na região das caatingas. Conforme Alves, a ocupação portuguesa estabeleceu comunicação com as capitanias por três caminhos. O primeiro, partindo de Olinda à vila de Igarassú, depois de Goiana, penetrando na Paraíba, chegava à capital. O segundo caminho, usado depois de 1650, partindo de Pernambuco à região dos cariris aldeados, já a 40 léguas para o interior. O terceiro caminho foi o do gado, vindo do sertão do São Francisco, com os paulistas. Seguiam as águas do Pajeú até as nascentes e, então, descia pelo curso do Piancó. Este caminho foi o que deu acesso às terras do Ceará através do vale do Cariri. As secas foram incluídas no relato histórico dos portugueses após a efetivação dos colonos. Daí a escassez de documentação sobre as crises climáticas do século XVII, apesar de se reconhecer a ocorrência de quatro secas durante o século – 1603, 1614, 1645 e 1692 (1982, pp. 23-24).

Na transição entre os séculos XVII e XVIII o nordeste seco era habitado pelo mestiço do índio e do branco e o índio aldeado, tendo ainda pequena percentagem de negro. O mestiço se encarregava dos currais e o índio se dedicava à sua pequena lavoura, à caça e à pesca, tendo os rebanhos como o único fator econômico, exigindo um constante cuidado das áreas de criar; o que levou a população mestiça a crescer em torno das fazendas, de onde nasceram os povoados que serviam de pouso aos viajantes e, mais tarde, se transformaram em vilas e cidades (ALVES, 1982, pp. 28, 33-34).

Durante a segunda metade do século XVII e o século XVIII ocorreu um movimento constante de luta pela sobrevivência e pelos direitos entre os índios e os colonizadores. Os colonizadores, juntamente com os mestiços, ocuparam com seus rebanhos as terras frescas e de criar, localizadas sempre ao redor dos rios. Em épocas de seca os índios habituados à caça e a pesca recorriam ao gado solto nos campos, entendendo que era propriedade comum a todos que o apanhasse, devido à compreensão da extensão de sua propriedade territorial. Os índios abatiam o gado como caça, apesar do ensinamento em contrário dos religiosos e da perseguição dos proprietários (ALVES, 1982, pp. 35-36). Assim, a luta pela subsistência se estendeu entre os índios e os colonizadores.

Da preferência dos colonizadores pelas serras resultou no Nordeste seco, e especialmente no Ceará, uma luta permanente, até a extinção do indígena, pela posse das serras depositárias de caça, frutos e água. Os Cariris, em seu vale fértil, formado pela serra do Araripe; os Tarairius, na serra de Baturité; e os Tabajaras, na Ibiapaba; fizeram a resistência, em que o arco e a flecha foram as únicas armas de que dispunham. Recuaram ante as armas superiores do branco aliado aos indígenas inimigos (ALVES, 1982, p. 41).

Alves revela que o crescimento demográfico das áreas agrícolas e de criar determinou a expulsão do indígena, mas não impediu o costume do assalto ao gado solto no campo. Esta prática fora assumida, também, pelo mestiço, sem condições de se manter, devido ao estado

precário criado pelas secas, o que originou um movimento crescente de emigração, levando à formação de bandos dispersos pelos sertões à procura de alimento.

As populações interiores, isoladas nas fazendas, nos povoados, nas vilas e pequenas cidades, sofreram desgaste em grandes proporções. A distância impedia a vinda de socorros e destruía os que permaneciam, esperando a situação melhorar. Daí a narrativa de horror:

Nas três capitanias da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, a seca destruiu a riqueza particular. Desapareceram os rebanhos. A indústria das carnes deixou de existir, os campos ficaram desertos. O homem nunca mais conseguiu reconstruir a riqueza nos sertões, porque outras secas vieram, quando, refeitas as energias, o homem procurava novamente se firmar. A criação, única fonte de riqueza nos sertões, reconstituiu-se rapidamente, mas as populações, tendo sempre ante os olhos o quadro das secas, fugiam para as serras ou brejos, onde a umidade garantia uma produção agrícola mais estável. Progrediram rapidamente assim o Vale do Cariri e as serras da Ibiapaba e de Baturité, no Ceará, ocorrendo o mesmo nos Estados vizinhos, onde as serras frescas e os vales foram ocupados, contando, em consequência do êxodo nas grandes secas, com uma população mais densa (ALVES, 1982, pp. 64-65).

Assim, isolado no sertão, o fazendeiro e o vaqueiro conservaram as mesmas práticas da cultura portuguesa aliada à indígena e à africana, através da mestiçagem que se processou, criando uma energia específica de resistência, devotada a terra e indiferente ao que se passa além de suas terras.

Alves revela que a partir do século XIX estudiosos percorreram o sertão brasileiro em busca de possíveis soluções para as consequências que o problema climático produzia. “*Os estudos escritos entre 1850 e 1900 atestam o interesse pelos problemas regionais, o que permitiu a criação de uma mentalidade favorável à execução de obras que pudessem solucionar o problema das secas*” (1982, p. 70).

No entanto, um dos fatores cooperadores para a contínua dificuldade em ocupar e viver no sertão fora a inabilidade dos governantes em lidar com o problema, somada a considerada indiferença política, consolidando o despreparo da região para lidar com os efeitos das secas, fazendo a história repetir-se, aumentando somente as proporções das tragédias devido ao crescimento populacional (VILLA, 2000, p. 21).

Fracassos ininterruptos de experiências posteriores para solucionar o problema das secas tanto desafiaram os governantes como promoveu o estigma de terra difícil para ser vivida e tratada, motivando, inclusive, os governantes a certa indiferença para com a região e seus habitantes. Projetos como exportação de dromedários para fins de transporte, assim como construção de açudes, poços, ou até mesmo o desejo de irrigar o sertão através do Rio São Francisco – projeto defendido primeiramente por José Raimundo de Passos Barbosa em 1818, quando ouvidor do Crato, e posteriormente por Marcos Antônio de Macedo, por meio do levantamento realizado pelo engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfed (VILLA, 2000, pp. 36-37) – são exemplos da diversidade na tentativa de lidar com as secas do sertão, sem, contudo, a concretização em formato suficiente para trazer esperança para a região. Alves atesta essa realidade, afirmando:

Os trabalhos escritos, publicados ou não, constituem material bibliográfico interessante pelas informações que contém, mas na verdade não contribuíram para a realização de um plano eficiente de combate às secas, porque a vaidade dos estadistas e políticos do Império era maior do que o desejo de realizar alguma coisa em benefício das populações flageladas (1982, p. 71).

Toda a produção da época transformou-se apenas em material histórico para considerar o significado das secas do Nordeste e conhecer a razão porque os políticos da época não produziram algo significativo para o benefício do povo.

Consequentemente, o movimento de migração, existente nas épocas anteriores através dos índios e dos colonos, em menor proporção, foi expandido, fazendo surgir a realidade dos retirantes – migração das populações rurais para as cidades maiores do sertão, como última tentativa de fugir dos efeitos devastadores da seca⁶. Este movimento acontecera tanto pela iniciativa do sertanejo como pela disposição dos governos em se livrar do problema ou mesmo por entender que esta seria a única ajuda imediata a ser dada. Em uma carta de Padre Cícero para Dom Joaquim, percebemos seu desespero com a situação, colocando como opção para o sertanejo o ficar e morrer ou o ser retirante:

O tremendo flagelo de fome apresenta-se diante de meus olhos com todos os seus horrores, só um milagre nos poderá salvar [...]. Quem está sem esperança é o pobre distrito de Juazeiro, tão populoso e tão pobre, é o Jó do Cariri [...]. O que é certo é que se perdeu tudo e não vejo recurso de salvação, ou morrer ou ser retirante (DUMOULIN; GUIMARÃES, 1983, p. 93).

Em suas cartas, comentando sobre a seca, Padre Cícero atribui um viés religioso à mesma, entendendo as secas como um flagelo divino. Apesar de considerar outros aspectos como o econômico e político, entendia que Deus castigava o pecado através da estiagem (BRAGA, 2008, pp. 149-152).

A primeira migração em larga escala aconteceu com a grande seca de 1877 a 1879. Três anos sem chuva, sem sementeira, sem colheitas; os rebanhos morrendo e os homens fugindo para evitar a morte. Porém, proporcionalmente ao aumento do problema fora a progressão da migração quanto aos locais que recebiam os retirantes. Primeiramente, as cidades mais próximas eram o alvo, como Icó, Quixadá e Quixeramobim, no interior do Ceará; em seguida,

⁶ Para aprofundar a problemática das secas e das migrações ver a Tese de Edson Holanda Lima Barboza: *A hidra cearense: rotas de retirantes e escravizados entre o Ceará e as fronteiras do Norte (1877-1884)* do Programa de Pós-graduação de História Social da PUC/SP. O autor analisa as interferências exercidas por retirantes cearenses na composição de rotas migratória em direção às províncias do extremo Norte Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas. E interpreta repercussões das Diásporas da população cearense, entre os anos de 1877 e 1880, em decorrência da seca.

o alvo passara para as cidades maiores, as capitais, como Fortaleza. As cidades acolhedoras sofriam com as consequências tanto da seca como do crescimento com o acréscimo de pessoas, sendo obrigadas a construções emergenciais como cadeias e asilos para mendigos (VILLA, 2000, pp. 45-55). Estas cidades enfrentaram o ônus de um crescimento populacional marginalizado e sofredor. A carência de infraestrutura facilitou, por exemplo, o surgimento e a propagação de doenças, assim também como o aumento da prostituição, inclusive de menores impúberes. E a indisposição dos poderes – governo, igreja, os grandes proprietários e comerciantes – de compartilharem seus recursos para socorrer os milhares de retirantes contribuiu para o surgimento de propostas defendendo a emigração para outras províncias, especialmente o Amazonas e o Pará.

A chegada dos retirantes nas capitais, como na capital cearense, afetou e alterou o cotidiano dos habitantes locais. Os espaços urbanos como ruas e praças tornaram-se moradias para os desabrigados e o desejo de uma cidade civilizada estava em risco com sua presença. Os momentos considerados de caos e desordem resultaram em cobranças por uma solução vinda do governo, principalmente pelos jornais que esperavam uma rápida atitude para a manutenção da ordem e afastamento dos retirantes das principais áreas de contato com a população da cidade.

Por sua vez, o governo fora surpreendido, pois não esperava que as ruas e praças fossem habitadas pelos migrantes. Assim, em busca de solução, a ação imediata foi a construção de alojamentos – abarracamentos. Desses, alguns foram desativados após seu uso, outros possibilitaram o desenvolvimento de alguns bairros da cidade, como Aldeota, Parangaba e Mucuripe. A partir de então, percebe-se que o poder público começou a considerar a realidade dos retirantes em seus estudos para a organização da cidade. Consideração reforçada pela

insatisfação dos influentes, pois a presença dos retirantes, como indesejáveis, contrastava facilmente com os anseios das elites locais de reformar e melhorar as áreas do centro, uma vez que ali foi o espaço de uma sociedade que detinha o poder político, econômico e social, e que vislumbrava a concretização dos ideais de modernização urbana.

As regiões receptoras dos retirantes, por não possuírem infraestrutura para lidar com o aumento de pessoas, viram-se em meio ao aumento das doenças, das mortes, da mendicância, e em meio à diminuição da qualidade de vida para seus habitantes (VILLA, 2000, pp. 56-86). Em seu romance: *Os retirantes*, José do Patrocínio narra a procura por sobrevivência das crianças que vagavam em Fortaleza:

Nuas ou seminuas, com os rostos escaveirados, cabelos emaranhados sob crânios enegrecidos pelo pó das longas jornadas, com as omoplatas e vértebras cobertas apenas por pele ressequida, ventres desmensurados, pés inchados, cujos dedos e calcanhares foram disformados por parasitas animais, vagam sozinhas ou em grupos, tossindo a sua anemia e invocando, com voz fraquíssima, o nome de Deus em socorro da orfandade (PATROCÍNIO, 1973, p. 201).

O texto narrativo da miséria retrata a crueldade imposta como resultado da emigração que levou pessoas a atos inimagináveis, como os diversos casos de antropofagia, como o de uma mulher presa após ter matado e comido o seu filho de quatro anos de idade, um dia após a morte de sua mãe e de dois filhos por não terem o que comer (VILLA, 2000, p. 69).

Após venderem todos os seus bens e tentarem todas as formas de sobrevivência, os retirantes pobres e quebrados pela fome e pelo infortúnio, começavam a romper com os valores mais íntimos, como a família, quando os próprios esposos, pais e irmãos comercializavam a honra de suas mulheres:

O leilão da honra tornou-se um fato comezinho entre os desgraçados. Os maridos, os irmãos, os pais acoitados pela fome entregavam esposas, irmãs e filhas à libertinagem a mais desenfreada, para dela tirarem a subsistência. A prostituição, esta nódoa que outrora não se lavava nunca mais aos olhos do povo sertanejo, tornou-se uma coisa comezinha, a respeito da qual não se discutia (PATROCÍNIO, 1973, pp. 256-257).

A gravidade da situação em todo o Nordeste tornou-se evidente, movendo outras regiões ao levantamento de ajudas, porém, não o suficiente para amenizar consideravelmente o problema. A consequência, então, fora a violência por meio de saques, roubos e molestações diversas, além do surgimento e aumento de epidemias, levando milhares à morte, como relata Villa acerca da experiência na colônia Sinimbu: *“Dezenas morreram de fome a cada dia. Em quatro meses de 1878, morreram quatro mil retirantes, só nessa colônia”* (2000, p. 75). A falta de estrutura, assistência médico-hospitalar, distribuição de alimentos e o desvio dos socorros públicos, das verbas federais emergenciais destinadas ao combate aos efeitos das secas, ajudam a explicar a tragédia. A colônia Sinimbu, no vale do Ceará-Mirim, hoje dentro da região metropolitana de Natal, com mais de 6.600 pessoas e 1.200 cabanas de palha, tornou-se uma concentração de moléstias, de endemias, resultando no seu fracasso ainda em meio a grande seca. Essa situação agravante foi estendida por toda a cidade de Natal:

Natal estava invadida por cerca de quatro mil retirantes, a dormirem ao relento nas ruas mais afastadas do centro, quase sem vestes e sem alimentos, que não lhes podia fornecer a pequena população da cidade, em geral pobre, de 10 a 12 mil habitantes no máximo. Vezes várias, as famílias dos engenheiros hospedados no hotel, situado no centro comercial, tiveram de acudir, com um prato de sopa ou uma fatia de carne, a retirantes, caídos nas proximidades, exaustos de fome (NOVAES, 1987, p. 69).

Alterando a ordem no espaço urbano, os retirantes foram utilizados como justificativa a normatização das esferas pública e privada da vida urbana e às legislações e ações sanitárias restritivas às práticas populares. As elites mediam em interesse próprio e justificavam junto ao governo federal mais verbas para o socorro público em prol de minorar as consequências da seca na economia. A própria elite denunciava a calamidade:

Pelas estradas, misturadas aos bandos de famintos, notam-se já famílias de antiga representação social, que dispunham de relativa fortuna, aniquiladas pela seca. São inúmeros os furtos pelos campos, sendo já numerosos os assaltos à casas de comércio e residências. Não resta mais nenhuma esperança de inverno. [...] Espetáculo da nudez e fome, mesmo na capital, urgentíssimo. Nesta cidade, além do pessoal aproveitado nos trabalhos da estrada do Ceará-Mirim e de milhares que aguardam passagem, [...] vagam pelas ruas outros milhares de indigentes sem abrigo nem pão, esmolando da caridade dos habitantes. [...] Começam a aparecer casos de dysentheria e varíola⁷.

Assim, a escassez de condições naturais e de ajuda, a corrupção no governo nas poucas ajudas, o despreparo e o desprezo das lideranças governamentais, tornaram o sertão uma região-problema, tanto por sua seca como pelas consequências desastrosas observadas nas cidades em que houvera migração.

De fato, com a sucessão de secas entre 1877 e 1915, o personagem que ganha repercussão nacional é o retirante – pobre, faminto, maltrapilho, doente, viciado pelas esmolos e descuidado pela fome. O camponês transforma-se no flagelado que percorre o país em busca de trabalho e, principalmente, de refazer os elos de proteção em que vivia em seu local de origem. Torna-se objeto de estudiosos que procuram entender essa nova situação formada por mestiços pedintes, descalços, parte índio, parte africano e, para espanto dos abastados, parte europeu. A seca apresenta à opinião pública em formação uma parte bizarra e tosca do país. Graciliano Ramos, por exemplo, afirma que a sina do retirante “*era correr mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante. Um vagabundo empurrado pela seca*” (1997, p. 19). Mauro Barbosa Almeida reforça esse pensamento ao argumentar que:

Ninguém pergunta ao retirante donde vem nem para onde vai. É um homem que foge do seu destino. Corre do fogo para a lama. (...) Baldara-se-lhe todo o heroísmo sertanejo. Ainda bem não se refazia de um cataclismo, sobrevinha-lhe outro. Horrendos desastres desorganizando a economia remanescente. O sertão vitimado: todo o seu esforço aniquilado pelo clima arritmico, perturbador dos valores, regulador inconstante dos destinos da região (1979, pp. 29-31).

⁷ TAVAREZ de Lyra, Augusto. *Mensagem lida perante o Congresso Legislativo do Estado do RN, em 14 de julho de 1904*. Natal, Typ. d’A República, 1905.

Dessa forma, a identidade elaborada do sertão é pautada pela ideia de um espaço que se apresenta como o avesso da vivência e de uma gente vitimada pelo clima. Assim, na experiência das diversidades de paisagens, culturas, trocas e práticas econômicas, sociais e culturais, não se harmonizam com a convivência como forma de enfrentamento social dos problemas, necessitando de inferências externas para suprir ou perpetuar uma dependência considerada natural. É com base nessa concepção que se observa a instituição de uma identidade sertaneja, principalmente a partir da década de 30 do século XX, momento em que a seca começa a receber por parte do Estado um tratamento planejado, legitimando uma miséria que deveria ser reelaborada pelas políticas governamentais dirigidas à região.

O discurso da seca, no mesmo momento em que traça um quadro de horrores com cenas terríveis de fome, abandono, migrações, prostituição e canibalismo, configurando um espaço da tragédia que se repete, desloca o foco de percepção da seca para as características da natureza do sertanejo.

Desde o momento inaugural (1877), quando a seca traz a miséria para o centro de formação da sociedade de base européia⁸ que se queria para o Brasil, os sentidos conferidos à tragédia pelos intelectuais e políticos trataram de naturalizar a seca, isto é, entendê-la como resultado de mudanças climáticas imprevisíveis que produzem efeitos desastrosos entre a população sertaneja. Como decorrência disso, a atenção dos cientistas e dos políticos dirigiu-se para os mecanismos de acumulação de água como medidas de combate às secas. A necessidade de

⁸ As ideias sobre o Sertão e sua natureza e sobre os índios podem ser mais bem entendidas com base no pensamento filosófico e científico europeu a partir do final do século XVII. As origens da ideia da superioridade europeia sobre os demais povos podem ser encontradas nos pensadores do século XVII que, ao desenvolverem a noção de que o povo europeu havia atingido um grau elevado de civilização através do uso da razão, justificaram a fé inabalável no progresso, obtido graças aos esforços de uma sociedade que vivia sob o domínio de leis. Se a sociedade europeia era vista como a civilizada, as demais serviam como seu oposto. Seriam povos sem cultura, ou, no mínimo, com uma cultura atrasada. Assim, inaugurava-se o racismo natural baseado na razão e nas ciências, e balizado pelo europocentrismo (POLIAKOV, 1974, p. 120).

manter o controle espacial sobre as massas rurais deslocadas pela destruição das culturas de subsistência e a oportunidade de beneficiamento das propriedades pelos programas estatais de modernização agrícola fizeram com que o trabalho em grandes obras públicas – que beneficiam os grandes proprietários e grandes comerciantes – se tornasse o elemento central nas políticas de assistência aos necessitados. Ao mesmo tempo, tais políticas possibilitavam a fixação do homem no campo, tentando neutralizar os movimentos retirantes com suas práticas de ocupação e gerando uma fonte permanente de apoio estatal às camadas dominantes do sertão, configurando o que passou a se chamar *indústria da seca* (NEVES, 2003, pp. 200-217). Nesse sentido, Albuquerque Jr. afirma que:

O despertar da consciência da elite nortista para a gravidade da situação que vivia acompanhada de um despertar nacional para a existência do fenômeno da seca do Norte, antes conhecida apenas como “seca do Ceará”, graças à intensa campanha que é desenvolvida pela imprensa local, inicialmente, e nacional posteriormente, que explora as imagens de miséria, de desespero, morte e dor que estavam ocorrendo nessa área, durante essa estiagem. A imprensa contribui, portanto, para demonstrar à própria elite nortista que a seca era um tema capaz de mobilizar a opinião pública não só das províncias por ela diretamente afetada, como de todo o país. Ela vai também iniciar a sistematização de um conjunto de imagens e enunciados que transformarão o “discurso da seca” numa das armas mais poderosas a serviço dessa elite decadente (1995, p. 117).

Para ele, esse discurso da seca é que vai movimentar no cenário nacional uma imagem de Nordeste, criando a indústria da seca que nada mais é do que a sistemática organização das classes produtoras, presentes como dominantes no cenário regional, em troca de auxílios a título de ajuda aos flagelados da seca. Dessa forma, a seca aparece como um elemento extemporâneo que atua sobre uma sociedade rural harmoniosa e equilibrada, da exploração pastoril e liberdade, cujos conflitos só aparecem como resultado de rixas pessoais ou lutas de famílias em defesa da honra. O universo da fazenda de criar é assim construído como um mundo sem contradições ou divisões sociais em que todos possuem um lugar, desde que

submetidos aos senhores de terras e gentes, incorporados a um sistema de troca de deferência e lealdade (por parte dos dominados) por proteção e trabalho (por parte dos dominantes).

A identificação entre o espaço natural e o espaço de domínio de uma elite de potentados rurais, cuja extensão do mundo privado se confundia com a vida política da sociedade como um todo, fornecia a essa nova identidade uma força normativa e um considerável impacto sobre as sensibilidades, já que englobava e concentrava todo o imaginário que, neste mesmo momento, estava sendo construído sobre as regiões e, em especial, sobre o Nordeste.

Nordeste, seca, pobreza, sertão, caatinga, retirantes, coronelismo, fome, corrupção são elementos que foram se combinando para formar uma identidade regional que recobre um conjunto diversificado de experiências e, especialmente, nada fala sobre as relações de dominação e administração da miséria que permanecem estruturando a sociedade sertaneja. Esse discurso, baseado em um encadeamento simples de causas naturais e efeitos sociais, ganha dimensão de verdade e é logo popularizado. Desse modo, o que vem a mente quando se pensa em Nordeste, e mais especificamente em Sertão, é uma região abandonada, seca e desprovida de beleza, com baixos níveis de densidade populacional, devido ao clima sertanejo e à vegetação de Caatinga. Cristaliza-se, então, uma memória social que, ao longo do século XX, assume nuances, mas a base dedutiva é sempre a mesma: seca/atraso. Esta terrível situação tornou-se tema de debate e exposição em diversas áreas da sociedade. Entre os eruditos a disposição primária era a de evidenciar o problema, e a secundária, a de buscar possíveis soluções a partir dos debates e estudos. Dentre os artistas surgiram alguns sensíveis à realidade nordestina; dentre esses, Candido Portinari com seus quadros da série *Retirantes*, pintados entre 1943-1944 numa tentativa de expressar essa temática social à população brasileira. Os quadros, por si, revelam as mazelas da sociedade para com o problema evidente

daqueles que sofriam e morriam no nordeste brasileiro, pelas consequências da seca natureza e pela indiferença e inoperância dos mais afortunados. As obras de arte não são uma cópia dos acontecimentos reais, porém nelas há indícios de como essa realidade foi interpretada. Portinari não buscava absorver uma condição real e inalterada dos acontecimentos, procurava, sim, retratar aquilo que via à sua volta, de forma denunciante, nesse caso aos problemas climáticos, políticos e sociais, decorrentes da estiagem. Há indícios de um passado que devem ser recolhidos e analisados frente às discussões teóricas sobre o período histórico vivenciado e retratado por ele. Destoando da tendência da época em que os artistas, normalmente financiados pelo governo, pintavam (escreviam e cantavam), seguindo a ideologia da construção de um Estado novo, em construção, moderno e progressivo, Portinari arrisca-se em um trabalho independente – *Os Retirantes*, assumindo uma denúncia social⁹.



Figura 2 – *Os Retirantes* de Cândido Portinari
Fonte: www.portinari.org.br

⁹ PEDROSA, Israel. *Depoimento sobre Candido Portinari* [06 dez. 1983]. Entrevistador: Maria Christina Guido; Rose Ingrid Goldschmidt. Rio de Janeiro: Projeto Portinari. p. 69.

Um casal ao centro, seus seis filhos e o avô apoiado em seu cajado. Ao seu redor, a família com poucas roupas em trapos e retalhos tem a pele castigada pelo sol e os pés rachados pela andança; os membros avantajados. Um grande número de urubus espera pela hora do desfalecimento para se banquetear, esperando o momento em que a família, que leva sua casa nas costas, caia e entregue-se pelo abandono das forças necessárias para manter-se no caminho.



Figura 3 – A criança morta de Cândido Portinari
Fonte: www.portinari.org.br

O quadro mostra outra família, de pai ausente, que chora a morte de uma criança. A mãe chora, tendo nos braços o corpo inerte do pequeno filho, torturado pelas marcas do sofrimento. As outras pessoas na tela choram, com lágrimas secas, assim como a paisagem desértica ao seu redor. Visto pelo olhar expressionista de Portinari, os retirantes retratam uma veemência emocional, externam a dor. Albuquerque Jr. afirma que “a deformação do desenho e da cor fala da deformação da própria sociedade e sua realidade perversa” (1999, p. 250).

Os quadros deram uma visibilidade do Nordeste e do nordestino para outras produções posteriores. Um Nordeste em que a natureza está em segundo plano, em que a pobreza e simplicidade tornam-se uma realidade regional. Nordeste dos que se tornam pedintes aos céus, de povo maltrapilho em que a desgraça, a morte, os urubus revelam seu cotidiano.

Já no âmbito nacional, com o governo central, havia dois interesses: o de evitar grandes investimentos no sertão nordestino por entender que seus problemas não seriam facilmente solucionáveis e para se evitar o fortalecimento dos governos estaduais, e o de deslocar mão de obra barata para outras regiões carentes de força de trabalho, como a Amazônia que vivia o *boom* da borracha. Como afirma Villa: “*Desejava-se o despovoamento do sertão*” (2000, p. 91). Assim, apesar de alguns esforços técnicos, a transformação do sertão não ocorreu, devido à indisposição política e economicamente compreensível do governo central e o temor dos políticos nordestinos com os resultados de uma alteração profunda no sertão diante de seus interesses eleitorais (2000, 87-97).

Em um cálculo global, somente dos retirantes cearenses, Theófilo chega a mais de 300 mil que povoaram a Amazônia até o ano de 1900 (1922, p. 148). Alguns, como Facó, acreditam que este número foi bem maior, aproximando-se de meio milhão, senão mais (1976, p. 22). Segundo os Cadernos de Migração, 42,4% da população residente no Estado do Rio de Janeiro, em 1970, foram provenientes de migrações nordestinas. A construção de Brasília e da rodovia Belém-Brasília e da Transamazônica levaram milhares de nordestinos a regiões distantes. Em suma, as migrações deslocaram do Nordeste na década de 50, 2 milhões e 644 mil nordestinos; na década de 60, 3 milhões e 55 mil; e na década de 70, 5 milhões e 937 mil. A maioria é encontrada em São Paulo e no Rio de Janeiro. Em segundo lugar vem a região

Centro-Oeste com 12,3% (Distrito Federal e Goiás), em seguida as regiões Norte com 5,6% e Sul com 3,5% (1988, p. 9).

Os governos de épocas subsequentes não alteraram a situação calamitosa. O mesmo retrato se deu repetidamente com a predominância das secas, com o desaparelhamento das regiões afetadas sem condições para enfrentar os flagelos, com a inoperância dos governos por motivos diversos, com as ações remediáveis, como as migrações que produziram outros problemas, com o aumento da corrupção nos meios de ajuda para o tratamento das secas, com as doenças, mortes e outras dificuldades (VILLA, 2000, pp. 141-194) implementando, forçosamente, a cultura da pobreza¹⁰. Realisticamente trágico.

Acabando o tempo da seca, acabava-se também a preocupação do governo com os homens, as mulheres e as crianças que sofreram com o fenômeno natural, ampliado em muitas vezes a sua dimensão pela falta de políticas públicas para o combate a todas as secas que ocorriam de tempos em tempos no sertão nordestino. Ações governamentais havia, porém, sem o planejamento necessário serviam muito mais para dar visibilidade ao governo do que viabilidade no combate à seca. A principal era a construção de açudes. Se os rios, naturalmente, secavam, com os açudes, por maiores ou mais profundos que fossem, aconteceria o mesmo.

Esta realidade trágica se dá porque o problema da seca não é simplesmente uma questão de água (ou da falta desta). Além de cósmico e geográfico constitui-se um fenômeno físico-

¹⁰ Abranches define bem o conceito de pobreza que, em vários aspectos, descreve a dura realidade vivida pelo sertanejo: “Pobreza é destituição, marginalidade e desproteção. Destituição dos meios de sobrevivência física; marginalização no usufruto dos benefícios do progresso e no acesso às oportunidades de emprego e de renda; desproteção por falta de amparo público adequado e inoperância dos direitos básicos da cidadania” (Apud JAGUARIBE, 1989, p. 63).

social, sendo resultado de variáveis cósmicas, geográficas, humanas e culturais. Como afirma Thomaz Sobrinho, em suas considerações sobre a história das secas no nordeste brasileiro:

É fácil compreender que a importância de uma seca tanto depende da quantidade de chuva precipitada e da sua distribuição espacial, da forma do relevo do terreno e da natureza do solo, da população relativa, como também do grau de cultura da população ou, mais particularmente, da elite dirigente do país. Assim os efeitos de uma grande seca dependem da capacidade política, do potencial econômico, do valor moral e até de certo e correto fervor religioso da comunidade exposta ao flagelo climático (1982, pp. 3-4).

A seca em uma região deserta não possui repercussão social, sendo um problema unicamente de ordem física e geográfica. Mas, se ocorrer numa região densamente povoada, desamparada de elementos artificiais de resistência, impossibilitando o cultivo do solo, o fenômeno age diferentemente, trazendo perturbação a população e a ordem econômica. Tal perturbação, dependendo da intensidade, altera, depressivamente, a ordem moral em certas camadas da sociedade, promovendo reações plurais em que se destaca a luta pela sobrevivência dos que sofrem as consequências das estiagens e a luta pela manutenção da ordem, em todos os níveis, dos que lidam com a pressão em ajudar a solucionar o problema (SOBRINHO, 1982, pp. 13-14).

Deparamo-nos, então, com dois níveis nesse constante conflito, formando seus próprios espaços: De um lado o espaço socioeconômico no qual os fortes sempre ganham e as palavras enganam na luta entre os poderosos e os pobres. Nesse espaço não há oportunidade para ilusões. De outro lado o espaço utópico que, através do uso popular da religião, desfaz a fatalidade da ordem estabelecida, suspeitando e contestando as hierarquias do poder e do saber, transformando-se num canto de resistência, redefinindo as razões das causas dos problemas e aguardando o milagre (CERTEAU, 1999, pp. 76-78).

Minha intenção não é a de analisar as ações em prol da solução para o sertão nordestino, mas, sim, a de constatar a realidade difícil na dimensão física do *lugar* do sertanejo e das consequências desta, para, então, entender sua reação, enquanto em seu *espaço*, movida, em parte, por sua devoção religiosa, fazendo-o transcender ao problema.

1.2.2. O seu *espaço* de esperança

Lugar compreendido, assumido e experimentado pelo sertanejo, sendo transformado em *espaço*; servindo, assim, como identificador e indicador de seus atributos. Como afirma Michel de Certeau:

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha, portanto, excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do “próprio”: os elementos considerados se acham uns ao lado dos outros, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é, portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade (1999, p. 201).

O sertão é o *lugar* do sertanejo. Sua realidade e ordem naturalmente criada pelas grandes secas a distingue dos demais lugares com suas características peculiares. Daí ser identificado como região-problema, isto é, como região única, inigualável em suas formas e possibilidades, com sua própria lei que estabelece restrições nas ações que lhe são destinadas, diminuindo, conseqüentemente, o ímpeto dos que devem e dos que poderiam agir em seu favor.

Por sua vez, existe o *espaço*. A particularização do viver a partir de um *lugar*. A formação de um mundo próprio, trazendo distinções para com o *lugar*, porém, não se distanciando por completo, já que suas nuances se dão como reação às leis do *lugar*. Como descreve Certeau:

Existe o espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável do tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. O espaço estaria para o lugar como a palavra quando falado, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma efetuação, mudada em um termo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas. Diversamente do lugar, não tem portanto nem a univocidade nem a estabilidade de um próprio. Em suma, o espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito (1999, p. 202).

A interação do sertanejo com o seu *lugar* estabelece o *espaço* que não se esforça para promover as características do *lugar*, mas sim a de quem vive nesse *lugar*. Essa interação, evidentemente, parte das realidades próprias do *lugar*, mas, pessoalmente, propaga-se, indo além de sua realidade, podendo até introduzir possibilidades que desafiam suas leis.

Logo, possível resultado da transformação do *lugar* em *espaço* se observa nas intrigantes relações mencionadas na introdução deste capítulo: O *lugar* determina a escassez, através da lei da seca. O sertanejo pode fugir do *lugar*, aceitando a imposição que tal realidade lhe é própria, e, portanto, inquestionável, irreversível e imutável, como o fizeram os retirantes. Ou pode transformar este *lugar* em seu *espaço*, reagindo através de algo que esteja além, incluindo percepções e realidades que não lhe são próprias, o suficiente para motivar-lhe os sentimentos, o fazendo persistir, mesmo sofrendo as consequências da lei imposta pelo *lugar*.

Dessa maneira temos um contexto com intrigantes características, revelando, predominantemente, mais o *espaço* do sertanejo do que o *lugar* em que vive: *Lugar* de sofrimento associado ao *espaço* de quem assume a perseverança como natural. *Lugar* de desespero associado ao *espaço* de quem contempla a esperança, além das leis imposta pelo *lugar*. *Lugar* de escassez associado ao *espaço* de quem, sacrificialmente se contenta e luta,

encarando as dificuldades como instrumento de aperfeiçoamento e libertação. *Lugar* de morte associado ao *espaço* de quem contempla vida abundante por vir, como recompensa em lidar com o *lugar* da forma religiosamente correta.

Assim, sua crença transpõe seu *lugar*, tornando-o um *delinquente* na perspectiva de Certeau, atravessando as demarcações do *lugar* em que vive através do relato de sua perspectiva religiosa. Movido por sua crença instaura uma caminhada, transgredindo as leis estabelecidas pelo *lugar*. Como *delinquente* seu *espaço* existe em constante movimento, deslocando-se, tomando o relato de sua perspectiva religiosa ao pé da letra, como o princípio de sua existência, onde o *lugar* e a sociedade não oferecem mais saídas simbólicas e expectativas de espaços, onde não há mais alternativa (CERTEAU, 1999, p. 216).

É uma revolução oculta consciente, criando novo movimento, com novas identificações e perspectivas, reagindo às ordens estabelecidas. Este movimento aproxima os espaços semelhantes que lidam com lugares comuns, estabelecendo um *espaço* comum onde haja possibilidade de desenvolvimento em meio a um reconhecimento coletivo. Considerando o surgimento desses movimentos, Certeau afirma:

A toda vontade construtiva (e todos os grupos a pressupõem) faz-se necessário, sinais de reconhecimento e acordos tácitos acerca das condições de possibilidade para que lhe seja aberto um espaço onde se desenvolva. Representações aceitas inauguram uma nova credibilidade, ao mesmo tempo em que a exprimem. Estas credibilidades nascentes atestam o que há de mais frágil e de mais fundamental na vida social. Expressam invenções. E, na maior parte orientam-se apenas para aquilo que é crível ou não. Assim, com discrição, fala a linguagem popular (1999, p. 34).

Não há necessariamente reivindicações por parte destas revoluções. Há discrição quanto à forma, mas, força suficiente que produz deslocamentos na adesão e que reorganiza as autoridades aceitas, privilegiando algumas e ignorando outras. O que secretamente transforma

as representações tradicionais públicas em fachada sem ou com pouco significado. Afinal, para todo e qualquer grupo, incluindo os novos movimentos, o que dá autoridade revela-se em uma de duas figuras: *“discursos (obras, textos) ou pessoas (que são também representantes). As Escrituras servem como referência para a primeira. Já, uma pessoa específica que tenha lutado por algo, e que este algo seja traduzido em benefício e identificação para alguém, exemplifica a segunda figura”* (CERTEAU, 1999, p. 36). Esse tipo de revolução expõe um natural inconformismo, já impossível de ser escondido ou mesmo assimilado em sua forma opressora. Para o sertanejo, torna-se uma questão de defesa de sua própria vida, incluindo os seus – não aceitar a vida em formato de morte, não se acomodar a desesperança somente aguardando o fim ou fugindo de seu *lugar*.

Esse inconformismo é, então, revestido de aspiração pela vida em formato e linguagem religiosa, assumindo códigos estranhos ao formato oficialmente estabelecido. É similar ao processo que Edênio Valle descreve quanto aos movimentos messiânicos, pertencentes ao catolicismo popular: *“uma vontade inarticulada, ou articulada segundo um código estranho ao nosso, mas efetivamente tradutora de um impulso auto-afirmativo em que se condensam anseios e necessidades autônomas das massas, servindo-se de referencial linguístico e simbólico diverso do convencionalmente aceito”* (1998, p.125). Algo que caminha em direção contrária, desafiadora à ordem dominante.

Consequentemente, as dificuldades naturais que o *lugar* do sertanejo lhes impõe somadas ao desrespeito, a desconsideração aos sentimentos e concepções observadas e sentidas por parte das autoridades ou mesmo da sociedade externa ao seu *lugar*, provocam um colapso em sua consciência. Colapso que lhe move a reação, a um movimento de mudança que lhe permite novas identificações – particular e, ao mesmo tempo, coletiva. A particular com alguém que

objetivamente represente-o por meio de seu viver, servindo de referencial para sua transformada perspectiva de vida. Já a identificação coletiva é para com aqueles em que há afetividade¹¹ em torno das mesmas expectativas e da mesma figura particular.

Cria-se, então, uma unidade em meio à diversidade em que a afetividade penetra em todos os níveis da vida do grupo bem como em todos os participantes. Há diversidade na expressão dos sentimentos e crenças, porém, tais sentimentos e crenças estabelecem a unidade existente em suas relações. Essa unidade passa a ser contemplada nos diversos níveis da vida coletiva por meio de sua expressão e linguagem:

A linguagem da ação física (falar, cantar, levantar, sair [...] tudo que se relaciona à configuração espaço-tempo das trocas); a linguagem das estruturas racionais (sistemas conscientes de objetivos, de métodos, de papéis, de status...); a linguagem simbólica (brincadeiras, histórias, sonhos, mitos, jogos); a linguagem da emoção; a linguagem imediata do sentimento propriamente dito (sentimentos vividos no momento) (PAGÉS, 1976, p. 266).

Aplicando tal compreensão ao contexto de luta e vida do sertanejo na formação de um movimento inconformista, percebe-se que a autoridade desse movimento repousa sobre sua adesão, destacando sua identificação e crença. Como um acordo espiritual, conferindo legitimidade ao poder que representa¹² o indivíduo, à semelhança de muitos outros, privilegiando a coletividade do *espaço* e da crença nesse *espaço*. Há, então, uma organização

¹¹ Quanto à questão da afetividade coletiva é interessante considerar o trabalho de Max Pagés que, tratando acerca da relação humana, defende a tese de que “*em todo grupo, em qualquer momento, existe um sentimento dominante, compartilhado por todos os membros do grupo, com subtilezas individuais. Esse sentimento é, em geral, inconsciente, e governa a vida do grupo em todos os seus níveis*” (1976, p. 265). Para ele os sentimentos são compartilhados em todo momento, por todos, em geral de forma inconsciente; não destruindo as individualidades; mas sim, criando relação entre essas, ao fazer que os sentimentos individuais fiquem em constante relação com os sentimentos coletivos.

¹² Sobre esta representatividade trataremos na segunda parte deste capítulo, progredindo no conteúdo da tese.

que se torna popular ao dar a certos símbolos e representantes uma voz popular, não por ser simples e destituída de recursos ou por ser amplamente difundida, mas por ser do povo¹³.

Eis, então, o devoto. Contextualmente, eis o devoto sertanejo, vivendo uma nova realidade ao aderir seu *espaço* a novas perspectivas, através de sua religiosidade. Torna-se devoto por interpretar, simbolizar e viver sua experiência com o divino ou por aplicar a si próprio a experiência de outro que lhe serve como representante.

1.3. O devoto

Peço a Deus poderoso
para dar-me mais memória
prá falar na romaria
que a de ficar na história

Maria Auxiliadora Almeida
(Eu fui a romaria de Bosco a Padre Cícero)

É a representação viva da religiosidade popular¹⁴ em que o milagre não somente é necessário e possível como se torna a forma de narrar o cotidiano. Como observa Carlos Brandão ao desenvolver a diferença entre a religiosidade popular da erudita: “*O milagre é um*

¹³ Orlando Espin desenvolve este conceito em seu livro *A fé do povo*, onde adverte a necessidade de se levar a sério o que ele chama de *laicato real do catolicismo real*, chamando os teólogos a fugir da vertente tradicional euro-americana de considerar o catolicismo popular *um anacronismo a ser enterrado ou um componente “exótico” de um povo que precisa ser “ajudado”*, ou devidamente convertido (2000, p. 32). O uso que faz do termo popular aponta para a origem e a localização social da religião e dos que participam dela.

¹⁴ Partindo do conceito difundido por Orlando Espin de que *popular* implica em *ser do povo*; assumirei a exposição de Carlos Brandão em seu livro *Os deuses do povo*; que faz um estudo sobre a religiosidade popular, propondo como método para a apreensão de seu objeto de estudo, estudar as transformações religiosas no Brasil, a partir do estudo de caso de um local específico – Itapira/SP, o que possibilita entender essas transformações a partir da microestrutura social. Ao considerar diversos segmentos, classifica a religiosidade em três áreas: erudito, mediação e popular. Considerando o nosso foco nesse estudo – o catolicismo, no domínio erudito encontra-se a igreja dominante, hierárquica, que administra os sacramentos, através de seus oficiais. No domínio de mediação encontra-se o catolicismo popular, através dos agentes semiletrados e dos serviços estendidos à burguesia. No domínio popular encontra-se o catolicismo popular primário, através dos agentes camponeses, dos iletrados, e dos serviços restritos a sujeitos subalternos (p. 114). Assim, nossa atenção se dará ao catolicismo popular, especialmente classificado no terceiro domínio, onde identificamos a maior parte dos sertanejos.

acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador”¹⁵ (2007, p. 132). No contexto popular o milagre evidencia a troca simples de fidelidade mútua entre o devoto e sua divindade, com ou sem a mediação de uma igreja ou de algum ser humano. É a prova da transcendência do devoto quanto ao seu *lugar*, trazendo para o seu *espaço* a imanência da divindade.

Essa perspectiva transforma o *lugar* em *espaço*, dando ao sertão uma identidade mítica, carregando-o de sentido em oposição à perspectiva sensorial, comumente devastadora. Esse sentido classifica o *espaço* e tudo o que está relacionado a ele como sagrado, designando o *lugar* comum como profano; como desenvolve Eliade em seu entendimento acerca das duas formas de ser no mundo – sagrado e profano:

Ele nada pode começar, nada pode fazer sem uma orientação prévia – e toda a orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou para estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta e a projeção de um ponto fixo – o Centro – equivale à criação do mundo (1992, p. 26).

Assim, o *espaço* sagrado torna-se portador do Cosmos, levando o devoto a distinguir e a separar-se do *lugar* caótico¹⁶ e, ainda, a reinterpretar seu *espaço* como centro da realidade (mundo) e tudo o que está relacionado a ele positiva ou negativamente – família, casa, comunidade, cidade, estado, país, tribulações, vitórias, derrotas. Podendo, ainda, criar ligações

¹⁵ Segundo Brandão, uma característica que define a religião popular se refere aos usos da fé, tendo como exemplo o milagre. Este como função organizadora do viver, sendo na maioria das vezes narrado como mitos e lendas. Brandão destaca que esta expressão existe em todos os setores populares; e quanto mais popular maior a realização de milagres.

¹⁶ Para Mircea Eliade o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. “*Basta-nos confrontar o comportamento de um homem não-religioso em relação ao espaço em que vive, com o comportamento do homem religioso num espaço sagrado para percebermos imediatamente a diferença de estrutura que os separa. Para o homem religioso toda decisão existencial de se ‘situar’ no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar em um ‘mundo divino’, ter uma casa semelhante a ‘casa dos deuses’, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador*” (1992, p. 56).

com determinados espaços específicos que se tornam símbolos por sua representatividade, como a cidade de Juazeiro do Norte com todo o seu significado místico, incutido em sua história desde a fundação, passando pela resistência até se transformar em memória viva da devoção popular.

1.3.1. Sua religiosidade popular

Apesar de lidar com conceitos e características generalizadas quanto à religiosidade popular que podem ser contempladas em diversos segmentos religiosos, como demonstra Brandão em seu livro¹⁷, focarei a religiosidade popular católica. A razão se dá por sua representação maiúscula do contexto de nosso estudo – o sertanejo e, em especial, o sertanejo devoto de Padre Cícero.

Não estabelecerei classificações distintivas entre religiosidade popular e catolicismo popular. Há divisão sobre tais distinções entre autores como Riolando Azzi¹⁸ e José Comblin¹⁹. Farei um breve apanhado sobre cada conceito.

Para Lísias Negrão há uma dimensão política, social e econômica nas religiões. E ele utiliza destas dimensões para explicar a religião popular, especificamente, o catolicismo popular. A religião popular possui a mesma forma de que outras, sendo distinguida pelo aspecto sociocultural. Há crenças comuns tanto à popular como a não popular, sendo, porém,

¹⁷ Em *Os deuses do povo* a discussão se dirige para as formas de produção e preservação da religiosidade popular; não só no catolicismo, mas também em outras denominações religiosas. Inserido em seu contexto reconhece-se as expressões populares como produtoras de sentido. Logo, procura-se entender como, porque e a partir de que elementos este *popular* produz formas materiais e simbólicas em seu cotidiano. Nessa perspectiva sua preocupação não é institucional.

¹⁸ AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

¹⁹ COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. Petrópolis: vozes, 1968.

redefinidas segundo as necessidades de cada camada social: “*De um lado a demanda pela legitimação; de outro lado, a demanda pela salvação*” (1984, p. 11).

Para Brandão, a religião popular é estabelecida por atos arbitrários por parte daqueles que comandam os cultos. Isto acontece quando o comando da religião é negado ao povo, “*quando a religião dominante e as suas rivais associadas proclamam o caráter profanador da ordem de prática e a ilegitimidade do sistema de crenças das religiões populares e das várias categorias de seus agentes autônomos*” (2007, p. 153). Os líderes religiosos consideram que as falhas na religião popular são, na verdade, o que as constitui, sendo formas populares de viver a religião. As religiões populares se constituem em uma forma de defesa religiosa das classes populares, criando assim um sistema de serviços próprios.

A característica mais essencial da religiosidade popular está no relacionamento direto entre o sagrado e o profano, evitando, ou pelo menos diminuindo, as mediações e potencializando o papel do leigo, ficando ao especialista – padre, pastor, médium – o papel secundário. Nessa dinâmica de fé privilegia-se o devocionismo, diminuindo a importância dos sacramentos. Isto dá a religião uma característica mais pragmática, possibilitando a resolução imediata dos problemas.

Esta religiosidade estabelece dimensões maiores por representar as práticas e crenças do povo e não somente as ligadas a um determinado segmento religioso oficial. É o catolicismo popular, são os movimentos messiânicos, evangélicos, derivações das religiões africanas e indígenas, dentre outras. Dessa forma, para Orlando Espín, o catolicismo popular é uma religião – a religião da classe subalterna. Para ele *popular* significa ter “*a origem e a*

localização social da religião e dos que participam dela” (2000, p. 153), sendo assim pertencente ao povo, por sua própria origem e preservação.

Para Alfredo Medina, o catolicismo popular seria uma “*mescla de práticas privadas de devoção a santos (rezas, promessas, romarias, etc) e com frequência regular e esporádica a missa e aos sacramentos*” (1991, p. 20). Ele explicita o caráter privado no modo de viver a religião. Assim o catolicismo popular remete o homem a uma prática individualizada, sem excluir, contudo, o caráter social e cultural.

Já Sptizer (*apud* Lemos Filho) apresenta quatro tipos de catolicismo na América Latina: “*Cultural ou social, formal, nominal ou tradicional, e popular ou de folk*” (*apud* LEMOS FILHOS, 1996, p. 25). O formal caracteriza-se pelo reconhecimento absoluto da fé católica por sua prática razoável e pelo reconhecimento por parte do grupo de que se é muito católico. O catolicismo nominal indica tanto a identificação como a lealdade a igreja, uma relação rotineira com a mesma e uma interpretação independente dos preceitos e práticas católicas. O catolicismo cultural considera a igreja como parte de uma sociedade, sendo subordinada a esta. É uma expressão da organização cultural, sendo colocada em um nível semelhante a outras instituições sociais. Já o catolicismo popular é inerente ao povo. Suas práticas nem sempre são aceitas pela igreja formal e tais práticas contêm muitas vezes elementos estranhos ao catolicismo.

Este desprendimento da igreja oficial dá ao catolicismo popular uma forma maior de liberdade de expressão religiosa, através da qual o povo pode expressar-se com mais espontaneidade, encontrando um maior amparo emocional. Segundo Edênio Valle, em uma análise psicossociológica, seria um conjunto de manifestações religiosas que estaria à margem da

instituição religiosa oficial, possuindo certa autonomia sobre si mesmo (1978, pp. 45-47). Ele não relaciona *popular* com as classes sociais inferiores, mas sim ao modo de o indivíduo perceber e se relacionar com o sagrado, tendo como ponto de partida as preocupações com o seu mundo e com sua vida, isto é, com seu *lugar* e *espaço*. Este desprendimento do catolicismo popular pode apresentar duas consequências, como afirma Medina:

Por um lado pode facilitar a alienação, na medida em que é infiltrado pelos esquemas dominantes e sua interpretação ideológica é manipulada para manter o estabelecido; por outro lado, pode ser libertador, na medida em que alimenta o desejo de sobreviver, mantém a esperança e conserva o valor da transcendência, em uma intenção por resgatar o sentido da dignidade frente às adversas condições de vida (1991, p. 60).

É o estabelecimento do sobrenatural²⁰ que reorganiza a vida do fiel, antes quebrada pelas circunstâncias naturais que servira ou como uma provação consentida pelo divino ou como efeito de uma ação direta das forças do mal sobre a ordem terrena (BRANDÃO, 2007, p. 131). Em uma perspectiva cristã é a assimilação da mensagem bíblica que afirma: *“Tendes por motivo de toda alegria o passardes por várias provações, sabendo que a provação da vossa fé, uma vez confirmada, produz perseverança. Ora a perseverança deve ter ação completa, para que sejais perfeitos e íntegros, em nada deficientes”* (Tiago 1.2-4). Nesse caso a provação não é recebida como algo negativo, apesar da dificuldade imposta, mas sim como uma ferramenta positiva, objetivando benefícios para o fiel. O texto tende a conformar o devoto com as seguintes premissas: Deus está no controle das situações adversas, talvez, até provendo algumas das dificuldades que lhe são impostas. As provações devem ser encaradas como instrumento divino para trazer benefício ao fiel, provando-lhe a fé em meio às diversas

²⁰ Este estabelecimento está fadado aos limites impostos pela própria cultura do devoto. Como afirma Espin: *“Quando um ser humano acredita encontrar o divino, encontra, de fato, o que a cultura lhe permite entender precisamente como ‘divino’”* (2000, p. 155). Logo, este sobrenatural é limitado pela compreensão humana que encontra nos símbolos, na linguagem, nos padrões de imaginação seus instrumentos hermenêuticos para a compreensão e convivência. Em um contexto católico, como o foco desse trabalho, é a cosmovisão cristã que norteará (ou limitará) a expectativa, a compreensão e a aplicação do sobrenatural no *espaço* do devoto.

realidades enfrentadas para que esta seja fortalecida. A maior prova de seu aperfeiçoamento revela-se em sua perseverança.

Esta perseverança é aumentada diante da afirmação de que o controle divino se dá, inclusive, sobre as tentações diversas da vida: *“Não vos sobreveio tentação que não fosse humana; mas Deus é fiel e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças; pelo contrário, juntamente com a tentação, vos proverá livramento, de sorte que a possais suportar”* (1 Coríntios 10.13). Controle sobre a ordem de males que lhe sobrevém, controle na medida desses males, impedindo a qualquer um que seja superior às suas condições de resistência, controle das circunstâncias para providenciar livramento, exatamente o que é mais desejado.

Seja pela providência divina para o sofrimento que aperfeiçoa seja por sua permissão para que o mal entre no *espaço* da pessoa e a atrapalhe, o fiel intercede, perseverando na fé, e obtém assim a vitória, por meio de um milagre pedido ou enviado, recolocando em ordem seu *espaço*. Como afirma Brandão acerca da realidade dos milagres no contexto religioso popular:

Lá embaixo, ‘na roça’, não existe família que não tenha um ou dos milagres caseiros para contar. Em cada comunidade camponesa a história oficial da vida e das artes de um ‘santo da Igreja’ é substituída pela saga de mitos e lendas de milagres acontecidos durante a sua vida, em algum lugar longe; milagres que aumentam em quantidade e maravilha depois da morte do santo, e que acontecem, então, em toda a parte, mas, sobretudo ‘aqui mesmo’. [...] A rotina do milagre faz com que, em qualquer área confessional do domínio popular, uma grande parte dos momentos de oração pessoal, familiar ou comunitária seja para pedi-lo ou para agradecer-lo (2007, p. 132).

Para Brandão este é um diferencial fundamental entre as religiosidades popular e erudita. Enquanto na popular o milagre é sinal de graça em extensão coletiva, no contexto erudito há o esforço para restringir sua existência e efeito, através de regras que tanto impedem sua projeção indeterminada como procura organizar e dominar sua reprodução.

Isto se dá porque a religiosidade popular pressupõe como evidente a intervenção constante e cotidiana do divino na realidade humana. Como afirma Espín: “*A premissa que as decisões de Deus são a razão e a causa última de tudo o que existe são evidentes*” (2000, p. 168). Toda a realidade é mutável em concordância com o desejo e a ação divina. Qualquer mudança à mercê de sua vontade é temporária e aparente. Por isso os esforços humanos para promover melhorias fracassam quando destoados do plano divino.

No entanto, os planos divinos não são de fácil conhecimento. E é nesse ponto que os ministros tornam-se fundamentais. No catolicismo popular esses ministros podem ser pessoas idosas que desempenham papel de liderança por serem reconhecidas através da vida piedosa e da sabedoria, evidenciada no aconselhar. Como afirma Espín:

Os leigos, e não os ministros ordenados pela Igreja; são os verdadeiros líderes do catolicismo popular. Parece que a esfera dos sacerdotes ordenados compõe-se das atividades estritamente rituais e ‘sacramentais’ e também das que dão legitimidade social. Eles são, porém, percebidos como os prováveis árbitros finais da vontade divina, embora só nos casos de substancial desacordo ou indecisão dos ‘ministros cotidianos’. Mas, mesmo aqui, o papel e os conselhos dos ordenados são, no catolicismo popular, julgados sob o olhar perscrutador de sabedoria, compaixão e seu comprovado dom de conselho (2000, p. 169).

Ao resistir à religiosidade erudita não se deixando dominar, a religiosidade popular se protege de “*domínios interiores e externos de hierarquias eclesiais, dissolvendo o poder de enunciar a crença e o culto entre inúmeras categorias de sujeitos, especialistas ou não*” (BRANDÃO, 2007, p. 138). Constitui assim seu próprio código religioso, fundado no consenso de classe e fórmulas de fé cridas e não sobre um corpo doutrinário dogmático, o que impulsiona seus adeptos à valorização da solidariedade ao invés do cuidado excessivo com sua conduta religiosa, observado pela submissão aos poderes eclesiais e pelo espírito separatista, intolerante para com os diferentes.

Esta valorização determina a abertura ou o fechamento de determinados grupos aos demais, definindo regras de conduta aos seus afiliados. Entre os católicos e mediúnicos populares, por exemplo, os princípios são os de solidariedade e tolerância. E estes princípios não terminam com a morte de uma pessoa, pois, como afirma Brandão: *“O lugar das trocas entre os vivos e os mortos é a sociedade dos primeiros, e é com as suas normas de relações que elas são praticadas”* (2007, p. 189). Assim, o trabalho de salvação de um parente morto não envolve só os familiares, mas, do velório de logo depois do acontecido até algum ritual ou festa posterior compromete os vizinhos da comunidade e convidados de longe. Logo, no espaço dos vivos a memória dos mortos é preservada e protegida com os recursos simbólicos que a religião dispõe. Esta preservação da memória dos mortos tende a fortalecer a certeza de que a morte não dissolve os laços familiares, mas cria a expectativa de reaproximação futura em espaço celestial.

No contexto religioso popular os rituais como as festas, as procissões e as romarias servem para firmar a memória do milagre, perpetuando-a por meio da gratidão e estendendo-a ao criar um momento ideal para novos pedidos. Isso alarga o horizonte da fé tanto conduzindo o fiel para além da realidade de seu *lugar* como trazendo para dentro de seu *espaço* o sobrenatural, tornando acessível o convívio. Ao considerar esta realidade na perspectiva católica, Brandão descreve a dinâmica da religiosidade popular no convívio com a erudita em que usufrui de sua estrutura, sem, contudo, se deixar engessar, estabelecendo novas dinâmicas:

Os ritos católicos de Igreja, sob o comando do padre, não são os momentos essenciais de piedade em que a participação do fiel atualiza a dívida para com o padroeiro. Isso acontece mesmo nos atos de paga do milagre, quando é exigida a presença do promesseiro em uma festa de santo ou romaria. Por um prodígio de Nossa Senhora da Aparecida é mais importante “ir lá ao Norte”, entrar na fila, beijar objetos de devoção, distribuir esmolas, deixar alguma coisa na ‘sala dos milagres’, rezar por alguns momentos diante “da santa”, do que participar de práticas oficiais de devoção sacramental, como “fazer a confissão” ou ‘receber a santa comunhão’ (2007, pp. 133-134).

A construção e a propagação da religiosidade popular se dão pela experiência relacional e não pelas letras de uma teologia sistemática. A literatura tem seu valor na propagação da experiência compartilhada, mas, não é ela que estabelece as diretrizes da fé e da prática do devoto. Ela revela sua fé ao relatar seus símbolos, rituais e experiência, normalmente em tom poético²¹.

Dentro desta dinâmica relacional, considerando, por exemplo, as romarias, aplica-se o conceito das trocas de Marcel Mauss do *dar, receber e retribuir*²². Há uma relação direta entre os romeiros e entre todos eles e seu referencial maior, como seu padroeiro. Essa relação é iniciada pela identificação de um *espaço* em comum, onde cada um transporta o seu *espaço* particular com seus sofrimentos, lutas e, acima de tudo, sua esperança, formando um único *espaço* de devoção. Nesse *espaço* unificado há uma coletividade que o acolhe, que lhe dá identidade e voz. Não é mais o indivíduo isolado e solto, mas sim o romeiro. Aquele que faz parte, aquele que possui iguais, aquele que tem quem por ele interceda, aquele que participa de rituais, de festas, de roteiros e que tem um *espaço* de devoção. “*Sob o signo da romeiridade, eles se reconhecem como gente, como pessoas portadoras de valor, com um papel no palco da ação pública, política, onde aparecem e se fazem presentes, falando, agindo, representando*” (BARBOSA, 2007, p. 78).

Esta experiência concede significado para a vida do devoto romeiro. O tira do seu *lugar* de crise, projetando-o para um *espaço* diferenciado cuja esperança é refletida na própria ação de

²¹ Como será observado a partir do segundo capítulo ao considerarmos a literatura de cordel, com respeito à devoção a Padre Cícero.

²² Em seu livro: *O Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss analisa as trocas e os contratos em algumas civilizações arcaicas, como ele mesmo denomina, onde são feitas sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas que na realidade são obrigatoriamente dados e retribuídos. Ao estudar essas relações de troca Mauss observa que elas não estariam ligadas à apenas uma categoria institucional senão concebidos como fenômenos sociais totais, pois exprimem ao mesmo tempo e de uma só vez toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais - estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas - supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições.

cumprir a romaria, assim como no entoar dos cânticos, no pronunciar das orações, nas promessas assumidas, nos pagamentos das promessas cujos pedidos foram atendidos, nos relacionamentos desenvolvidos, criando um movimento interminável de idas e vindas movidas por sua devoção. Este movimento transforma o cotidiano de seu *lugar* de crise. Consequentemente, este *espaço* assumido pela devoção toma a centralidade de seu mundo, reinterpretando toda realidade a partir de sua fé.

1.3.2. Sua identificação e expressão

Na construção de um *espaço* em que a fé serve não somente como motivadora, mas como diretora de novas dinâmicas, o devoto identifica-se com a autoridade de alguém específico que tenha lutado por algo, traduzido em benefício em seu favor. Como afirma Brandão: *“Milagres acreditados como sobre a biografia do santo fazem-no ‘um santo’; milagres dele na história da comunidade fazem-no ‘um padroeiro’; milagre do padroeiro na biografia do devoto estabelece o elo de fidelidade interpessoal entre os dois”* (2007, p. 133). É nessa dinâmica sugerida que se estabeleceu a devoção a Padre Cícero. Como afirma Salatiel Barbosa: *“Ele se apresenta para o romeiro mais como um profeta e taumaturgo, mediador de bênçãos e favores divinos, do que como clérigo e funcionário da instituição”* (2007, pp. 16-17). Ao ser privado do exercício do ministério sacerdotal foi assumido como *Padim Ciço* - conselheiro e Romeiro referente²³, protetor e guia.

Esta dinâmica é explicada por Brandão ao identificar o padre como legítimo e necessário especialista religioso para celebrar os rituais de cunho religioso e civil, mas não para agenciar

²³ Salatiel Barbosa desenvolve o conceito de Romeiro por antonomásia, onde Padre Cícero se torna protótipo dos romeiros; chamado para uma missão específica que o torna representante dos que se identificam com sua luta. Assim, sua presença é considerada no coração de cada romeiro, como romeiro; pois a romaria é o coração do romeiro (2007, pp. 123-132).

milagres que se dão em terreno popular com recursos próprios. Quando um padre se envolve com milagres identifica-se pessoalmente como um rezador poderoso, alguém carismático que se torna alvo da admiração popular, porém, simultaneamente, das restrições da hierarquia eclesiástica. Como define Brandão: “*O padre milagreiro é um milagreiro padre*” (2007, p. 133). Ao assumir identificação com o *Padim Ciço*, o devoto se vê em um *espaço* coletivo de muitos irmãos onde todos se identificam a partir de seu referencial maior – o Romeiro.

Para muitos, antes do milagre ou da proteção, o desejo primário do devoto é o de encontrar a identidade que a prática religiosa concede (BRANDÃO, 2007, p. 140). Identidade que lhe dispõe uma série de certezas fundamentais, mesmo que vagas, sobre a vida, o mundo e as contradições das trocas entre ambos. Essa identidade atribuída ao devoto pela crença compartilhada imprime respeito e legalidade por meio do uso fácil dos símbolos. Alguém que se define como pobre, fraco, inculto, oprimido, se reanima com os recursos de sua crença e de seus rituais em sua comunidade de fiéis, usufruindo ainda da proteção constante de seu *Padim* e de seus milagres pontuais.

Essa dinâmica religiosa encaixa-se no quadro proposto pela relação *lugar x espaço* em que o devoto sertanejo espera transcender na expectativa da ação divina em seu mundo. Transcendência do indivíduo em busca da imanência divina.

Um aspecto marcante da devoção a Padre Cícero é a convicção de que com sua chegada em 1871 a Juazeiro, então distrito do Crato, Deus estava dando continuidade à sua *heilsgeschichte*²⁴. Teria início um novo irromper do divino, tornando Juazeiro esfera de

²⁴ *Heilsgeschichte* – o termo foi cunhado por Johann Albecht Bengel (1687-1752). Esse termo veio a ser usado para descrever a natureza da Bíblia como uma narrativa da operação divina da salvação na história humana. Tendo em vista o contexto cristão em que este trabalho se desenvolve, considerando as dimensões históricas da imanência divina é significativo o conceito teológico cristão de uma *heilsgeschichte* - a atuação de Deus na

manifestações sobrenaturais. Na realidade, o próprio nascimento de Padre Cícero é tido como providencial, conforme expressam os versos de João de Cristo Rei:

A Mãe de Deus vendo isso [o pecado do mundo]
 teve tanta compaixão
 que antes de começar
 a obra da salvação
 foi criar um sacerdote
 de sua predileção
 numa cidade vizinha
 de seu lugar preferido
 havia um santo casal
 que Deus já havia escolhido
 para conceber um filho
 Pastor do povo perdido²⁵

Em 1871 Juazeiro era um povoado conhecido como *Taboleiro grande*. Uma pequena praça com uma capela e, em seu redor, formando um quadrado, cerca de trinta casas. Anos antes do povoado existiam somente alguns pés de juá que juntos davam grande sombra. Essas árvores conhecidas como juazeiros, sempre se conservavam acolhedoras para quem por ali passava, mesmo em tempo de seca. As terras pertenciam ao colonizador Brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro que passou por herança a seu filho Joaquim Antonio Bezerra de Menezes, tio do Padre Pedro Ribeiro, construtor da capela de Nossa Senhora das Dores (BARBOSA, 1992, pp. 6-7).

Os irmãos doaram as terras do povoado ao patrimônio de Nossa Senhora das Dores entre 1841 a 1847, motivando o Padre Ribeiro a construir a capela e tornar-se seu capelão até 1856,

história com o propósito de salvar o homem. Esta *história da salvação* se desenrola a partir de grandes atos salvadores como o Êxodo, no Primeiro Testamento, e o advento de Cristo, no Segundo Testamento. Em cada um desses momentos há um irromper, uma invasão do divino na história, resultando em revelação (teofanias visões, sonhos) e numa alteração da ordem natural das coisas (sinais, milagres). Esse irromper pode se dar pela instrumentalidade de um ou mais agentes que se tornam veículos de revelação e alteração (Deuteronômio 34.10-12, João 1.18, Atos 2.22). Na Bíblia, essa *heilsgeschichte* atinge seu clímax com a morte e a ressurreição de Cristo (Atos 13.17-31). Essa cosmovisão, mesmo em forma incompleta ou com nuances distintas, compõe a forma de pensar do sertanejo, devoto em Padre Cícero, facilitando assim a construção entre transcendência e imanência para o seu espaço religioso.

²⁵ *Nascimento de Padrinho Cícero e a Troca Misteriosa das Crianças*, cordel (4ª e 5ª estrofes), de João de Cristo Rei (s.d.).

quando faleceu. Durante esse período todas as construções levantadas passaram pelo consentimento do padre, por serem terrenos pertencentes à paróquia.

Seus primeiros moradores eram, em sua maioria, gente sem procedência, dentre eles escravos desertados, caboclos tangedores de burros e desocupados andarilhos que começaram a juntar-se em grupos de desordeiros. Também algumas famílias de fazendeiros dos sítios passaram a construir suas casas e a instalar seu comércio, e até mesmo um professor que abriu uma pequena escola – Semeão Correia.

A primeira vinda de Padre Cícero a Juazeiro aconteceu em 24 de dezembro de 1871, vindo do Crato para celebrar a missa de natal. O professor Semeão anunciou para o povoado que o recebeu com palmas e alegria; tendo, porém, antes da celebração, grande tarefa no confessionário. No dia 25, o professor e muitos fazendeiros com suas esposas foram pedir ao padre para ficar celebrando as missas dos domingos e dias santos em Juazeiro. Padre Cícero deu sua palavra, aceitando o convite (BARBOSA, 1992, pp. 6-10).

Em março de 1872 Padre Cícero, juntamente com sua família, estabeleceu-se definitivamente em Juazeiro. Esta decisão teria sido resultado de uma revelação dada em sonho na qual contemplou Cristo e os doze apóstolos reunidos como na última ceia. Jesus, com o coração à mostra, aproximando-se dele, teria declarado: *“Eu estou muito magoado com as ofensas que os homens me têm feito e me faz todos os dias. Vou fazer um esforço pela salvação de todos, mas, se não quiserem se corrigir acabarei o mundo. E quanto a ti (disse dirigindo-se ao Padre) toma conta destes”*. Neste momento, entra em cena um grupo de sertanejos representando aquele rebanho que Padre Cícero estava sendo divinamente comissionado para pastorear (DUMOULIN, 1983, p. 23).

Verídica ou não as implicações da aparição são óbvias. No Segundo Testamento a última ceia antecede o Calvário de onde foi escrito o dramático capítulo da história da salvação. Uma vez que mais um, desta vez o último, estava para ser escrito, convinha que a cena de Cristo com os apóstolos se repetisse. Além disso, as palavras de Jesus indicam que esse novo irromper visa toda a humanidade, cujo destino dependeria da sua receptividade à salvação que surgiria de Juazeiro, a qual, por esta razão, torna-se o novo centro do mundo.

A grande afluência de romeiros a Juazeiro até hoje, mesmo do ponto de vista sociológico, se dá em função de ser considerada uma cidade soteriológica – o berço da salvação. É o que se infere a partir da seguinte declaração de uma devota: *“Deus me perdoe e meu Padrinho Cícero me perdoe dizer esta palavra, mas eu penso que se eu morresse fora de Juazeiro... não sei se eu me salvo”* (DUMOULIN, 1983, p. 32).

A partir de então, o sacerdote foi moralizando os costumes do povoado, o que promoveu a vinda de muita gente dos sítios para ir morar nas ruas do povoado. A notícia de que em Juazeiro residia um padre caridoso e conselheiro foi se espalhando, levando muitas pessoas a procura-lo atrás de conselhos ou de receitas para remédios, ou para se confessar, ou para solicitar ajuda. Em 1884 a nova capela, cuja construção fora iniciada em 1875, devido ao tamanho limitado, ficou pronta. Em 1887, o povoado em festa recebeu a imagem de Nossa Senhora das Dores vindo da França, pedida pelo Padre Cícero. Juazeiro já possuía mais de quinhentos habitantes (BARBOSA, 1992, pp. 11-14).

Na manhã do dia 6 de março de 1889 ocorre, supostamente, o grande irromper do divino. A ameaça de um novo período de seca havia motivado o povo em geral a buscar na devoção

religiosa o favor de Deus. É neste momento de crise que o divino se manifesta, conforme narra o historiador Ralph Della Cava baseado num relato feito pelo próprio Padre Cícero:

Os que se reuniram na capela de Joaseiro (*sic*), na primeira sexta-feira de março de 1889, tencionavam fazer um ato de profunda reparação ao Sagrado Coração de Jesus a fim de que Joaseiro (*sic*) fosse poupado. Muitas pessoas haviam chegado na noite anterior, principalmente as mulheres que faziam parte de uma irmandade de Joaseiro (*sic*), recentemente fundada, a do Apostolado da Oração, que existia no mundo católico e destinava-se a promover a devoção ao Sagrado Coração. Seis ou sete dessas mulheres piedosas haviam ficado de vigília na capela durante toda a noite, enquanto o Padre Cícero confessava os homens do arraial. Por volta das cinco horas da manhã, escrevia Pe. Cícero, teve pena das almas cansadas, entre elas, Maria de Araújo; resolveu dar-lhes a comunhão, imediatamente, a fim de que pudessem retornar às suas casas e repousar antes da missa matutina que seria celebrada. Foi, então, que ocorreu o alegado milagre. Maria de Araújo foi a primeira comungante. Padre Cícero colocou a hóstia sobre sua língua: a beata caiu no chão, em transe. Sangue corria da hóstia, parte da qual ela engoliu, enquanto outra caiu no chão (1976, pp. 49-50).

Quando a beata Maria de Araújo entra em cena, o aspecto da instrumentalidade do divino é ressaltado mais nitidamente²⁶. No imaginário popular ela passou a ser veículo desse novo irromper. De 1889 até o final de 1891 foi em vida proclamada *santa*, pois somente ela transformava a hóstia no sangue de Cristo e assim era procurada pelas massas, como um oráculo de inspiração divina com poder de interceder junto a Deus (CAVA, 1976, p. 68).

Em 1880 a beata teria confessado a Padre Cícero haver recebido uma visão de nossa Senhora e logo em seguida outra visão de Jesus Cristo. Em novembro de 1883, enquanto rezava, sentiu como se alguém lhe abraçasse e logo em seu peito se formara uma cruz que passou a derramar sangue (BARBOSA, 1994, pp. 77-78). Em 1885, os estigmas de Cristo teriam se manifestado na beata: “*Gotas de sangue em sua testa como se estivesse com uma coroa de espinhos, em suas mãos marcas sangrentas como se fossem cravos e uma chaga ao seu lado, que jorrava sangue e só veio a sarar no ano de 1891*” (BARBOSA, 1994, p. 24). Quando em 1891, Maria

²⁶ Na visão da parapsicóloga Maria do Carmo Pagan Forti, em seu livro: *Maria do Juazeiro: a beata do milagre* (1999), a Beata Maria de Araújo não foi uma embusteira e não se pode reduzir a sua figura aos fenômenos acontecidos com ela, chamando-a de alienada, de alguém fora da realidade, de um símbolo de atraso cultural e ignorância religiosa. Ela foi mística no sentido nobre da palavra.

de Araújo foi chamada a depor diante de uma primeira comissão de inquérito nomeada para investigar o que estava acontecendo em Juazeiro, o milagre da hóstia não apenas voltaria a se repetir como também a beata teria declarado algumas de suas revelações:

Tive uma revelação de Jesus Cristo na qual Ele me apareceu para dar esta explicação: Para satisfazer este ardente desejo que consumia Meu Coração, para, de novo, manifestar-me aos homens, foi necessário Eu multiplicar as mais espantosas maravilhas vindo a derramar, de novo, o Meu Sangue entre vós (BARBOSA, 1994, p. 24).

Na cosmovisão devota seria impossível retroceder – Deus havia invadido a história. A prova disso era o sangue de Cristo sendo novamente derramado. Maria de Araújo fora apenas o início de um irromper ainda maior que levaria Juazeiro a jubilar-se na transcendentalidade. Proliferaram as beatas proclamando visões, êxtases, revelações e reivindicando poderes sobrenaturais. Anunciava-se a iminência do fim do mundo. Peregrinos vindos de outros Estados eram miraculosamente curados. A urna de vidro contendo os panos ensanguentados era venerada pelos romeiros. *“Muitos pecadores, entre eles, maçons e protestantes, se convertiam arrependidos de seus pecados”* (CAVA, 1976, p. 68).

Apesar da proeminência de Maria de Araújo, no entendimento popular ela foi apenas coadjuvante daquele que foi, de fato, o verdadeiro herói desse novo capítulo da história da salvação, como revelam os versos de Pedro Bandeira (*Apud* MACHADO, 1982, p. 55):

O Padre Cícero
nasceu para ser querido
como continuador
do Messias prometido.
O Povo confia nele
quanto mais se lembra dele
mais ele fica conhecido.

O fenômeno religioso em Juazeiro resultou da convicção de que o divino havia novamente invadido a história. Foi essa convicção que transformou o Padre Cícero em um referencial, representante da imanência divina. A ele foram atribuídos poderes sobrenaturais e características sobre humanas. Entre o povo começou a circular casos diversos, dando ênfase especial ao miraculoso.

Nesse processo a cultura popular exerceu um papel importante. Por volta de 1900, Padre Cícero entra no repertório dos poetas e cantadores. Assim fazendo, transfiguraram o sacerdote suspenso de ordens em um ente miraculoso e em um dos heróis legendários da crença popular regional (CAVA, 1976, p. 18). Essa sobrenaturalização ocorreu em vários níveis. Em um nível mais básico está a realização de milagres dos mais diversos tipos, dentre eles a cura de enfermidades, conforme narra Aldenor Benevides:

Aproximou-se uma senhora acompanhada de um rapazinho, seu filho, o qual era surdo e mudo há cerca de oito anos. Implorava ela ao sacerdote a cura para o filho. O Padre Cícero pôs a mão direita sobre a cabeça do jovem dizendo com voz enérgica, depois de uma oração: - Fale assim, meu amiguinho: eu tenho fé em Deus, eu tenho fé em Deus. Ao que o rapazinho, na presença de todos, pronunciou as mesmas palavras. Daí em diante, não mais ficou prejudicado na fala e na audição (1988, p. 89).

Atribui-se também ao Padre Cícero a capacidade de acalmar loucos. Numa publicação comemorativa do seu sesquicentenário de nascimento, Geraldo Barbosa relata como um louco trazido por romeiros ao Padre Cícero foi, após ajoelhar-se, milagrosamente curado: *“Ao erguer-se o homem tinha no rosto a tranquilidade de um justo”* (1994, p. 27).

Conta-se ainda que Padre Cícero sabia indicar exatamente onde um poço deveria ser cavado, assim como revelar receitas para doenças incuráveis, apontar o paradeiro de pessoas e animais desaparecidos, anunciar o futuro e fazer previsões fantásticas. José Marques da Silva narra

que certo homem retornava de Juazeiro, trazendo uma lembrancinha a qual sua filha que estava em casa doente lhe havia solicitado pedir ao Padre Cícero. Ao chegar encontrou-a morta, e se surpreende ao descobrir o conteúdo da caixa que havia trazido: uma mortalha. Como se percebe, o Padre Cícero previa os acontecimentos, conclui o autor (*Apud* BARBOSA, 1994, p. 62). Essa sobrenaturalização atinge outro nível quando no imaginário popular o Padre Cícero se transcendentaliza, desprendendo-se do tempo e do espaço, desfazendo-se daquilo que o limita fisicamente, algo que fica implícito no diálogo narrado em versos por Abraão Batista (*Apud* MACHADO, 1982, p. 189):

Eu vi, disse o doutor,
grelhando os olhos pra mim
uma velha dizia pra outra
uma frase como essa assim:
– Só agora eu pude ver
que ele [Frei Damião] não é Meu Padrim.
Por quê? Disse o doutor
com muita admiração
– Não é Meu Padrim
porque ele pisa no chão...
Meu Padrim não pisava
foi a sua conclusão

Transcendentalizado ganha atributos divinos. Está livre para ser onipotente; onisciente e onipresente, conforme expressam os versos de Pedro Bandeira (*Apud* MACHADO, 1982, p. 109):

Eu conheço uma menina
que caiu num cacimbão
com cem palmos de fundura
e antes de bater no chão
foi amparada nos braços
do Padre Cícero Romão

Em *O Cego de Várzea Alegre e o Milagre do Padre Cícero* de Abraão Batista, ele pode penetrar em sonho no inconsciente das pessoas e realizar o milagre:

Nove luas se passaram
 sem nada lhe acontecer
 mas numa noite sonhou
 como vou lhe escrever,
 Padre Cícero chegava
 ao pé da rede e falava
 Padre Cícero dizia:
 Teotônio deixa eu botar
 esse colírio nos teus olhos
 e vamos os dois passear;
 tomando ele na mão
 foram os dois pelo chão
 e começava a enxergar²⁷

Essa transcendentalização ganha asas na literatura de cordel. De acordo com Martini Kunz, professor da UFC: *“Tudo acontece como se não houvesse espaço físico fechado que pudesse contê-lo. Ele não envelhece, ele não muda. Ele não está ele é. Ele existe fora do tempo. Nos versos do poeta, ele nasce e morre por encantamento. A carne é sublimada, o corpo é raptado”* (2004, p. 35). A transcendência da qual ele foi revestido revela a imanência divina, tornando sua presença física desnecessária. Desta forma pode estar próximo de seus devotos e atender suas súplicas onde quer que estejam. Por isso depositam cartas em seu túmulo com os mais diversos tipos de solicitações e creem que na hora do perigo podem invocá-lo. O devoto identifica-se com seu *Padim* e, conseqüentemente, com os seus, e expressa essa identificação aproximando-se por meio dos símbolos, como a romaria, a vestimenta, os rituais, as imagens. Há uma veneração com base na convicção de que estes o representam e que o *Padim* se faz presente através deles, servindo como lembrança sempre presente da experiência com o divino.

Por isso vem meu irmão
 sobe a estátua do Horto
 e prova que meu Padim
 de fato não está morto
 permanece noite e dia
 na tristeza e alegria
 nos trazendo mais conforto²⁸

²⁷ *O cego de Várzea Alegre e o milagre de Padre Cícero*, cordel (7ª estrofe), de Abraão Batista (s.d.).

²⁸ *Meu Padim, 150 anos ao lado do romeiro*, cordel (1ª estrofe), de Tony Santos (s.d.).

Essa identificação também se dá por meio da imagem do perseguido. As medidas disciplinares aplicadas pela igreja ao Padre Cícero levaram a uma revolução de empatia. A crença na injustiça sofrida por ele motivou multidões a peregrinar até Juazeiro para conhecer e ser por ele abençoados.

O romeiro tem o seu modo de ver, de entender e até de escrever a sua história. Ele também faz parte do processo de construção, não apenas absorve mecanicamente os dados da tradição religiosa subjacente à sua visão de mundo e vida. Ele constrói e reconstrói, lê e relê, recebe e transforma. É também um produtor, fazedor, construtor de mundos. Sua linguagem, mesmo sem a pretensão de sistematicidade das grandes narrações da academia, não é a soma de disparates e absurdos ou a bricolagem de fragmentos catados aqui e ali (BARBOSA, 2007, p. 20).

Dessa forma Padre Cícero é identificado como próximo à realidade vivida por seus devotos, tendo em vista que viveu e morreu no contexto sertanejo em que eles habitam. *Padim Ciço* é santo que fica no sol, ou seja, sua imagem não fica na sombra, dentro das igrejas, como os santos canonizados. Sua imagem fica no sol, diante de seus fiéis. Teve a vida semelhante à de seus devotos, pois experimentou a batalha contra a seca, a pobreza, a injustiça e tantos outros componentes que caracterizam a vida dura no sertão nordestino.

Assumindo *Padim Ciço* como representante de sua religiosidade os romeiros assumem identidade singular, observada desde sua vestimenta até sua linguagem e facetas existenciais peculiares. É fácil identifica-los: estatura pequena, corpo miúdo, rosto marcado por expressões que indicam sofrimento, vestes simples, rosário na mão, chapéu de palha e sandálias velhas de couro. Quanto à fala, uma linguagem simples e rudimentar, porém cheia de significações. Como afirma Salatiel Barbosa:

As falas dos romeiros e os versos do cordel oferecem consistência linguística e etnográfica para mostrar a vida desses fiéis em movimento, em fluxo, numa semiose ilimitada, imbricada no paradigma biográfico do Padim e na história político-religiosa da cidade santa, fundada no sonho, no milagre e na luta (2007, p. 22).

Percebe-se um movimento que concede *espaço*, identidade e voz a todo um povo marcado pelo sofrimento e o descaso. Ser romeiro ou devoto de *Padim Ciço* confere ao indivíduo um sentido de pertença em uma comunidade de iguais que compartilha os mesmos ideais.

Meu Padrinho foi embora
e Joaseiro ficou
a terra da penitência
como meu Padrinho falou
vamos andar no caminho
que nosso Padrinho andou²⁹

1.3.3. Seu grito de esperança

Toda essa conjuntura religiosa popular, entendida como parte (ou o todo) da vida daquele que reage ao sofrimento imposto pelo *lugar* em que vive, criando seu *espaço* de esperança por meio de uma fé transcendental em busca de uma interferência imanente parece apontar para o que Espín designa como uma *epistemologia do sofrimento*. Em seu livro: *A fé do povo*, considerando a religião popular latina, Espín assume a premissa de que sua religiosidade popular é norteadada pela forma com os latinos lidam com o sofrimento. Isto é, sua religiosidade é formada e observada a partir de sua realidade, da maneira como entendem, como dão sentido à realidade. Nesse sentido sua definição de religião popular é devidamente aplicada – *sendo do povo*, indicando seu jeito de ser, sua forma de pensar e de expressar. Por isso, a religião popular é um processo histórico dinâmico vivo que muda e se adapta constantemente. Usando uma terminologia tirada da tecnologia da informação, Espín ilustra a religião popular latina como uma rede epistemológica. Uma rede de relacionamentos de comunicação entre nodos interligados com capacidade de transferir dados entre eles (2000, p. 87). É através do relacionamento que os nodos transferem os dados. E esses nodos seriam suas crenças, suas expectativas éticas, seus ritos e suas experiências. É sua experiência social e histórica nas

²⁹ *Palavras do Padre Cícero*, cordel (1ª estrofe), de José Francisco Borges (s.d.).

comunidades, entendendo esta como sua forma de viver e refletir a realidade que molda a construção dos nodos. No entanto, essa experiência se dá coletivamente, recebendo impacto considerável das condições e das circunstâncias encontradas na família, na comunidade, na sociedade. É nesse cenário que o sofrimento entra e se fixa em sua experiência de vida como parte importante e inegável de sua percepção do que é real e significativo. Dessa forma, os rituais, as devoções e os objetos da religião popular atuam como meio significativo de habilitação social e também de desafios a percepções e entendimentos plausíveis da realidade e da experiência. Logo, a questão não está no sofrimento, mas em como o povo entende e reage a esse sofrimento.

O devoto sertanejo sofre como qualquer outro em qualquer outra região do planeta. Não necessariamente o mesmo sofrimento, mas sofre. Sofre em seu *lugar*, encarando-o como *lugar* de crise. E reage a esse sofrimento por meio de sua religiosidade, criando espaços em que seja possível construir pontes com o divino e pontes com os que com ele se identificam. Essa identificação se dá pelo fato de que sua experiência se propaga coletivamente, através da família, da comunidade, ou mesmo da sociedade em que vive³⁰.

O sertanejo, devoto de Padre Cícero, sofre, e a forma como reage é definidora, estabelecendo uma religiosidade particular quanto às existentes, porém, acessível para quem com ela se identifica. O devoto sertanejo parece supor que seu sofrimento, assim como toda a sua realidade, está debaixo de uma decisão divina. Talvez, partindo de uma construção hermenêutica, vagamente incutida pela igreja, fortalecendo esse entendimento ao aplicar objetivamente ao seu *Padim* e a si mesmo.

³⁰ Espín afirma que na suposta experiência com o divino, que se dá a partir dos instrumentos hermenêuticos acessíveis, o indivíduo religioso interpreta e tenta lembrar-se, simbolizar e viver por aquilo que experimentou no encontro. E é no compartilhar dessas interpretações e encontros que nasce uma religião. Ao compartilhar a experiência com o divino através de símbolos, imagens, lembranças (éticas ou doutrinárias), explicações e diretrizes para se viver, acessíveis a outros, a experiência torna-se socializada (2000, p. 158).

Algo, como exemplo, a memória do sofrimento do povo de Israel³¹ no desenrolar dos escritos do Primeiro Testamento. Um povo que perambulou pelo deserto por quarenta anos, que apesar de não ter sido desamparado da proteção divina sofreu ao longo do período à semelhança de todos os que lidam com a vida desértica. Como parte deste povo, o sofrimento de inúmeros profetas, como Jeremias que teve de lidar com a incompreensão e consequente rejeição de seu próprio povo, além da perseguição severa de seus governantes³².

O sofrimento de João Batista, já no Segundo Testamento, odiado pelos governantes do povo, sendo alvo da incompreensão dos líderes religiosos. Aquele que vivia no deserto em forma simples e que assumiu um discurso crítico contra os poderosos, conclamando todos ao arrependimento para usufruírem de uma nova vida.

O próprio Messias bíblico – Jesus Cristo, cujo sofrimento é descrito a começar de sua encarnação, tida como um meio de humilhação por assumir a forma humana, deixando o uso de seus atributos e privilégios divinos (Filipenses 2.5-11). Este sofrimento é estendido ao período de seu ministério, tendo sua iniciação em um deserto ao ser tentado depois de

³¹ O mito do judeu errante, assumido como metáfora da condição nômade das populações rurais brasileiras, teve notável reverberação através de Judas Ashverus, no dramático relato em que Euclides da Cunha narrou a festividade do sábado de aleluia entre um grupo de seringueiros, retirantes nordestinos, na Amazônia. Excomungado pela própria distância que o afasta dos homens, a lembrança das comemorações da Semana Santa em sua terra de origem traz para o seringueiro o sentimento de que todos os seus dias se arrastavam como uma Sexta-feira da Paixão para a qual não havia redenção possível. Sua vingança viria na malhação do Judas – manequim preparado pelo seringueiro como imagem irônica de si mesmo. Para Euclides da Cunha o ritual teria o sentido de uma autopunição. Assim, o apóstolo traidor do Segundo Testamento é convertido em Judas Ashverus, mito medieval condenado a errar pela terra até o dia do Juízo Final: *“E Judas feito Ashverus vai avançando vagarosamente para o meio do rio. Então os vizinhos mais próximos, que se adensam, curiosos, no alto das barrancas, intervêm ruidosamente, saudando com repetidas descargas de rifles aquele bota-fora. As balas chofram a superfície líquida, eriçando-a; cravam-se na embarcação, lascando-a; atingem o tripulante espantoso; trespassam-no; ele vacila um momento no seu pedestal flutuante, fustigado a tiros, indeciso, como a esmar um rumo, durante alguns minutos, até se reaviar no sentido geral da correnteza. E a figura desgraciosa, trágica, arrepiadoramente burlesca, com os seus gestos desmanchados, de demônio e truão, desafiando maldições e risadas, lá se vai na lúgubre viagem sem destino e sem fim, a descer, a descer sempre, desequilibradamente, aos rodopios, tonteando em todas as voltas, à mercê das correntezas, ‘de bubuia’ sobre as águas”* (CUNHA, 1909, pp. 91-92).

³² Como exemplo, Jeremias 11.18-23; 20.1-6; 26.1-19.

quarenta dias de jejum (Mateus 4.1-11), tendo sua continuidade por meio das perseguições, da incompreensão generalizada e de seu julgamento e morte.

O sofrimento dos apóstolos, como Pedro, João e Paulo, aos quais a seguinte afirmação é atribuída:

Tenho para mim, que Deus a nós, apóstolos, nos pôs por últimos, como condenados à morte; pois somos feitos espetáculo ao mundo, tanto a anjos como a homens. Nós somos loucos por amor de Cristo, e vós sábios em Cristo; nós fracos, e vós fortes; vós ilustres, e nós desprezíveis. Até a presente hora padecemos fome, e sede; estamos nus, e recebemos bofetadas, e não temos pousada certa, e nos afadigamos, trabalhando com nossas próprias mãos; somos injuriados, e bendizemos; somos perseguidos, e o suportamos; somos difamados, e exortamos; até o presente somos considerados como o refugio do mundo, e como a escória de tudo (1 Coríntios 4.9s).

Em comum percebe-se a compreensão do consentimento divino para o sofrimento ou mesmo o uso deste para a execução de seu plano seja para manifestar correção e disciplina aos seus por erros cometidos seja para, simplesmente, permitir a ação do mal³³. Como a figura do emblemático Jó, identificado justo que sofreu a partir da permissão divina (Jó 1-4) e que revela nítida compreensão da ação divina soberana sobre o seu padecimento que incluía a perda dos filhos, das riquezas, dos amigos e da saúde, quando respondeu a sua mulher que lhe propunha amaldiçoar a Deus e morrer: *“Falas como qualquer doida; temos recebido o bem de Deus e não receberíamos também o mal?”* (Jó 2.10). Tratando acerca da forma específica de entender e reagir ao sofrimento do religioso latino, Espín observa que o povo se sente capaz de mudar a vontade de Deus: *“Ao contextualizar seu entendimento das fontes do sofrimento na esfera religiosa, os latinos colocam na mesma esfera as respostas possíveis. Se o mal ocorre por causa de Deus e do pecado, então é possível lidar com o mal por meio do apelo a Deus e do arrependimento ou de algum jeito de lidar com o pecado”* (2000, p. 265).

³³ Para Espín, *“Deus está ativo no sofrimento latino e não só como responsável por esse sofrimento”* (2000, p. 264).

Esta memória vagamente construída parece ganhar corpo e ser fortemente assumida na figura de Padre Cícero como romeiro sertanejo, a partir de onde o devoto explicita o sentimento de que a realidade do sofrimento os une e os direciona, servindo ao mesmo tempo como marca identificadora de pertença ao povo divino e como proclamador de uma resistência possível pela fé, e desejada pelo divino na construção do *espaço* em que o transcendente se torna imanente ao passo que o devoto transcende o seu *lugar*, através da experiência de sua religiosidade. Esta construção do *espaço* parece dar ao devoto a compreensão de uma vontade divina dinâmica, podendo ser compreendida e experimentada de maneira diferente da revelada pelos meios oficiais da igreja à semelhança do que ocorrera com seu *Padim*.

Ao apresentar a forte ligação entre Padre Cícero e seus romeiros como Padrinho protetor, Braga menciona alguns trechos do livro de Lourenço Filho:

Junto à casa de Padre Cícero Romão Batista [...] todo o espaço da rua, naquele quarteirão, estava tomado de gente que se apinhava procurando lugar diante da porta do Padrinho, ou da janela gradeada, por onde ele costuma lançar a benção. [...] Aquele ajuntamento ululante se deixava dividir em várias castas, mais ou menos distintas, segundo as condições de vida, raça e proveniência de cada um e, de modo especialíssimo, quanto ao estado de espírito do momento. Na mesma agitada atmosfera, havia matizes de credulidade, assim como perceptíveis graus de fanatismo. Enquanto alguns se arrojavam ao solo, na prática das menos concebíveis medidas, em penitência ou oração, outros, numa imperturbabilidade de estátuas, não desfitavam os olhos da janela gradeada, à espera da face veneranda do Padrinho. [...] Estavam alguns com as mãos postas e tinham nas faces uma expressão de suprema beatitude (*Apud* BRAGA, 2008, pp. 255-256).

Segundo Braga, tal momento aconteceu entre abril de 1922 e dezembro de 1923, período em que Lourenço esteve no Ceará. Momento que retrata a ligação entre o Padrinho e seus afilhados³⁴.

³⁴ Braga (2008, capítulo sete) cita constantemente o livro de Lourenço Filho: *Joazeiro do Padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste* (1ª edição em 1926) para expressar seu olhar *estrangeiro* acerca da cidade de Juazeiro, de Padre Cícero e de seus romeiros. Lourenço foi a Juazeiro, ainda jovem (25 anos), para providenciar o recenseamento das crianças de seis a dozes anos que a Diretoria de Instrução Pública do Governo do Ceará pretendia realizar, visando uma reforma educacional do ensino primário. Padre Cícero impediu o recenseamento

Esta mesma compreensão é compartilhada por Luitgarde Barros quando trata da religião como concepção de mundo, exemplificando por meio da formação de Juazeiro do Norte, em especial na figura de Padre Cícero:

O Padre Cícero foi o padrinho de milhares de sertanejos, “meu padrinho” para milhões de nordestinos. Antes de tudo ele foi o sertanejo que viveu os códigos de sua cultura, encarnou o protótipo, o modelo do padrinho protetor, reivindicando até a interferência divina para sê-lo. No sonho que relatamos, Cristo ordenando-lhe que protegesse seus filhos desamparados, nomeia-o padrinho daquela gente. Vivendo integralmente o papel cultural, recebeu dos afilhados o título honorífico, foi o “meu padrinho” o guia, o chefe, o líder de gerações de seguidores que, longe de diminuir em número com a distância do tempo, aumentam, pela comparação da vida dele com a prática da vida moderna, desagregadora e desamparadora. As estatísticas das romarias de Juazeiro apontam para o crescimento do número de adeptos, de afilhados do Padre Cícero (1988, p. 173)

Barros destaca que por meio do abraçar de sua vocação, Padre Cícero estabeleceu um vínculo com o devoto sertanejo, dando-lhes conselhos, ensinando-lhes métodos atualizados de agricultura, orientando-os no uso popular medicinal, sempre em uma linguagem clara e uma forma amigável de convivência. Enfim, revelava não somente interesse, mas íntima ligação para com eles, criando vínculo familiar. Dessa forma, recebia de seus *afilhados* a admiração, além de sua confiança para lidar com qualquer tipo de assunto, oferecendo a devida orientação (1988, p. 174).

Sabedoria (conhecimento na perspectiva do sertanejo), gentileza e confiabilidade (pelos resultados positivos de seus conselhos) faziam de Padre Cícero um líder admirado e seguido fielmente por aqueles que se consideravam próximos. Esta realidade o levou, inclusive, a mudar a perspectiva do sertanejo devoto quanto à sua terra. Afinal, o nordestino, em especial

e a aplicação da reforma no município. Lourenço fora um dos principais expoentes do movimento Escola Nova que veio a mudar significativamente a organização do ensino no Brasil. Como jovem pertencente a uma elite intelectual, Lourenço vislumbrava uma reforma política, social e cultural da sociedade brasileira através da ruptura com um Brasil atrasado e ignorante. Dessa forma, o Juazeiro de Padre Cícero servia como um modelo perfeito do padrão arcaico a ser abandonado. Em sua visão, Juazeiro representava o sertão mestiço, atrasado, ignorante, tomado de fanatismo religioso.

o que sofre as necessidades da escassez natural e das estiagens da chuva, historicamente vive o problema da fixação a terra. Como afirma Barros, “*não há qualquer relato escrito ou da memória da população, de que tenha aconselhado alguém a emigrar para o sul ou para a Amazônia*” (1988, p. 178). Nessa perspectiva, se havia um espaço vocacionado a receber emigrantes açoitados pelo sofrimento, a fim de conceder conforto, cura e direcionamento, este seria seu Juazeiro, como revela Manoel Diniz, através da palavra de Padre Cícero:

Vocês, que veem de suas terras distantes, do sul de Alagoas e Pernambuco, dos brejos da Paraíba, das praias do Rio Grande do Norte e deste Estado, ou dos longínquos sertões do Piauí, Maranhão e Bahia, sofrendo privações, a fome, a sede, o sol e as intempéries dos longos caminhos, tudo por amor a visitar Nossa Senhora das Dores e o Padre Velho do Juazeiro, fiquem certos de que a Mãe de Deus recompensará a todos. E quanto a mim, não acreditem no que propalam, dizendo que vou deixar este lugar. Não acreditem, porque o Juazeiro é uma cidade da mãe de Deus, e ela foi quem me colocou aqui. E nem o Satanás, nem os homens do Satanás, têm poder para me tirar desta cidade, a qual só deixarei quando completar a salvação de vocês todos” (1935, p. 34).

Essa percepção de livramento em uma terra de descanso e renovo, onde há afago e direcionamento da parte de quem a lidera, dá ao devoto a perspectiva de liberdade, possível por compartilhar do poder divino, agora imanente em sua realidade.

Assim, por meio de sua religiosidade popular, o devoto encontra poder ou, pelo menos, uma nova forma de apropriação e aplicação deste, onde a igreja e demais poderes sociais afirmara não existir esperança e consequente motivação³⁵. Faz sua própria leitura (ou releitura) na dinâmica com a realidade que se apresenta. Recria e reusa os símbolos e personagens religiosos, pois está formando um *espaço* novo de devoção em que a realidade ganha novas perspectivas. É o seu grito de esperança, mantendo-o não somente vivo, mas pronto a enxergar e produzir beleza, a seu próprio modo, onde muitos desistiriam.

³⁵ Buscando compreender os símbolos da religião popular, Espín afirma: “*A religião popular permite aos seus praticantes descobrir poder ali onde a ideologia hegemônica havia escondido as possibilidades de autodeterminação. Em vez de total impotência, por meio dos símbolos da religião popular, o povo define-se como fortalecido. Ao fazer isso, a religião popular concede sentido e esperança*” (2000, p. 266).

Porque é o Joaseiro
a terra da promessa
alegria dos aflitos
caminho da salvação
refúgio do penitente
estrela resplandecente
do interior do sertão³⁶

E quando não vislumbra mudanças no viver de seu espaço, manifesta seu grito de esperança escatológico, mantendo-o na certeza do que está por vir.

O poder do Padre Cícero
ainda será provado
e antes do fim do mundo
o horto é desencantado
para se ver a grandeza
do mais sublime reinado³⁷

Meus caríssimos amiguinhos
já levantei o cruzeiro
que fica por testemunha
no globo do mundo inteiro
para o dia de juízo
falar por todo romeiro.
Na santa Igreja do Horto
onde ele é edificado
é no meio do universo
um lugar santificado
onde todos os pecadores
um dia hão de ser julgados³⁸

1.4. Síntese

Quem é o sertanejo devoto? Como é o lugar em que vive? E, como consegue viver em meio a uma realidade tão precária? Estas são as principais perguntas que nortearam o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos apresentem o retrato da realidade que é alvo de nossa pesquisa e nos encaminhe para as hipóteses a serem defendidas.

³⁶ *O progresso e a elevação histórica de Juazeiro*, cordel (3ª estrofe), de Expedito Sebastião da Silva (s.d.).

³⁷ *O homem que falou com o diabo em Juazeiro*, cordel (3ª estrofe), de João de Cristo Rei, 1975.

³⁸ *O Cruzeiro do Horto*, cordel (2ª e 3ª estrofes), de José Bernardo da Silva, 1948.

O sertanejo é o que sofre em sua rotina de desesperança numa luta desigual contra a escassez natural, agravada pelos períodos de estiagem da chuva, fazendo de sua terra, assim como de sua pele e coração, algo seco, duro e difícil de lidar.

Sofre em seu sertão, *lugar* identificado pela indiferença dos governantes, devido às dificuldades naturais e aos projetos caros que exigiriam profundo e persistente investimento financeiro e pessoal. *Lugar* também identificado pelo aproveitamento dos poderosos, usufruindo deleite (trabalho ilegal, votos, pagamentos indevidos) daqueles que por nada terem não podem dar-se ao luxo de rejeitar as migalhas, vergonhosamente oferecidas por quem muito tem, mas almeja ainda mais, através do esforço de barato investimento. *Lugar* interpretado por preconceitos de quem à distância entende ser habitado por pessoas analfabetas, doentes, incultas, desprovidas de digna religiosidade, preguiçosas e aproveitadoras do esforço e desenvolvimento alheio. Como se fossem (na interpretação preconceituosa) uma nova versão indígena. Enfim, o sertanejo sofre em seu *lugar* de desatenção ou de juízo divino.

Porém, o sertanejo devoto é aquele que, por meio de sua devoção, transcende à realidade precária de seu *lugar*, criando um *espaço* próprio, onde a vida brota, trazendo a esperança de mudanças por meio da imanência do divino. É a interação entre a transcendência do homem, indo além de seu *lugar* e a imanência do divino, chegando e criando raiz em seu *espaço*. Isto é contemplado na alegria em encontrar pares – devotos romeiros, e é solidificado por sua identificação com o representante do divino – Padre Cícero, que lhe traz conforto e direção ao lhe dar um nome, uma voz, uma comprovação de que sua existência não está fadada à morte do esquecimento, da indiferença e do acaso.

Esta alegria transcende ao *espaço* criado em seu *lugar* de origem, quando o devoto, junto a seus pares, encontra um *espaço* em comum, uma *Jerusalém* que serve como centro de seu novo universo – Juazeiro do Norte. Este *espaço* além de servir de modelo para seu *espaço* particular serve de *espaço* e período de renovação e reorientação por meio da experiência mística com o divino. E, ainda, serve como confirmação de que sua nova realidade está assegurada para além desta vida, pois, escatologicamente, o divino continua a desenvolver sua salvação, estabelecendo uma relação infinita para com os que lhe forem *devotos*.

É a devoção seu grito de liberdade, sua independência da crueldade mundana e, portanto, humana. Pois a devoção serve-lhe como canal de bênção, conduzindo-o ao divino e trazendo o divino até si, promovendo o renovo da esperança e estabelecendo sentido de viver.

Agora, em posse de seu espaço libertador, o devoto sertanejo precisa preservá-lo, não somente para usufruir continuamente de tudo o que produz, mas, para evidenciá-lo às suas gerações, garantindo-lhe a riqueza construída e, ainda, mantendo viva sua expectativa escatológica. É esta preservação que será alvo de nossa consideração no próximo capítulo.

Capítulo II – A preservação do espaço na devoção sertaneja

Juazeiro, Juazeiro
tua vida e tua história
para o teu povo romeiro
merece um padrão de glória.
De alegria tu palpitas,
ao receber as visitas
de longe, de muito além,
grande glória tu viveste!
Do nosso caro Nordeste
tu és a Jerusalém.

Patativa do Assaré
(Saudação ao Juazeiro do Norte)

Como o espaço construído, dependente de sua devoção, persiste em época tão distinta a sua origem? Quais os elementos cooperadores para a resistência da devoção do sertanejo? Esses elementos acrescem algo à sua realidade devota? Estas são as principais perguntas que nortearão o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos apresentem o retrato da realidade que é alvo de nossa pesquisa e nos firme nas hipóteses propostas.

Primeiramente, consideraremos *a dimensão coletiva da devoção*, tratando da construção da memória coletiva e de sua transmissão pela oralidade, fundamentais tanto para o surgimento e fortalecimento do corpo coletivo como para a preservação de suas tradições. Além do uso de cordéis, nossa principal referência será Antonio Ciampa em seu livro: *A estória do Severino e a história da Severina*. Faremos ainda uso de Maurice Halbwachs com seu livro: *A memória coletiva*, além da consideração ao mesmo, através de Paulo Barrera Rivera em seu livro: *Tradição, transmissão e emoção religiosa, sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*.

Posteriormente, abordaremos *a dimensão performática da devoção*, considerando as romarias. Ao tratarmos da devoção a Padre Cícero as romarias ganham lugar fundamental, pois, a

própria identidade do devoto passa pela incorporação do ser romeiro, tendo como sua principal referência seu *Padim*. Para isso, faremos uma abordagem histórica e conceitual, através de alguns autores, dando destaque para Salatiel Barbosa em seu livro: *O Joaseiro celeste*, no qual desenvolve o conceito de Padre Cícero como romeiro por antonomásia - protótipo de romeiro; e, ainda, Antonio Ciampa em seu livro: *A estória do Severino e a história da Severina* para tratar acerca da dinâmica da identidade coletiva, através de sua participação ativa, de seu fazer.

Na terceira parte do capítulo, trataremos da *dimensão literária da devoção*, quando lidaremos com a contribuição da literatura de cordel, tendo-a como uma extensão da tradição oral da devoção. Como referência, usaremos Michel de Certeau em seu livro: *A invenção do cotidiano, artes de fazer* para tratar acerca da progressão escriturística e de sua distinção da oralidade, destacando seu aspecto estético pelo poder de dobrar o uso da língua comum num reemprego transformante. Usaremos, ainda, Paul Zumthor em seus livros: *Performance, recepção, leitura, introdução à poesia oral* e *A letra e a voz, a literatura medieval* para, principalmente, desenvolver seu conceito de *performance*, atribuindo certa vantagem a literatura de cordel, podendo destaca-la como uma versão escrita da tradição oral.

Concluindo o capítulo, abordaremos o aspecto da *resistência da devoção em época distinta a sua origem*. Destacaremos, primeiramente, *a manutenção das razões originais*, buscando comprovar que as motivações persistem devido à realidade ainda atual do *lugar* do sertanejo, tendo como reação natural a realidade ainda atual de seu *espaço*. Será um espaço de constatações, considerando o conteúdo apresentado; portanto nossa principal referência nessa parte será o conteúdo da tese, parcialmente apresentado, além da literatura de cordel, expressando a devoção a Padre Cícero.

Em uma segunda parte, destacaremos a *adaptação da devoção às tendências atuais*, quando consideraremos, sinteticamente, a *cosmovisão pós-moderna* e algumas de suas características facilitadoras para a preservação da devoção. Nesse ponto, nossas principais referências serão Stanley Grenz em seu livro: *Pós-modernismo, um guia para entender a filosofia de nosso tempo* e David Lyon em seu livro: *Pós-modernidade*, além de considerações amarrativas de outros autores.

2.1. Introdução

Como observado no capítulo anterior³⁹, a autoridade de um movimento repousa sobre sua adesão, destacando sua identificação e crença. Como um acordo espiritual, conferindo legitimidade ao poder que representa o indivíduo à semelhança de muitos outros, privilegiando a coletividade do *espaço* e da crença nesse *espaço*. Há, então, uma organização que se torna popular ao dar a certos símbolos, e representantes, uma voz popular, não por ser simples e destituída de recursos ou por ser amplamente difundida, mas por ser do povo.

Essa organização firma uma sociedade com seus símbolos e rituais, estabelecendo uma tradição própria, não necessariamente nova, mas, em alguns aspectos, reinventada. Uma tradição que impõe a seus membros uma verdade. Segundo Certeau, uma sociedade resulta da resposta que cada um dá à pergunta sobre sua relação com uma verdade e sobre sua relação com os outros. “*Uma verdade sem sociedade é apenas um engodo. Uma sociedade sem verdade é apenas uma tirania*” (1999, p. 38).

³⁹ 1.1.2. O seu espaço de esperança, p. 46.

2.2. A dimensão coletiva da devoção - a transmissão oral

Tem um currículo santo
muitos anos de história
e contar aqui em verso
para mim é uma glória
sei que ele nasceu em Crato
não discuto sei que é fato
guardo na minha memória

Antonia Rodrigues
(Padre Cícero, um santo nordestino)

A devoção a Padre Cícero revela um *espaço* em que a identidade do indivíduo é enraizada na coletividade. Um representante que une os iguais – aqueles que se identificam através do *lugar* em que vivem com todas as suas características sociais, aqueles que se identificam pelo sofrimento, aqueles que se identificam pela forma e conteúdo da esperança, aqueles que se identificam pela fé. Logo, temos no discurso religioso uma identificação pessoal vertical que gera identificação coletiva horizontal. Esta identificação gera concordâncias e semelhanças desde as vestimentas até a forma e conteúdo de contar sua fé.

Pensar a identidade implica resgatar as atividades e o processo de consciência do indivíduo, implica nas mudanças processadas em sua história pessoal e em suas relações. A identidade é um processar contínuo da definição de si mesmo, de suas representações e de seu *estar* no mundo relacionado ao *fazer*. Isto, porque interiorizamos o que nos é atribuído de tal maneira que se torna nosso. Interiorizamos o predicado – *Fulano é romeiro, não: Fulano faz romaria*. A identidade, inicialmente assumida em forma de nome próprio adota outras formas de predicções, de papéis. Assim o indivíduo não é mais algo, mas sim o que ele faz, assumindo a forma de personagem (CIAMPA, 1993, pp. 136-140).

Nessa dinâmica construtiva se inclui outros indivíduos que cooperam na formação e identificação da pessoa. Como afirma Antonio Ciampa: *“Ao passo que os personagens vão se constituindo, surge um universo de significações, o que redundando em uma linguagem anônima de individualidade, mas coletiva; onde todos se tornam coautores”* (1993, pp. 160-161). Para ele, esta coletividade não anula a autoria individual, quando o indivíduo, como ator, narra sua própria história ou a mesma história à sua maneira. Como personagem em constante atuação o indivíduo pode reinventar-se, assumindo papel de autor.

Por isso, a identidade é considerada como um processo – uma metamorfose⁴⁰ – que descreve a constituição de uma identidade que representa a pessoa e a engendra (CIAMPA, 1993, p.143). A metamorfose é o desenvolvimento do concreto em que cada momento é um degrau derradeiro de degraus anteriores, ao mesmo tempo em que é o ponto de partida de um sucessivo desenvolvimento. Dessa forma, como afirma Ciampa: *“a concretude da identidade é sua temporalidade: passado, presente e futuro”* (1993, p. 206). Ao introduzir o conceito de identidade, enquanto questão teórica do ponto de vista da Psicologia Social, Ciampa afirma:

Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais. Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia. No seu conjunto, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma por ela. A questão da identidade, assim deve ser vista não como questão apenas científica, nem meramente acadêmica: é, sobretudo, uma questão social, uma questão política (1993, p.127).

Ciampa, em seu livro *A estória do Severino e a história da Severina* apresenta a identidade como um processo contínuo de transformação que ele chama de metamorfose, onde estão

⁴⁰ A não metamorfose é compreendida como a manutenção da mesmice, ou seja, a aparência da não-mudança. Estão presentes nas marcas das condições socioeconômicas desumanas, onde as pessoas são privadas ou impedidas de transformar-se, *“são forçadas a se reproduzir como réplicas de si, involuntariamente, a fim de preservar interesses estabelecidos, situações convenientes, interesses e conveniências que são, se radicalmente analisadas, interesses e conveniências do capital e não do ser humano que assim permanece um ator preso à mesmice imposta”* (Ciampa, 1993, p. 165).

envolvidas todas as particularidades do ser humano: *biológicas, psicológicas e sociais*. Essas transformações acontecem ao longo do tempo de sua vida, constituindo uma singularidade que se identifica e diferencia em relação a si mesmo em diferentes momentos, assim como se aproxima e se distancia de outros indivíduos em momentos diferentes ou iguais. O *eu* se configura a partir das relações sociais que permitem observar papéis, assumi-los e obter a confirmação do seu exercício através de outros indivíduos.

Por um lado, as vivências desses papéis ao longo da vida necessitam ser permanente e constantemente lembrados para constituírem o elemento que dá continuidade ao eixo das biografias individuais. Por outro lado, a possibilidade de constituição deste *eu* de forma mais ou menos sozinha ocorre na medida em que a vivência simultânea do círculo de papéis permite que sejam exercidos de forma diferente dos modelos, estando, portanto, na questão da originalidade da vivência a possibilidade de transformações.

Desta forma, a proposta de Ciampa se aplica não só ao estudo dos indivíduos, mas também ao estudo de grupos (denominados de identidades coletivas) ou instituições (chamados de identidade institucional). Os denominados *outros indivíduos significativos* compõem a primeira imagem da identidade coletiva. Essa identidade também é uma construção histórica que se dá a partir da relação dialética que ocorre em um determinado espaço, entre indivíduos ou grupos que organizam sua vida em torno de atividades semelhantes, tendo como base um conjunto de valores compartilhados. Grupos que dividem semelhantes crenças e valores ou mesmo que tenham semelhantes hábitos.

É esta identidade coletiva que dá o sentido de continuidade aos indivíduos, que adotam papéis, normas e valores válidos para todos os componentes do grupo, o que reafirma

constantemente, através da memória, a realidade objetiva e subjetiva. Semelhantemente ao que ocorre com a identidade individual essa identidade coletiva se constitui ao longo do tempo, atravessando momentos em que as atividades podem se cristalizar ou se transformar; criando uma tradição coletiva.

Isto porque, em sua origem, uma organização, como qualquer movimento ou instituição, é normalmente uma solução para um problema humano, como na consideração de nosso estudo. O movimento de devoção a Padre Cícero tornou-se a solução para a construção do *espaço* ao devoto sertanejo, a fim de reagir à limitação de seu *lugar*. E, à medida que se consolida, que se institucionaliza, precisa garantir sua conservação.

É nesse processo de construção que a memória é fundamental para a preservação do núcleo da tradição coletiva, pois a memória é uma condição da identidade dos grupos e das pessoas. A exclusão da memória coletiva é o fundamento da alienação popular, e sua preservação, condição da identidade e da unidade de um grupo humano, e a retomada do passado um fato de emancipação social. Uma sociedade sem memória perde a identidade e torna-se incapaz de encarar o futuro (RIVERA, 2001, p. 31).

Paulo Rivera trabalha a partir da referência de Maurice Halbwachs, considerando que o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência. A memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito⁴¹. O

⁴¹ Halbwachs desenvolve o conceito de corrente de pensamento. Em sua obra: *A memória coletiva*, a memória coletiva ganha uma nova densidade, sendo definida como coletiva mesmo na ausência dos outros e quando diante da autonomia da memória individual, pois há a influência das correntes de memória. Ele afirma: “*Nossas lembranças permanecem sempre coletivas e elas nos são lembradas pelos outros, ainda quando se trata de experiências nas quais somente nós estivemos envolvidos e de objetos que só nós tenhamos visto. O que acontece é que na realidade nós não ficamos jamais sós. E para isso não é necessário que os outros estejam conosco, distinguindo-se materialmente de nós, porque carregamos sempre conosco e em nós uma quantidade inconfundível de pessoas*” (1990, p. 52).

grupo de referência é aquele em que o indivíduo já fez parte, estabelecendo uma comunidade de pensamentos e com o qual se identificou formando seu passado.

Ao lembrar-se o indivíduo vive um processo de decomposição e recomposição, inserido numa atividade racional intensa. Ao mesmo tempo, recebe do grupo a confirmação das lembranças, pois os membros deste são as testemunhas da vivência que frequentemente permite lembrar e validar as recordações.

Esta dinâmica de interação cria uma comunidade afetiva que permite atualizar a identificação mantendo o hábito e o poder de pensar e lembrar como membro do grupo. É este apego afetivo que dá consistência às lembranças⁴². Sem este apego afetivo estabelece-se o esquecimento.

Este trabalho coletivo de localizar e articular lembranças em quadros sociais comuns resulta em uma espécie de acervo de lembranças compartilhadas que são o conteúdo da memória coletiva. Esta memória coletiva adapta as imagens de fatos antigos a crenças e a necessidades espirituais do presente. Nesse processo o passado é permanentemente reconstruído e resignificado. Nesse sentido a memória coletiva pode ser entendida como uma forma de história vivente. Por isso, a memória coletiva encontra seu lugar na tradição, dinamizando-a, numa tendência de transformar os fatos do passado em imagens e ideias sem rupturas. Ou seja, estabelecer continuidade mesmo diante de rupturas históricas, apresentando-se como solução do passado ao recompor suas feridas como num processo mágico ou terapêutico.

⁴² A lembrança para Halbwachs é reconhecimento e reconstrução. É reconhecimento na medida em que traz à tona o sentimento do já visto. É reconstrução, principalmente em dois sentidos: Primeiro, porque não é uma repetição linear de acontecimentos do passado, mas um resgate destes no contexto de preocupações e interesses atuais. Em segundo lugar, porque é diferenciada, tendo sido experimentada em uma data e espaço específicos, em um conjunto de relações sociais (1990).

Isto é possível porque a memória não é sinônimo de história e não está diretamente associada a velhice. *"A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos. Está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, vulnerável a todos os usos e manipulações e susceptível de repentinas revitalizações"* (NORA, 1993, p. 9). A memória não se acomoda a detalhes, ela se alimenta de lembranças vagas, flutuantes, particulares ou simbólicas, sendo sensível a todas as transferências - cenas, censuras ou projeções. A história, por sua vez, sendo operação intelectual, exige análise e discurso crítico.

Ao desenvolver essa versatilidade da memória religiosa, interagindo com a obra de Halbwachs, Rivera mostra que os lugares adquirem certo caráter sobrenatural ao serem apreendidos com os olhos da fé, possibilitando sua renovação ou intensificação. A visão de uma realidade descrita nos relatos proporciona um sentimento de maior autenticidade da experiência religiosa (2001, p. 36).

As tradições são fruto de reconstruções geradas pelas necessidades do presente. O *espaço* é importante para a fixação das tradições. Quando não encontra um *espaço* onde se fixar a tradição pode desaparecer e ressurgir quando encontrar outro *espaço* que, na ilusão de autenticidade da fé, seja aceito como original. Para Halbwachs há uma lei: *"Uma verdade para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar"* (1990, p.124). A continuidade de todo grupo depende da reprodução de sua estrutura. Como outros grupos sociais, os grupos religiosos também necessitam para sobreviver da legitimidade social, porém, mais do que isso, necessitam da habilidade de oferecer soluções imediatas de problemas diversos de sua população, de um discurso que se refira a marcos fundantes e à evolução histórica do grupo.

A tradição da devoção a Padre Cícero encaixa-se nessa forma concreta de acontecimento tanto em uma figura pessoal como em um *espaço* específico, fixando na memória de seus devotos como uma verdade absoluta. Esta tradição é transmitida através das gerações. Como afirma um peregrino:

O povo deste nordeste está sempre em romaria. Quando chego em Juazeiro, há gente de Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Rio de Janeiro. Agora é assim: é a fé da pessoa que se lembra de seus antepassados, porque antigamente havia alguns homens que eram conselheiros e a gente fica com a lembrança desses velhos do Antigo Testamento, de Abraão, Isaac, Jacó que eram homens de valor, davam conselhos e opiniões aos que queriam seguir o bom caminho (*Apud* DUMOULIN, 1990, p. 42).

Para o devoto a história de Juazeiro e de seu *Padim* é sagrada, servindo como continuação da história dos personagens bíblicos numa apropriação dos símbolos e rituais, readaptando e recontando a devoção a partir da construção de seu próprio *espaço*, criando sua tradição e assumindo a necessidade de repassa-la.

O Pe. Cícero
nasceu para ser querido
como continuador
do Messias prometido
o Povo confia nele
quanto mais se lembra dele
mais ele fica conhecido⁴³.

A figura do *Padim* e da *Cidade Santa* servem para fixação da lembrança, oferecendo à memória certa estabilidade por meio da interação do devoto com as idas e vindas ao *espaço* de devoção. Como afirma Rivera: “*A materialidade dos lugares coopera para a manutenção da tradição, passando a ideia de estabilidade, de não-mudança*” (2001, p. 40). Por isso a crença e a reação a partir desta de certa divinização da cidade de Juazeiro do Norte e de Padre Cícero.

⁴³ *A história da salvação*, cordel (7ª estrofe), de Pedro Bandeira (s.d.).



Foto 1 – Estátua de Padre Cícero
Fonte: Acervo de Vidal Cavalcante

Escrevendo a partir desta tradição, considerando a memória dos devotos por meio da fala e de sua literatura de cordel, Barbosa afirma que “*Joazeiro é o Céu do romeiro*” (2007, p. 111). Observa que isto expressa dois tipos de convicção: A primeira seria da imortalidade de Padre Cícero. A segunda, consequentemente, de uma espécie de encantamento da cidade, fazendo de Juazeiro o centro do mundo para o devoto, o devoto romeiro. Um *espaço* onde a presença de *Padim* é vivificada não somente pelas práticas devocionais, mas, também, pelos casos de sua vida que são rememorados e transmitidos por meio da tradição oral e poeticamente continuados por meio da literatura de cordel.

A tradição oral⁴⁴ é uma realidade constatada em muitos povos antigos. Considerando nosso chão, a figura do pajé se sobressai como oráculo ou receptáculo das tradições, da medicina, da

⁴⁴ Para aprofundar a problemática acerca da tradição oral, ver a Tese de Neide Alessandra Maria Rocha Giordano, *A identidade do contador de história na contemporaneidade – conto de tradição oral como mediador para ações emancipatórias do homem contemporâneo*, pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da

religião, dos costumes, da memória coletiva. Sempre admirado pela eloquência e gesticulação são festivos, comemorando com festas os feitos guerreiros, uma boa caçada, ou colheita, a chegada de chuvas e outras ocasiões. Em toda comunidade onde não há escrita, como em meio aos antepassados índios, a figura do ancião é venerada e respeitada pelos demais. É a experiência viva. É ele que oralmente aconselha e cita exemplos, passando tais referências de geração a geração. É analfabeto, mas orgulhoso e consciente de seu papel cultural, servindo como a memória coletiva viva da comunidade.

Semelhante ao pajé, ao guru indiano, ao profeta israelita, ao sábio grego e ao beato medieval, os africanos tinham os seus *akpalôs* ou *griotes*. Os *akpalôs* eram mais decoradores de histórias, enquanto os *griotes* eram cantadores profissionais. Havia também os *babalaôs*, mais ligados às questões religiosas. E, por eles, muitas histórias e feitos dos irmãos nas terras d'além puderam ser conservadas na América para onde foram levados como escravos.

Essa função de cantor de histórias foi também exercida pela mulher negra. Como ama de leite, babá de sinhozinhos e mucama de confiança assumia a função de *contadeira* de histórias de bichos, de encantamento, de fadas, chegando até aos romances de amor, de feitos guerreiros. Muitas se profissionalizaram indo de engenho a engenho ensinando cantigas de trabalho e esses contos romances (MAXADO, 1980, pp. 12-13).

Ao constatar a influência da tradição africana no Nordeste brasileiro acerca da transmissão oral Gilberto Freyre registrou:

As histórias portuguesas sofreram no Brasil consideráveis modificações na boca das negras velhas ou amas-de-leite. Foram as negras que se tornaram entre nós as

grandes contadoras de histórias. [...] Há o akpalô fazedor de alô ou conto; e há o arokin, que é o narrador das crônicas do passado. O akpalô é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos. [...] Por intermédio dessas negras velhas e das amas de menino, histórias africanas, principalmente de bichos – bichos confraternizando com as pessoas, falando como gente, casando-se, banquetecendo-se – acrescentaram-se às portuguesas, de Trancoso, contadas aos netinhos pelas avós coloniais – quase todas as histórias de madrastas, de príncipes, gigantes, princesas, pequenos-polegares, mouras-encantadas, mouras-tortas (FREYRE, 1966, pp. 460-461).

Esta influência observada, inclusive na cantoria⁴⁵, no Nordeste brasileiro cooperou para que a tradição da religiosidade do povo fosse assumida e passada, perpetuando-se pelas gerações.



Foto 2 – Missa da despedida do Romeiro na Basílica Menor de Nossa Senhora das Dores
Fonte: Acervo de Chinês Radialista

Esta constituição da tradição, quando transferida oralmente, toma tamanho relevo no imaginário do grupo que acaba impregnando a memória individual daquele que pertence ao grupo. Assim, através da socialização histórica ocorre a identificação entre o devoto e o grupo

⁴⁵ No nordeste brasileiro a cantoria se dá sobre uma melodia simples, acolhendo variações individuais e exigindo um tom de voz agudo, nasalado, impróprio a reproduzir outros efeitos de ritmo que aqueles que tendem à versificação; o que permite ao cantor economizar sua voz no curso de longas apresentações. Este perfil se assemelha ao das transmissões memoriais dos *griotes* – “*Numa sociedade em que os conhecimentos eram tradicionalmente transmitidos pela palavra – forma oral – o griote tinha uma posição de destaque, pois lhe cabia transmitir a tradição histórica: era o cronista, o genealogista, o arauto, aquele que dominava a palavra, sendo por vezes, excelente poeta: mais tarde passou também a ser músico. Tem o predomínio da palavra e da música*” (NIANI, 1982, p. 5).

que se identifica com o mesmo *espaço* religioso, estabelecendo uma memória herdada, isto é, uma memória que pode ser transmitida ao longo do tempo com alto grau de identificação.

Ao desenvolver o entendimento sobre essa rememoração e transmissão oral acerca de Padre Cícero, Antonio Mendes Braga destaca que o que se sobressai são as histórias de ajudas, ou de aconselhamentos, ou de intermediações de discórdias, ou de orientações gerais do *Padrinho*, revelando suas características do tratamento das pessoas.

Essa recorrência é relevante primeiramente porque a história da grande maioria desses romeiros é uma história marcada pelo sofrimento decorrente das condições socioeconômicas e das adversidades geográficas. Pontuada pelo desapontamento para com o descaso do Estado e dos donos dos poderes políticos e econômicos. E não raro pela violência de alguns deles. Uma história onde pesa o estigma de desvalidos. Uma história onde os momentos de aridez da caatinga e do sertão se confundem com aqueles em que lhes faltam perspectivas. Portanto, dada essas questões, é perfeitamente compreensível a importância que atribuem ao fato de encontrarem em Juazeiro a figura de um homem bom, justo e caridoso, disposto a se importar e lutar por eles. A certeza de que em Juazeiro eles têm um “Padrinho” é a convicção de que agora eles têm a quem recorrer nos seus sofrimentos: “Valei-me meu *Padim Cícero!*” (2002, p. 3)

É esta identificação próxima que o devoto repassa através da tradição oral, assumindo, inclusive, o espírito de uma espécie de chamado que não somente o mantém em sua devoção, como o transforma em um proclamador da devoção. Ele encarna a preocupação da reprodução de sua fé e ritual, a começar pelas crianças (BARBOSA, 2007, p. 50-51).

Quando eu quase criança
ouvia com atenção
a minha avó me contar
histórias da tradição
das viagens de romeiro
para o santo Joaseiro
do Padre Cícero Romão⁴⁶

⁴⁶ *Romaria ao Juazeiro do Padre Cícero Romão*, cordel (1ª estrofe), de Apolônio Alves dos Santos, 1994.

Há uma transmissão oral de sua devoção, relatando, primeiramente, o chamado para as romarias e, posteriormente, suas experiências nas mesmas, além das crenças, cânticos e rituais. Este tipo de transmissão pode ser percebido nos seios de responsabilidade familiar, como observamos, mas também na figura do narrador que se mantém na figura dos cantadores de viola e na dos poetas cordelistas nordestinos.

Tratando sobre maneiras de se contar uma história em sua dissertação, João Bosco Alves de Sousa testemunha que este tipo de transmissão promove uma produção de sentidos, levando as pessoas (como ele) a se posicionar em relações sociais cotidianas:

Quero crer que estou diante de uma dessas práticas e a minha memória afetiva está o tempo todo a me transportar para o Vale do Cariri. Fico ouvindo vozes traspassando o juízo e trazendo não só lembranças, mas também ensinamentos que me são de grande utilidade na prática da Psicologia, no jeito de contar o que me foi contado, na maneira de ensinar o que me foi ensinado (2002, p. 34).

Para ele, contar ou ouvir uma história, um causo, um repente é reproduzir sentidos, servindo como um ensino, um conselho. O devoto narrador está interagindo com o seu tempo e, ao mesmo tempo, transcendendo-o por meio das imagens de sua identidade religiosa, como mostra o bendito de Juvenildo (*Apud* BARBOSA, 2007, p. 126).

Esta noite eu tive um sonho
um sonho maravilhoso
sonhei com Padrinho Cícero
dando conselho ao seu povo
acordei mei assustado
parece que eu estou vendo
Meu Padrinho Cícero dizia:
O tempo está se vencendo
o tempo está se vencendo
escuta o que eu vou te dizer
procure fazer o bem
e também se converter

Ao transmitir sua devoção ele reforça os vínculos de sua tradição. Sua criatividade narrativa às vezes o impulsiona ao futuro, sem, contudo, romper com o passado a ser conservado.

2.3. A dimensão performática da devoção - as romarias

Todos seus fiéis romeiros
que com fé o amam tanto
num quadro tem ele em casa
no mais destacado canto
pra quem chegar ali veja
que só falta à Santa Igreja
declará-lo como santo

Expedito Sebastião da Silva
(A opinião dos romeiros sobre a canonização do Pe.
Cícero pela igreja brasileira)

A manutenção da tradição por meio de um esforço coletivo da memória é a forma de conservar o *espaço* de devoção construído. Daí as lembranças de determinado grupo religioso serem conseguidas por meio de certos lugares, objetos e representatividades diversas, perpetuando sua história. Como afirma Halbwachs, há nas sociedades religiosas a compreensão da separação entre os espaços sagrados e profanos. Assim, uma igreja com toda a sua estrutura eclesial, com todos os seus símbolos e rituais, torna-se um espaço propício para a devoção. E o devoto, participante nesses lugares, ao encontrar-se com semelhantes, reconstrói pensamentos e lembranças comuns a outros em outras épocas no mesmo lugar (1990, p. 155). Este sentimento de preservação existe em todo grupo religioso que, mesmo que tudo em sua volta se transforme e as ideias se renovem, busca manter-se firmado na tradição de sua devoção por meio de objetos ou alguma outra realidade. Segundo Halbwachs:

A sociedade religiosa quer se persuadir de que não mudou, ainda que tudo se transforme em torno dela. Consegue isto somente com a condição de recordar os lugares, ou reconstituir em torno dela uma imagem ao menos simbólica dos lugares nos quais ela se organizou de início. Porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseado neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando

nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se eternizar e de durar (1990, p. 159).

É nessa perspectiva que a devoção religiosa estabelece seus *espaços* santos, seus objetos, símbolos da fé do povo, assim como seus rituais. Todos servem como instrumentalização da memória coletiva a partir de sua aceitação e repetição, isto é, do mecanismo que visa inculcar a fé ao disponibilizar-se aos novatos e ao firmar-se no hábito do devoto. Um dos exemplos desse mecanismo na devoção a Padre Cícero é observado na prática das romarias⁴⁷. Como afirma Dumoulin: “*A romaria é uma oração espacial*” (1990, p. 42). O comportamento peregrino não teria sentido se não fosse um deslocamento real em direção a um *espaço* santo, epifânico, reconhecido como *um centro*.



Foto 3 – Procissão das velas
Fonte: Acervo do Memorial de Padre Cícero

⁴⁷ Em Juazeiro do Norte, as romarias iniciam-se em fevereiro, no dia 2, na festa de Nossa Senhora das Candeias; em setembro a festa da Padroeira Nossa Senhora das Dores e em novembro, no dia 2, feriado de finados. Todas são datas que aglomeram milhares de fiéis, romeiros e turistas. Além destas datas fixas ainda são comemorados o nascimento de Padre Cícero, 24 de março, e a morte em 20 de julho. Ocasionalmente, na data do dia 20 os juazeirenses e romeiros vestem-se de preto, na tradicional “missa do dia 20” de cada mês.

Na romaria os que estão à margem da sociedade experimentam a sensação de se sentirem reconhecidos. Seria, conforme Medina: “*Uma forma provisória de paraíso*” (1991, p. 67). As romarias trazem consigo todo um contexto histórico-social, pois, segundo cada período histórico, a romaria assume um significado, pois, ela é definida segundo a necessidade social de um povo. Segundo Medina, as romarias podem ser vistas como um intercâmbio entre os homens e a divindade sem a mediação explícita da autoridade eclesiástica (1991, p. 49).

O romeiro tem acesso direto ao sagrado sem a interferência das práticas da igreja, quando se estabelece um sistema de troca de favores entre o santo e o devoto. Partindo desta prática individual, revelada pelas trocas, a romaria torna-se uma prática social, pois une os devotos em torno de um objetivo comum – agradecer e festejar o santo protetor. Além do já exposto sentido da graça, é o desejo de salvação, de ações de graças, ou de obter algum favor que impulsiona o romeiro a sair de seu cotidiano e peregrinar até o sagrado. Numa romaria, geralmente, o fiel é exposto a uma série de sacrifícios que para ele constitui uma prova de sua verdadeira devoção. A própria viagem é parte integrante de uma série de sacrifícios.

No *espaço* sagrado o romeiro busca o essencial para a sua sobrevivência como saúde, emprego e moradia, lidando com o transcendente que nesse *espaço* próprio imana em seu favor. Nesse lidar com o transcendente há, muitas vezes, uma preparação – percorrer caminhos tortuosos, subir escadarias de joelhos, depositar ex-votos, acender velas, objetivando não somente uma demonstração de seu sacrifício em prol de um favor, mas, um aproximar-se do sofrimento cristão (o próprio Cristo, ou os seus). As romarias estão carregadas de experiência religiosa com eventos dramáticos e práticas místicas. Atitudes religiosas que revelam o desejo e a iniciativa de aproximação com o sagrado por meio do sofrimento.

A sua experiência do Absoluto não é intelectual. A sua vida chagada, o seu eu deixa de existir, ao menos neste momento e neste corpo identificado com o sagrado no santuário. Palavras e pensamentos, por mais belos que sejam, nada adiantam. Ele está experienciando a sua vida entre o ser e o não-ser. O sofrimento, a dor, a carência, o abandono, a morte não estão nele. Ele não está nesta realidade (OLIVEIRA, 2000, p. 74).

Conforme Oliveira, nas romarias o fiel sai de sua realidade objetiva e concreta e entra em outra realidade; nesta, ele pode compartilhar com os outros a sensação de estar próximo ao seu santo de devoção e de estarem juntos, tornando-se irmãos nessa mesma jornada, muitas vezes longa e sofrida, porém, gratificante.



Foto 4 – Romeiros escrevendo na Estátua de Padre Cícero
Fonte: Acervo de Fabiola Menezes

Isto se dá pelo fato do romeiro ter uma visão epifânica do *espaço* sagrado. Assim, todos os reveses são superados e o sofrimento entendido como purgação diante do prêmio a ser alcançado.

Todas as civilizações nômades conhecem voltas periódicas para os *espaços* consagrados por um presente divino de uma experiência pessoal ou coletiva. É essa volta, essa comunhão necessária com a manifestação divina em tais *espaços* onde o divino interagiu com o homem que constitui essencialmente o fenômeno da peregrinação ao que se nomeia espacialidade mística. Desenvolvendo essa constatação histórica, Dumoulin relembra:

Os hebreus nômades estavam apegados aos lugares de culto cananeus preexistentes e a antigas numina já consagradas na passagem de outros nômades. São as teofanias do Deus de Abraão, Isaque e Jacó que santificam novamente os centros de do culto dos possuidores do solo: prefiguração da conquista de Josué, mas, já, posse simbólica (1990, p. 43).

A primeira peregrinação de Jacó retrança os passos do ancestral Abraão, a tal ponto que as andanças do nômade são andanças no interior dos limites definidos pela experiência da espacialidade mística – o *espaço* habitado dos Patriarcas, *espaço* subjetivo que fez da terra dos cananeus a terra prometida por Deus a Abraão e a seus descendentes.

Textos como Êxodo 20.24 resumem a história dos lugares santos na época dos Patriarcas e dos Juízes: “*Em todo lugar em que eu fizer recordar o meu nome, virei a ti para te abençoar*”. As peregrinações dos patriarcas ilustram bem quanto o homem precisa conquistar simbolicamente o *espaço* anônimo para torna-lo o seu *espaço* habitado, vivido, personalizado. Por isso, na hora da romaria, o devoto deixa o centro de referência costumeiro dentro do qual habita e caminha em direção a outro centro, ficando na presença teofânica do *outro*. É como se o romeiro saísse para procurar algo mais – os valores que reconhece no centro da romaria.

E para o devoto de *Padim Ciço*, Juazeiro é o centro do mundo. Sua identificação é muito forte na mentalidade popular nordestina: “*Só deixo o meu Cariri no último pau de arara*”, cantava Luiz Gonzaga. Os três pés de juazeiro formavam o lugar mais acolhedor⁴⁸ em um triângulo de sombra, perto de uma pequena elevação próxima do rio Salgadinho. Lá os viajantes descansavam e marcavam encontro. O juazeiro é uma árvore rica de simbologia no imaginário nordestino.

Juazeiro é da beira da estrada
abrigo e morada
ao pobre que vive sem onde morar
Juazeiro é esperança danada
que tanto padece, mas nunca esquece de brotar
olhando o sertão quando há seca
é tudo tão triste que dá pra chorar
o sol queima o verde da terra
é tudo tão duro de se admirar
mas o sertão abre um sorriso
no pé de juazeiro, que aqui e acolá
de pé, faz gritar a esperança
guardada criança, querendo acordar
ao corte ela brota de novo
dizendo ao povo: é preciso teimar
perdoa os golpes da morte
má sorte o progresso quis lhe dar
a criança oferece seu fruto
caído na lama da chuva que vem
a casca nos limpa a sujeira
sagrada madeira que em meu sertão tem
Juazeiro estende teus ramos
abraça o Nordeste, sorri o sertão
espresta espinho e raiz
ao pobre infeliz, expulso do chão
acolhe a ave que canta, a abelha que canta
perfuma a estrada
por onde caminha a história
proclama a vitória da terra sonhada⁴⁹

Assim, o Vale do Cariri e os três pés de juazeiro são, para o nordestino, símbolos de vida, de fertilidade, de luta e esperança. Para os romeiros essa simbologia é alicerçada na lembrança das palavras de seu *Padim*:

⁴⁸ Tratando sobre a origem de Juazeiro, Barbosa mostra que sua origem está na planície, na sombra dos três pés de joazeiro (2007, p. 82).

⁴⁹ *Disco caminhos da América*, Verbo Film, de Saldanha Rolim, São Paulo, 1989.

Vocês podem percorrer o mundo inteiro, como uma mãe de família com seu filho, sem encontrar uma colher de farinha para alimentá-lo; venham a Juazeiro e aqui encontrarão. Vocês podem percorrer o mundo inteiro, as águas do mundo tendo secado, procurando e não encontrando um copo de água para beber; venham ao Juazeiro e aqui encontrarão (*Apud* DUMOULIN, 1990, p. 46).

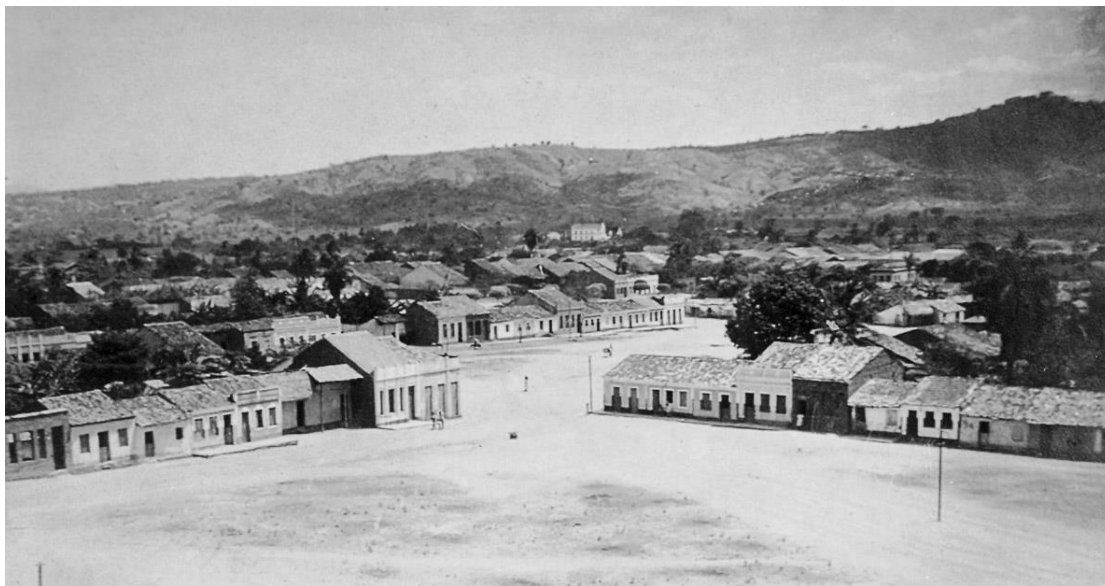


Foto 5 – Juazeiro do Norte em 1911
Fonte: Acervo do Memorial do Padre Cícero

Conforme Feitosa, a romaria em torno de Padre Cícero não tem autor. Não foi o padre quem a instituiu, nem a paróquia, nem a diocese, nem pessoa alguma especificamente. Seu nascedouro foi impessoal: um cidadão foi a Juazeiro, foi bem sucedido e saiu avisando aos outros que foram bem sucedidos. Uma família mudou-se para a cidade, outra também e outras continuaram a ir, e nasceu o costume que se espalhou. Para ele, a romaria cresceu debaixo de oposição:

Com a oposição e proibição sistemática da autoridade religiosa constituída, sobretudo Dom José Joaquim e Dom Quintino de Oliveira e Silva. E isto não foi um mal. A proibição de o Padre Cícero receber e abençoar romeiros revelou um mistério: se a romaria se fizesse por um motivo puramente humano e por falsos motivos de fé, teria desaparecido com a proibição; se ela cresceu assim mesmo, é porque conta com as bênçãos de Deus; o poder humano foi impotente para controlá-la; a reserva e o incômodo das autoridades religiosas não diminuíram o fluxo de gente nem convenceram os participantes do pensamento contrário; a coisa tem se desenvolvido e avolumado assim como uma raiz que levanta uma calçada que se lhe opõe. Cabe a romaria o aviso de Gamaliel, em atos 5.39: “*se esse cometimento vem*

dos homens, não tardará a ser destruído; se, porém, vem de Deus, não o podereis destruir, a menos que queirais opor-se ao próprio Deus” (1982, pp. 105-106).

Para Feitosa, este crescimento se dá por aprovação divina. Considerando nosso contexto, isto revela sucesso na dinâmica entre transcendência⁵⁰ e imanência na construção de um *espaço* sagrado que serve como referência e, ao mesmo tempo, como motivação para a continuidade da relação.

Outra razão destacada por Feitosa para o sucesso da romaria a Juazeiro é a realidade sofrida do devoto que anseia por esperança. Razão que fortalece a dinâmica da construção de um *espaço* de esperança em meio à realidade de um *lugar* sofrível:

Abusou-se na explicação dos termos fanatismo e superstição por parte dos representantes da cultura clássica com relação aos admiradores do Padre Cícero. [...] Quem tem uma condição social melhor e uma segurança econômica definida tem a tentação de olhar o mundo e a história com o olhar da situação privilegiada em que vive e não pode mesmo ter a facilidade de compreender o povo sofrido, injustiçado e esmagado, como aquele que convive com o povo. Jesus, sim, experimentou a condição de pobre sofrido (Hb. 4.15). Ele não chamaria fanático aquele que corre em busca de libertação ou lenitivo. [...] Já o povo simples, que é excomungado por vida e pelo desconhecimento e obscuridade em que vive e é expulso para longe do bem-estar social dos bens aquinhoados, vê no Padre Cícero muitos valores e também muita esperança. Nenhum estudioso ignora o fato deste encosto do pobre e do sofrido no outro sofrido: é um fenômeno social diário (1982, p. 26).

O romeiro, caminhando para Juazeiro, projeta consciente ou inconscientemente nesse centro tal valor e alimenta em si a esperança da salvação tanto espiritual como das condições infra-humanas de seu *lugar* de origem. É estabelecida uma relação de intimidade em que o romeiro é afilhado, é protegido por seu *Padim*. Dessa forma, o romeiro tem a convicção de que ele não lhe faltará:

⁵⁰ Como afirma Boff, todos os tempos são tempos de transcendência. O sertão, a seca, o deserto são a pátria da humanidade, da transcendência. Fomos obrigados a transcender para podermos viver. Então, transcendência, fundamentalmente, é essa capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, se projetar sempre num mais (2000, pp. 30-31).

Para o devoto do Padrinho, a romaria não é fruto de uma decisão pessoal, mas antes de uma graça de Deus, um chamado da Mãe das Dores e do Padrinho Cícero. Mesmo os devotos que ainda não foram a Juazeiro afirmam, com tristeza: ‘Ainda não fui chamado, não tive merecimento’. Os que já foram sempre lembram o inesperado de sua decisão (LIMA, 1995, p. 178).

E nesse movimento a estrada se torna a escola do romeiro. É uma escola comunitária, paciente, generosa e simples. O romeiro devoto de *Padim* é o ministro do rito de deambulação, criando um *espaço* próprio de criatividade religiosa. E toda esta ação performática na devoção do romeiro se estende e chega ao seu ápice nos *espaços* especiais em Juazeiro, diante da percepção de que ali, mais do que em qualquer outro lugar, o sagrado se manifesta. Como afirma Braga:

A visita a casa onde Padre Cícero morou (que também fora o local onde ele faleceu), a visita ao seu túmulo na Capela do Socorro e a peregrinação à Colina do Horto, bem mais que um culto a esses lugares, representa a imersão em um percurso, cujo sentido é a aproximação cada vez maior com o “Padrinho”, onde a devoção e o processo de rememoração tem a intenção de revivificá-lo (2008, p. 8).

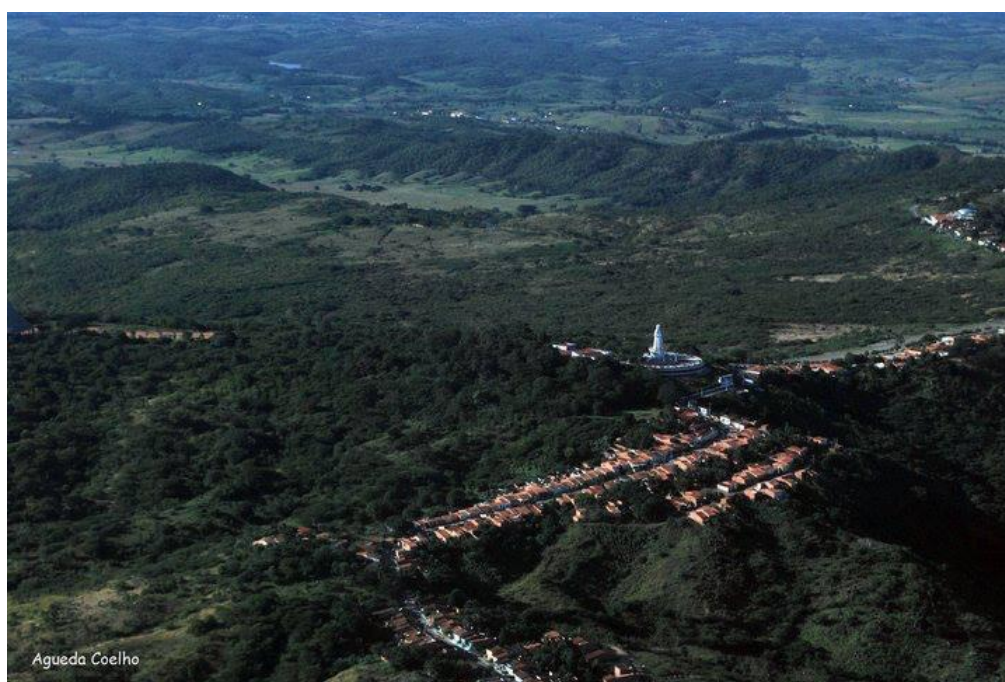


Figura 6 – Colina do Horto em Juazeiro do Norte
Fonte: Acervo de Águeda Coelho

Como afirma Carvalho, Horto, *espaço* sagrado numa cidade sagrada. Lugar de promessa e de meditação com suas capelinhas, seus marcos que fazem história e suas tradições. Horto que um romeiro de verdade não pode deixar de subir a pé ou de joelhos, se necessário. Horto que, mais que um sítio, constitui um *espaço* privilegiado desta cidade mítica, construída, simbolicamente, nos corações de todos os romeiros (1998, pp. 78-79). Neste *espaço* sagrado, carregado de significações, todo o mistério se desenrola, abrindo a perspectiva de salvação para quem almeja libertação do sofrimento. A partir do Horto se penetra em território, também sagrado, do Santo Sepulcro. Uma trilha em meio às pedras por sobre a serra do Catolé que é como um sertão suspenso, conduzindo os romeiros em direção aos *espaços* bíblicos apropriados pela religiosidade popular.

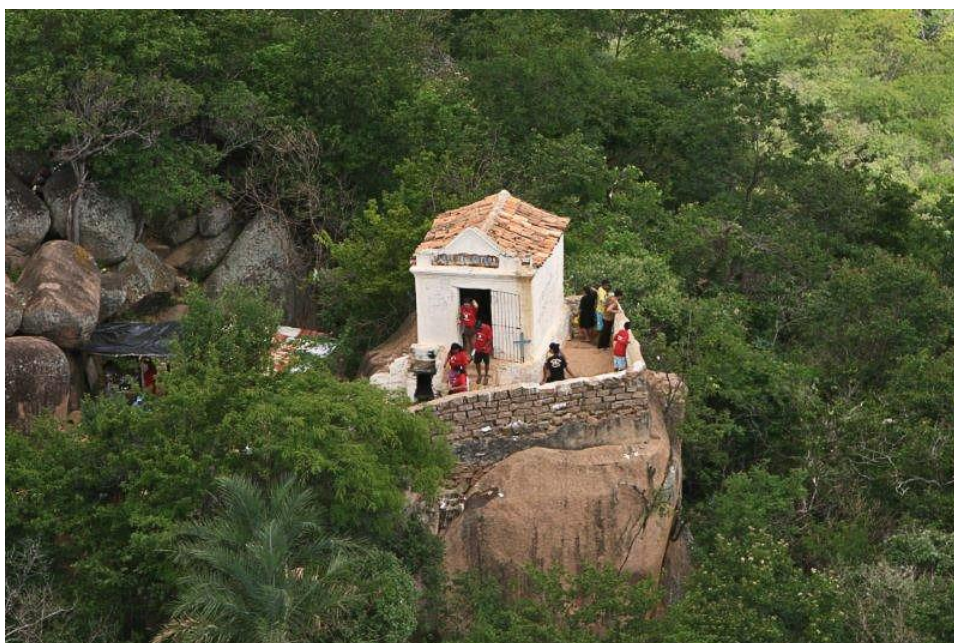


Foto 7 – Santo Sepulcro
Fonte: Acervo do Memorial de Padre Cícero

Tendo passado pelo *Rio Jordão* e o *Jardim das Oliveiras*, lugar da traição a Cristo, são direcionados para o *Monte Sinai* – uma pedra onde os dez mandamentos teriam sido entregues por Deus a Moisés, de onde se avista a linha da chapada do Araripe e se descortina o vale.

Após longa caminhada chega-se ao pórtico de pedras, onde se ergue um cruzeiro e é por onde se adentra o Santo Sepulcro. Seis capelinhas. Local onde Padre Cícero está enterrado, junto ao santuário em que rezou e se mortificou. Como afirma Carvalho: *“Os caminhos são ásperos e tortuosos. Por entre duas pedras desafiadoras, apenas os puros passarão, é o que diz os romeiros”* (1998, p. 80). Dizem os romeiros que somente os escolhidos são capazes de compreender o mistério em toda a sua plenitude, vivenciando completamente a dimensão mística (1998, p. 81). Assim, Juazeiro do Norte está impregnada por uma atmosfera mística por ser um lugar santificado por conta daqueles que buscam interferência transcendental por meio de uma imanente manifestação do divino.



Foto 8 – Construção da Estátua de Padre Cícero
Fonte: Acervo do Memorial do Padre Cícero

É nesse *espaço* onde os romeiros se apropriam com maior convicção do sagrado devido à sensação de proximidade para com seu *Padim*. Daí os pedidos, as orações, o toque na estátua junto às três voltas ao redor da bengala, ou mesmo o toque nos utensílios de sua casa e outros rituais que revelam a sensação de reviver a presença de seu *Protetor*; e, ao mesmo tempo,

uma forma de preservar não somente sua religiosidade como sua filiação. Como destaca Ciampa, quando tratando acerca da identidade coletiva:

Há casos em que a identidade é pressuposta devido a alguma filiação (ligação); porém, é com o crescimento e a ação do indivíduo que a identidade se confirmará. Nesse sentido a identidade precisa constantemente ser repostada, sob pena de desfiliação. Uma vez que a identidade é repostada, ela é vista como dada e não como se dando = “*eu sou filho, não: eu estou sendo filho*” (1993, p. 168).

Percebemos essa dinâmica em formatos positivo e negativo na relação igreja x Padre Cícero x devotos. Padre Cícero tem sua identidade pressuposta pela igreja e até pelos devotos, diante de sua filiação. Porém, com o dar-se dinâmico aos acontecimentos na história é que surge por parte da igreja a surpresa e não aceitação, redundando até em certa desfiliação; assim como surge por parte dos devotos a surpresa e aceitação, redundando em total identificação, quando se cria a filiação entre esses e aquele que foi tornado seu *Padim*. A desfiliação se dá pela falta de reposição da identidade, tendo como pena sua desfiliação da predicação. Por outro lado, a filiação se dá pela reposição da identidade num constante *dar-se* por parte dos devotos, através de sua *performance* na devoção por meio das romarias simbólicas a um *espaço* simbólico.

Como afirma Braga: “*A ‘Meca’ do sertão*” (2008, p. 275), reconhecendo a existência de uma cidade sagrada construída e ainda existente devido à devoção dos romeiros:

É o Juazeiro das romarias, da devoção ao Padrinho Cícero, à Mãe das Dores, à cidade Santa. Seu poder de atração se formou em torno de um conjunto de crenças, ritos, mitos, cerimônias e práticas dos mais diferentes tipos que foram sendo compartilhados por aqueles que, de alguma forma, constituíram uma comunidade moral difusa. Seus membros são, genericamente, chamados de romeiros (2008, p. 275).

É em meio a toda esta dinâmica religiosa que o romeiro de *Padim* não simplesmente é receptor das bênçãos por meio da participação na devoção como assume uma dimensão performática, tornando-se ator – participante ativo – na construção e manutenção da fé. Na perspectiva de Ciampa, já considerada anteriormente⁵¹, o indivíduo é o que faz e este fazer é sempre atividade em relação a outros. Dessa forma, não mais como ser isolado, mas em relação coletiva o devoto é determinado por sua atividade (1993, pp. 142-143).



Foto 9 – Missa da despedida do Romeiro na Basílica Menor de Nossa Senhora das Dores
Fonte: Acervo de Chinês Radialista

É quando a ação torna-se determinante para a identificação e a manutenção desta. Como afirma Ciampa: “*O nome primeiramente nos distingue, nos diferencia, indicando identidade. E, posteriormente nos une, nos aproxima a iguais*” (1993, p. 143). Funciona como um distintivo, criando identidade pela dinâmica em distinguir e aproximar, nem sempre pela quantidade de informações (dados), mas, pela observação do indivíduo em ação, sacramentando sua realidade como atividade. Assim, sua devoção não está alicerçada em uma estrutura teológica sistemática associada (ou dependente) a uma instituição eclesial, mas é

⁵¹ Na consideração a dimensão coletiva da devoção, quanto à transmissão oral - p. 84.

dependente de sua fidelidade em transmitir oral e literariamente sua crença e sua ligação íntima com seu *Padim* por meio de sua ação ritual, confirmando sua concepção da presença divina na cidade de Juazeiro, *espaço* apropriado para que o imanente transcenda e o transcendente imane, numa troca contínua em que os favores se estabelecem como marcos de uma relação favorável a ambos.

Como mostra Barbosa: *“os poetas que tem nos romeiros seus principais informantes sobre as coisas do Joazeiro e do Padrinho Padre Cícero, alargam a visão penitencial e cristã dessa re-leitura ou re-inscrição do Joazeiro como cidade santa – Nova Jerusalém (2007, p. 116):*

Porque é o Joazeiro
a terra da promessa
alegria dos aflitos
caminho da salvação
refúgio do penitente
estrela resplandecente
do interior do sertão⁵²

2.4. A dimensão literária da devoção – a literatura de cordel

Esses são os meus versos
e a minha opinião
respeito a nossa História
e ao Padre Cícero Romão!
Só se apaga da lembrança
uma coisa sem importância
e sem fundamentação

Francisco Mateu
(Homenagem ao Padre Cícero em seu sesquicentenário)

Também conhecida no Brasil como folheto, a literatura de cordel é um gênero literário popular escrito frequentemente na forma rimada, originado em relatos orais e depois impresso em folhetos. Remonta ao século XVI, quando o Renascimento popularizou a impressão de

⁵² *O progresso e a elevação histórica de Juazeiro do Norte*, cordel (8ª estrofe), de Expedito da Silva, (s.d.).

relatos orais, e mantém-se uma forma literária popular no Brasil. O nome tem origem na forma como tradicionalmente os folhetos eram expostos para venda, pendurados em cordas, cordéis ou barbantes em Portugal⁵³.

Se, considerarmos o folheto como uma versão escrita de um texto oral e também como um discurso sobre a realidade social elaborado pelos atores, podemos coletar ao mesmo tempo um texto – ou as suas diferentes versões, dentro dos seus diferentes contextos, uma explicação da narrativa e o que se chama de discurso nativo – tudo o que se encontra ao redor do texto ou do tema abordado. A comparação entre o escrito e o oral torna-se possível porque o folheto de cordel pode ser considerado como uma versão escrita da tradição oral (CAVIGNAC, 2004, pp. 2-3). Dessa forma, os folhetos de cordel tornam-se uma via de aprendizagem da realidade; traduzidos em uma linguagem poética e formatados em uma estrutura narrativa popular.

Porém, ao desenvolver este assunto, faz-se necessário estabelecer, se possível, certa distinção da literatura de cordel das demais escritas quanto a sua formação e aplicação, considerando a compreensão moderna existente. Há uma compreensão de quebra, de rompimento, que identifica a oralidade como meio de comunicação representante de uma realidade – antiga, mítica, e não confiável, e a escrita como representante de outra realidade – moderna, científica, legítima. Para Certeau, por exemplo, o progresso é escriturístico:

De modos, os mais diversos, se define, portanto, pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática “legítima” – científica, política, escolar, etc – deve distinguir-se. “Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e, reciprocamente, “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição. Com tal separação se esboça uma fronteira (e uma frente) da cultura ocidental (1999, p. 224).

⁵³ Originária de Portugal, a literatura de cordel chegou com os colonizadores, instalando-se na Bahia, mais precisamente em Salvador. Dali se espalhou para os demais estados do Nordeste, apesar de os autores de cordel demorarem a ficar conhecidos. Somente por volta de 1750 é que apareceram os primeiros indícios da literatura de cordel oral. No início, ainda sem nome, depois de relativo longo período, a literatura de cordel recebeu o batismo de poesia popular.

Certeau classifica três elementos decisivos na escritura que a distingue e distancia da oralidade. Em primeiro lugar, *a página em branco* como um espaço próprio de produção para o sujeito. Um lugar *desenfeitado*, distante o suficiente para que sua operação seja controlável, visando um fazer próprio.

Em segundo lugar, *a construção do texto*. O uso de materiais linguísticos no espaço, seguindo métodos explicitáveis, produzindo uma ordem. Uma prática itinerante, progressiva e regulamentada, fabricando outro mundo.

Em terceiro lugar, um jogo com o sentido de remeter à realidade de que se distinguiu em vista de muda-la. Atuando sobre a exterioridade *tem como alvo uma eficácia social*. Como afirma Certeau:

O laboratório da escritura tem como função “estratégia”: ou fazer que uma informação recebida da tradição ou de fora se encontre aí coligida, classificada, imbricada num sistema e, assim, transformada; ou fazer que as regras e os modelos elaborados neste lugar excepcional permitam agir sobre o meio e transformá-lo (1999, p. 227).

Para ele, a própria modernidade exemplificou esta arte ao criar um sistema próprio e ao refazer a história pelo modelo daquilo que fabrica – o progresso. No entanto, em alguns aspectos decisivos, a literatura de cordel estende a prática da oralidade, preservando, inclusive, sua origem mítica e tradicional e sua instrumentalidade sobre o ouvinte/leitor. Parece não se estabelecer a quebra/rompimento entre a mensagem e a forma falada e a escrita/lida/cantada.

Paul Zumthor desenvolve a atração da oralidade no ouvinte, através da intenção do locutor de comunicar uma informação, provocando sensações que levem o ouvinte a reconhecer sua

intenção. Esse processo tende a causar um efeito moral, dando a impressão no ouvinte de uma fidelidade menos contestável do que na comunicação escrita por ser mais provável e persuasiva (1997, pp. 31-35).

Em seu desenvolvimento Zumthor trabalha a *performance* que “*é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida*” (1997, p. 33). A *performance* ocorre quando há comunicação simultânea entre o poeta e o ouvinte. Quando, por meio dos instrumentos disponíveis – voz, gestos, pausas, expressões – o poeta transmite sua narrativa ao ouvinte.

Na oralidade pura – a que não tem contato com a escrita – os seus sentidos estão em forte alerta numa contínua percepção do todo. Na leitura pura, solitária, onde somente o sentido da visão está presente, o grau *performancial* existe, porém mais baixo.

Dessa forma o objeto – o livro – deve substituir a necessidade do corpo presente, porém, o corpo está ali mais forte, através da imaginação percebida no ritmo respiratório, na postura do corpo, nas expressões faciais, como afirma Zumthor: “*Para além da materialidade do livro, dois elementos permanecem em jogo: a presença do leitor, reduzido à solidão, e uma ausência que na intensidade da demanda poética, atinge o limite tolerável*” (2000, p. 80).

É nessa dinâmica performática que a literatura de cordel parece desenvolver vantagem sobre as demais literaturas, produzindo maior *performance* ao dar ao leitor a presença de uma voz ritmada pela poesia, além de um linguajar cotidiano, porém, marcante quanto a identidade entre o leitor e o narrador, e um conteúdo de fácil assimilação pelas figuras e símbolos do

espaço do leitor. Estas características destacam a literatura de cordel como uma versão escrita da tradição oral.

Como afirma Jerusa Ferreira: “*A literatura de folhetos no Nordeste do Brasil advém de uma composição oral/escrito*” (1996, p. 61). Ao invés de verbalizarem uma escrita os folhetos registram tradições de oralidade do nordeste brasileiro – de recitações de salmos, benditos, orações e passagens bíblicas; de cantorias, pelejas e desafios improvisados; de narrativas de histórias; de cantigas de roda, cantos e danças de festas religiosas e profanas; bem como de provérbios e ditos populares que oralmente transmitem crenças, valores, e saberes. Seguindo na mesma perspectiva, Zumthor afirma, ao analisar esta literatura popular no Brasil:

Da cantoria ao folheto não há passo longo, e nenhuma fronteira os separa. As mesmas regras de versificação aplicam-se nas primeiras e na composição das segundas. [...] Que o poema cantado tenha sido provavelmente impresso, na verdade escrito à mão, ou que uma de suas versões seja ulteriormente confiada à escritura; que o autor vise de último modo a leitura ou a audição: estes são termos de uma série de equivalências, no seio de um vasto movimento cultural onde se engaja a totalidade do *sensorium* coletivo, e onde a voz, a orelha, o olho e a mão tomam uma parte em princípio igual, como no carnaval ou os *Pastoris* de Pernambuco, provenientes das Natividades medievais importadas no século XVI à Olinda, por Frei Gaspar de Santo Antonio (*Apud* ANTONACCI, 2001, p. 119).

Desde os inscritos rupestres à eletrônica, passando pela oralidade, invenção da imprensa e explosão bibliográfica as sociedades participantes tem se mostrado como sujeitos contribuintes no dinamizar, criar e melhorar fontes informacionais. Atualmente vem se dando conta que a informação é um instrumento estratégico de apoio às ciências e as tomadas de decisão. Dessa forma, segundo Galvão: “*vários estudos [...] apontam a função informativa como uma das mais importantes desempenhadas pela literatura de cordel*” (2001, p. 182). Os folhetos são de fato uma fonte de informação real que de uma maneira ou outra tem contribuído para ajudar no processo de educação continuada, iniciação à instrução, por

motivar a descoberta do lúdico e do imaginário junto às camadas populares em especial, além de cooperar para a preservação da tradição religiosa.

O teor da informação a partir dos folhetos tem proporcionado abrir um leque de discussões, também em outros espaços, como da relação do cordel com os meios de comunicação de massa e sua indústria cultural. Galvão afirma que: “*mesmo onde havia rádio, a literatura de cordel tinha um papel importante na divulgação de informações*” (2001, p. 183). Atualmente o cordel ainda tem se mostrado uma rica fonte de informações. É por isso que, mesmo com a influência e presença de agentes externos (rádio, televisão e internet), os folhetos continuam a falar a língua, decodificar símbolos e signos de um mundo para este público bastante peculiar – o povo nordestino empobrecido e os grupos sociais com interesse.

Nem sempre os meios de comunicação de massa passam uma mensagem entendível ao povo sertanejo. Para os leitores/ouvintes dos folhetos, apenas será verdade a informação contida neles, caso contrário não valerá a pena dar atenção a outras que surjam. Desta forma, Galvão coloca que o sertanejo só acredita na notícia quando o folheto confirma. Essa também é a opinião de Luyten, ao afirmar que “*o homem do povo desconfia naturalmente das fontes oficiais de informação*” (Apud GALVÃO, 2001, p. 183).

Discutindo a informação na literatura de cordel, Luyten observa o fenômeno da fidedignidade. Observa que o poeta cordelista funciona como um *líder de opinião*, tornando-se uma referência preferencial. Ao criar com o leitor uma comunicação interpessoal passa a nutrir sua confiança quanto às mensagens que emite (1992, pp. 160-161). O poeta cordelista é aceito como semelhante ao leitor sertanejo, como aquele que foi agraciado com o dom da poesia e

que possui informações a mais. E que assume graciosamente a disposição de compartilhar com os seus as informações que possui.⁵⁴

Apesar desta interpessoalidade, os folhetos de cordel são classificados como processo de comunicação de massa.

Através dos líderes de opinião, recodificam-se as mensagens de ordem geral (de massa) que são transmitidas a um nível de relacionamento interpessoal. Dentro de todos os sistemas de folkcomunicação, como excelências, queimas-de-judas, serrasde-velhos, a literatura de cordel é a mais bem organizada tecnicamente, e é a que mais tende a perpetuar-se como documento. No entanto, principalmente por se situar entre os meios de informação anônimos, e contatos reais entre pessoas, a confiabilidade no veículo e em seu transmissor tem que existir obrigatoriamente (Benjamim *Apud* LUYTEN, 1992, p. 163).

Sabedor desta realidade o poeta cordelista se expressa de forma a ser compreendido facilmente, por mais personalista que queira ser.

Ao classificar o poeta como porta-voz do povo, faz-se necessário observar outros aspectos importantes nesta dinâmica de comunicação como o fato de desenvolver toda uma prédica apologética ao objeto de sua escrita – Padre Cícero. Deste ponto de observação, o poeta seria um indivíduo que não representa a classe social a que pertence, sendo sua obra, na verdade, um repertório de máximas e ideologias conformistas face ao sistema.

Contudo, como afirma Marinalva Vilar: “*estamos diante de um falso dilema, sendo mesmo impossível compreender a ‘poesia popular’ a partir da dicotomia entre o popular e o erudito*” (1998, p. 134). O mundo estabelecido nas obras do poeta resulta de sua imersão na

⁵⁴ *Líder de opinião* - pessoa pertencente ao meio sobre o qual atua, em determinadas circunstâncias. Luyten, citando a Paul Lazarsfeld, traça o perfil deste líder através de quatro aspectos: Personifica interesses específicos, ocupa posições tidas como propiciatórias de alta competência no ramo em pauta, é indivíduo acessível e extrovertido, com muitas relações, tem acesso a informações relevantes provenientes de fora de seu círculo imediato (1992, pp. 160-1).

vida cotidiana de sua época, pouco importando a polêmica oficial em torno da figura do Padre Cícero, pois, parte do pressuposto de sua santidade como um fato consumado, não sendo necessário defender ou acusar.

O poeta persegue outros valores a partir do desejo de construção de um *espaço-solução*: sem diferenças sociais, fome, miséria, seca, banditismo, injustiça, etc., possibilitado pela devoção religiosa, onde a realidade tem como elemento fundante a visão sagrada do mundo. Dessa forma, como afirma Marinalva: “*O poeta atua na intercessão entre ‘desejo de sagrado’ e prática de mercado*” (1998, p. 134).

Há, segundo Marinalva, nas representações do poeta, o estabelecimento de três mundos entrelaçados e interdependentes: O mundo do simbolismo, o mundo dos leitores enquanto consumidores e o mundo dos poetas enquanto produtores. No mundo do simbolismo, o poeta atua como um homem religioso, explicitando a realidade a partir das teofanias estabelecidas. É nessa construção que se determina a sacralização da cidade, a divinização de Padre Cícero e a real possibilidade de uma experiência mística por parte dos devotos. Neste mundo estão inseridos os leitores/ouvintes. Desta forma, o poeta está inserido no cotidiano da comunidade para a qual escreve.

Já o mundo dos leitores enquanto consumidores é o espaço visível e invisível de onde o poeta escuta o eco da sua produção, em seu diálogo e convivência com o devoto que sente sua expectativa de consumo. Tal mundo sinaliza quão interessante pode ser uma determinada história, servindo como termômetro, através do qual o poeta mede a capacidade de circulação dos fatos ali construídos. Este mundo aponta para sua outra face que é o mundo do poeta enquanto produtor. Como afirma Marinalva:

O homem religioso é visto enquanto consumidor. Há um mercado em vista, onde a autoria não tem valor mercadológico. O retorno imediato da venda de exemplares e a capacidade de circulação de um conto são mais importantes que os autores. Não é o autor que vende, mas a história (1998, p. 135).

É em meio a esses três vetores – simbolismo, consumidores e produtores que se configura imagens de Padre Cícero e de seu contexto, em especial a cidade de Juazeiro do Norte. Portanto, o conteúdo poético acerca de Padre Cícero *“não é apenas uma moldura real, fixa e despida em um cenário de fatos consumados; mas, também, o que se pensa, sente, atribui e dele se diz a partir de uma transfiguração imaginária, cujo quilate se impôs e permanece”* (LIMA, 1985, pp. 43-44). A linguagem do cordel estabelece um mundo a partir de elementos simbólicos religiosos que através de suas formas e cores correspondem ao desejo de mundo que habita no interior dos devotos.

O poeta torna-se, assim, instrumento da manutenção da devoção e da figura a que evoca ou revela, como um profeta inspirado que tem acesso a saberes tradicionais e é guardião da memória. Sua função lhe permite desvelar passado e futuro, propagando valores tradicionais como fé, coragem e moral, lembrando as origens e renovando as esperanças. O poeta/profeta fornece a seus ouvintes/leitores um sistema de explicação de mundo e de *“ação simbólica sobre o real”* (ZUMTHOR, 1993, pp. 79-80).

Usufruindo desta autoridade de referência é que o poeta cordelista tem versado, principalmente, a tradição religiosa. É nessa vertente que encontramos os escritos referentes a Padre Cícero, figura de maior repercussão no campo da devoção no Nordeste. A perpetuação do cordel sobre sua pessoa e sua cidade se dá por sua presença permanente na devoção de seus romeiros, inspirando assim os poetas cordelistas. Assim, transformou-se em tema vastamente tratado, tornando-se a primeira figura nos folhetos (DIÉGUES JR, 1986, pp. 139-

142). A simpatia por sua figura, a crença em seus milagres e outras razões para sua popularidade têm inspirado cordéis que contam sobre sua vida, sua cidade e folhetos diversos que procuram envolver a figura do padre.

É através dos cordéis que melhor se percebe a devoção dos romeiros a seu *Padim*. O que o povo crê a respeito dele, como o caracteriza, numa manifestação expressiva do sentimento que se torna popular. É através dos cordéis que se registra a memória do devoto com toda a sua tradição religiosa. E é a memória e o respeito à tradição que garantem a autoridade do poeta. Sua voz/escrita preenche as expectativas do público.

Como afirma Zumthor: *“A voz, inspirada pela memória, penetra mais fundo na lembrança e aí fermenta, confirma ou resolve os sentimentos vividos, alarga misteriosamente a experiência que eu, ouvinte, creio ter de mim mesmo, de ti e desta vida”* (1993, p. 150). O leitor/ouvinte devoto por meio da voz em *performance* vive, encarna e assume o relato como realidade de seu espaço, partilhando da aventura revelada. Como a crença de que Deus escolhera Juazeiro do Norte, mas precisamente a Serra do Horto para o retorno de Padre Cícero a fim de acolher os justos.

Na santa igreja do Horto
onde ele é edificado
é no meio do universo
um lugar santificado
onde todos os pecadores
um dia hão de ser julgados⁵⁵

Depois que for consumado
do julgamento o juízo
eu chamarei meus romeiros
porque tira-los preciso
do triste mundo do choro
lá para um trono de ouro
no jardim do Paraíso⁵⁶

⁵⁵ *O Cruzeiro do Horto*, cordel (9ª estrofe), de José Bernardo da Silva, 1948.

⁵⁶ *O sermão misterioso do Padrinho Cícero Romão*, cordel (11ª estrofe), de João Cristo Rei, (s.d.).

A leitura que o poeta/profeta faz da eternidade parte do que ouviu de Isaías 65.17-25. Através dela distingue um mundo velho marcado pelo pecado, onde a violência, a fome, a maldade e a falta de oração mostram que o homem se distanciou dos mandamentos divinos, e um mundo novo destinado àqueles que renunciarem ao mundo material.

Dessa maneira a voz do poeta/profeta retrata a devoção e toda a expectativa que esta carrega, que o leitor/ouvinte devoto espera receber. Não mais uma simples poesia ou palavra, mas algo além de sua comum percepção. Alguma coisa que está escondida ou que confirme aquilo que é assimilado somente pela fé. Pois, através dessa presença sobrenatural que reforça a memória coletiva o devoto sonha e faz da vida uma esperança.

A contribuição da literatura de cordel para o devoto sertanejo está tanto na manutenção de sua tradição oral religiosa como em sua instrumentalização na construção e manutenção de seu *espaço*. Na manutenção da tradição oral corrobora com a propagação e o fortalecimento das crenças, assim como de seus rituais, permitindo, inclusive, que seja alvo de pesquisas e estudos das mais diversas áreas. Na manutenção de seu *espaço* facilita a transcendência do devoto por meio de sua fé, conduzindo-o a outros *espaços* em que a divindade se manifesta graciosamente, como a cidade de Juazeiro ou a contextos em que os ensinamentos e os direcionamentos de seu *Padim* podem no presente ser considerados. E, ao mesmo tempo, traz para o seu *espaço* a imanência do divino por meio da *performance* do relato e de sua fé neste. Toda esta dinâmica coopera para sua resistência às dificuldades que o *lugar* em que está inserido lhe impõe. Torna-se, então, resistente, perseverante, por meio da fé, de uma fé poética.

Na dinâmica da construção de um espaço próprio constrói-se, então, uma cultura própria de devoção que nutre expectativas para o cotidiano e esperança para o que está por vir na vida do devoto sertanejo. Seguindo o raciocínio de Certeau, em si mesma a cultura não é a informação, mas sim seu tratamento através de uma série de operações em função de objetivos e de relações sociais. Considera-se, primeiramente, o aspecto estético em que uma prática cotidiana abre um *espaço* próprio numa ordem imposta, exatamente como faz o gesto poético que dobra ao seu desejo o uso da língua comum num reemprego transformante. Em segundo lugar, o aspecto polêmico em que a prática cotidiana é relativa às relações de força que estruturam o campo social e o campo do saber. Apropriar-se das informações, coloca-las em série, monta-las de acordo com o gosto de cada um é apoderar-se de um saber e com isso mudar de direção. É traçar o próprio caminho na resistência do sistema social com operações quase invisíveis e quase inomináveis. Em terceiro lugar, o aspecto ético em que a prática cotidiana restaura com paciência um *espaço* em que há liberdade, uma resistência à imposição, onde a produção é autônoma e, portanto, própria. (1999, pp. 339-340).

Sua religiosidade popular dirigida por sua expressiva identidade com sua referência maior – Padre Cícero e com seus iguais – os romeiros, fornece conteúdo e condições para seu grito de esperança que revela tanto o sofrimento de seu *lugar* – seja por razões divinas aceitáveis ou por razões socioeconômicas inaceitáveis – como o poder de sua devoção em seu *espaço*.

Assim, conseqüentemente, ele opera sua própria realidade cultural, preservando seu *espaço* através da dimensão coletiva de sua devoção – por meio da transmissão oral, através da dimensão performática – por meio das romarias, e através da dimensão literária – por meio da literatura de cordel. Como afirmou Certeau: “*A cultura se julga pelas operações e não pela*

possessão dos produtos. Na arte, entender um quadro é reconhecer os gestos que lhe deram origem, a ‘pincelada’, o ‘pincel’, a ‘paleta’ do pintor” (1999, p. 339).

2.5. A resistência da devoção em época distinta a sua origem

O milagre do Padre Cícero
ainda hoje acontece
em cada romeiro simples
que eleva a sua prece
no progresso da cidade
por sua capacidade
que nele se fortalece

*Francisco Mateu
(Homenagem ao Padre Cícero em seu sesquicentenário)*

O sertão com todas as suas características continua, assim como o sertanejo. Porém, Padre Cícero se foi, assim como a geração de seus primeiros devotos. A cidade de Juazeiro do Norte cresceu, ganhando expansão comercial, assim como cresceu as cidades vizinhas, principalmente Crato e Barbalha. O Estado do Ceará mudou, acompanhando a transformação do país que, por sua vez, acompanha a transformação do mundo, agora globalizado e com barreiras e limitações diferentes das de outrora. Vivemos em uma época consideravelmente distinta da de origem e perpetuação da devoção; como, então, entender sua permanência em dias tão diferentes?

Para responder a esta pergunta, primeiramente, apresentaremos sua continuidade como consequência em se preservar algumas das razões originadoras do movimento devocional. Posteriormente, consideraremos algumas características da época atual – pós-moderna, mostrando certa cooperação destas para a manutenção da devoção a Padre Cícero em seu contexto histórico.

2.5.1. A manutenção das razões originais

Essa resistência parece dar-se pelas razões de sua origem, considerando a necessidade da construção do *espaço* do devoto sertanejo, devido o lidar sofrível com seu *lugar*.

2.5.1.1. A transcendência

A necessidade remete o sertanejo a exteriorizar sua busca pela esperança tanto da vida como por sua razão. Busca e encontra em algo e alguém, fora de sua naturalidade, esperança para lidar com o mal que lhe aflige, e, assim, constrói sua realidade como devoto.

O sertanejo ainda sofre em seu *lugar*. O sertão continua um lugar de difícil lida em que a escassez ainda domina como característica predominante, com exceção para o calor e a terra seca, de complicado cultivo. Nesse lugar, ainda se estabelece a indiferença, o esquecimento, o preconceito que geram carência em abundância. Como expressa Severiano Batista, sertanejo, ao considerar o sertão atual:

Sou sertanejo nativo
conheço esse lugar
aquilo que planta dá
se houver chuva na terra
se o tempo se encerra
não chega chuva por lá
tudo começa a secar
parece um campo de guerra

Conheço sua cultura
respeito sua coragem
não falo sua linguagem
mas sei lhe compreender
quem nasce para viver
nesse sertão nordestino
aprende quando menino
como encarar o sofrer⁵⁷

⁵⁷ O sofrimento do sertanejo, cordel (9ª e 73ª estrofes), de Severiano Batista, 2013.

Consequentemente, a necessidade de lutar pela vida ao se construir um *espaço* de esperança faz-se notório. O sertanejo transcende seu *lugar*, como devoto, buscando, no contato com o divino, reflexos de sua imanência libertadora, seja pelo conceder milagres seja pelo estabelecer reconhecimento, estendendo a presença do devoto no mundo, dando-lhe voz, sentido e significado.

2.5.1.2. A identificação contextual

Esta transcendência na construção de seu *espaço* o remete a identificar-se com aquele que lhe serve de referência quanto ao contexto: espaço – lugar. Nesse sentido, Padre Cícero (e os romeiros) serve de referência por compartilhar de sua realidade – sofrimento e luta quanto ao seu lugar e tudo o que ali se encontra, como escassez, indiferença, perseguição e luta e esperança quanto ao seu espaço, criado e sustentado pela experiência da fé. Estabelece-se assim a identidade coletiva, concedendo ao devoto um nome, uma voz e até um lugar especial em um mundo cuja rotina de outrora seria o desrespeito.

É nesse sentido que Juazeiro do Norte prevalece como *espaço* de devoção em que o encontro se estabelece entre iguais na visão, na crença, na representação de seu *Padim* e na expectativa de bênçãos.

O conceito cristão de povo separado e, por isso, perseguido e sofrido, nas palavras de Cristo, parece ser assumido em formato particular pelo povo devoto: “*É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus. [...] Não peço que os tires do mundo, e sim que os guardes do mal. Eles não são do mundo, como também eu não sou*” (João 17.9, 15-16). Estão no mundo, o mundo é o seu *lugar*; mas, não o seu *espaço* real e

definitivo. No mundo lidarão com os males, mas há o guardar divino para com os seus fiéis. Parece ser essa implicação assumida por aqueles que se veem como diferentes e, portanto, portadores da diferença devido à sua devoção. Logo, o contexto os protege, se não totalmente nessa vida, mas, finalmente, na que está por vir. Essa identificação contextual é contemplada em vários dos cordéis que tratam do povo devoto a Padre Cícero e fielmente ligado à sua terra; sua cidade de expectativas escatológicas – Juazeiro do Norte.

Meus caríssimos amiguinhos
já levantei o cruzeiro
que fica por testemunha
no globo do mundo inteiro
para o dia de juízo
falar por todo romeiro.

Na santa Igreja do Horto
onde ele é edificado
é no meio do universo
um lugar santificado
onde todos os pecadores
um dia hão de ser julgados⁵⁸

Uma identificação de um povo que se estende para além desse tempo de sofrimento e injustiças, um povo que tem uma terra, um *espaço* em comum e uma referência pessoal.

2.5.1.3. A identificação nas lutas

Para que essa identificação seja plena em todos os seus sentidos, faz-se necessário passar pela constatação das lutas. O devoto se identifica com as lutas enfrentadas – escassez de água, fome, o lidar com doenças, condições precárias, indiferença política, ausência de educação, distanciamento da igreja, injustiças das mais diversas e morte. No caso da morte, destino de todos os homens, mesmo diferentes e ausentes da comunhão, se dá pelo entendimento de sua antecipação, devido ao sofrimento do lugar.

⁵⁸ O *Cruzeiro do Horto*, cordel (2ª e 3ª estrofes), de José Bernardo da Silva, 1948.

Há a identificação quanto ao seu *lugar* de sofrimento. E, há a identificação quanto às lutas encaradas nesse *lugar*. Podemos contemplar um movimento cíclico – O *lugar* determina os enfrentamentos assim como os enfrentamentos identificam tanto o *lugar* como o morador deste *lugar*. Como nos revela o cordel de Severiano Batista:

O sofrimento não cessa
nesse pedaço de chão
quando não vem o inverno
o tempo todo é verão
e essa pobre nação
que gosta desse lugar
só vê o sol castigar
queimando a vegetação

No meio da noite escura
o sertanejo a pensar
deitado em uma rede
sozinho a se balançar
ouvindo o gado berrar
lhe corta o coração
sabendo que a razão
tá prestes de acabar

A noite vai e o sono
já não consegue chegar
levanta de sua rede
e começa a caminhar
anda pra lá e pra cá
até o amanhecer
é mais um dia a sofrer
sem ter a quem reclamar⁵⁹

O sofrimento devido às lutas que seu *lugar* estabelece determina a dinâmica de vida do sertanejo. Ao considerar o outro, consegue identificar seu próximo através da mesma dinâmica, criando assim laços quanto à sua interpretação, ação e reação a vida, e quanto às possíveis amarrações em que busca cooperação para a construção de seu *espaço* de esperança. É em meio às possíveis amarrações que a pessoa de Padre Cícero se apresenta e se estabelece como principal referência.

⁵⁹ O *sofrimento do sertanejo*, cordel (19ª, 28ª, 29ª estrofes), de Severiano Batista, 2013.

2.5.1.4. A identificação na esperança

Com o conceito de Romeiro por antonomásia⁶⁰, Padre Cícero é apresentado como protótipo dos romeiros, chamado para uma missão específica que o torna representante dos que se identificam com sua luta. Assim, sua presença é considerada no coração de cada romeiro como romeiro, servindo de mediador e condutor de esperança para os seus iguais.

Primeiramente a identificação se dá por sua naturalidade. Nasceu no Cariri, na cidade do Crato, e viveu como sertanejo, sofrendo inclusive perdas comuns ao seu *lugar*, registradas na história, como escreve Daniel Walker: *“Ainda jovem Cícero perdeu o pai, que morreu no dia 28 de junho de 1862, em Crato, vitimado pela epidemia de cólera-morbo, responsável pelo extermínio de grande parte da população caririense. Sua mãe morreu cega e parálitica, em Juazeiro, no dia 5 de agosto de 1914”* (2010, p. 94). Nasceu e cresceu sabendo o que é padecer no sertão.

Prosseguindo em sua identificação há o reconhecimento do povo de sua vocação para cuidar do sertanejo sofrido e abandonado. Como descreve Walker:

Muitos afirmam que Padre Cícero resolveu fixar morada em Juazeiro devido a um sonho (ou visão) que teve, segundo o qual, certa vez, ao anoitecer de um dia exaustivo, após ter passado horas a fio no confessionário do arraial, ele procurou descansar no quarto contíguo à sala de aulas da escolinha onde improvisaram seu alojamento, quando caiu no sono e a visão que mudaria seu destino se revelou. Ele viu, conforme relatou aos amigos íntimos, Jesus Cristo e os doze apóstolos sentados à mesa, numa disposição que lembra a Última Ceia, de Leonardo da Vinci. De repente, adentra ao local uma multidão de pessoas carregando seus parcos pertences em pequenas trouxas, a exemplo dos retirantes nordestinos. Cristo, virando-se para os famintos, falou da sua decepção com a humanidade, mas disse estar disposto ainda a fazer um último sacrifício para salvar o mundo. Porém, se os homens não se arrependessem depressa, Ele acabaria com tudo de uma vez. Naquele momento, Ele apontou para os pobres e, voltando-se inesperadamente ordenou: *E você, Padre Cícero, tome conta deles!* (2010, pp. 96-97)

⁶⁰ Considerado na p. 42, ao citar Salatiel Barbosa.

A aceitação de sua vocação especial conduz a amarração para com sua pessoa no entendimento de que seu labutar seria em prol do povo sertanejo, buscando sua melhoria de vida. Logo, uma imediata e mediata identificação é estabelecida na expectativa de esperança. Esperança ansiada por ambos – o sertanejo e seu padrinho, e esperança ansiada pela ação diretiva e construtiva de Padre Cícero como resultado do cumprir de sua vocação.

Foi enviado por Deus
pra tomar conta da gente
do mais rico e soberbo
até o pobre indigente
na oração do romeiro
é o Santo Justiceiro
do coração e da mente⁶¹

E, ainda, há o aspecto estendido de sua aproximação quanto à sua luta com a igreja pela manutenção de sua identificação com o povo. Como consequência lhe sobreveio a perseguição e as limitações no ministrar. E, apesar de manter-se solícito para com as autoridades eclesiásticas, destacou-se por sua proximidade e fidelidade ao lado do sertanejo devoto. Como descreve Francisco Mateu em seu cordel:

A igreja sempre foi
objeto de devoção
apoiando o mais forte
na sua dominação
condenou nosso padrinho
por não ir nesse caminho
e descordar da questão

Porque acolheu os pobres
e lhes teve compreensão
recebeu os visitantes
a todos com oração
sua graça é infinita
sua história está escrita
nas tábuas do coração⁶²

⁶¹ *Meu Padim, 150 anos ao lado do romeiro*, cordel (4ª estrofe), de Tony Santos (s.d.).

⁶² *Homenagem ao Padre Cícero em seu sesquicentenário*, cordel (14ª e 15ª estrofes), de Francisco Mateu, 1994.

Esses aspectos amarram e fortalecem a identificação do romeiro com seu *Padim*, levando-os a o assumirem como símbolo, como referência maior e pessoal de sua própria devoção, dando continuidade a devoção.

2.5.1.5. A identificação na graça alcançada

A devoção, em especial do romeiro, como observamos⁶³, além do aspecto de sentir-se amado, amparado por meio da comunhão com seu representante e com seus iguais, se dá em uma dinâmica de troca, em que a benção ou a graça a ser alcançada é o alvo do romeiro e a instrumentalidade do *santo*. Para a manutenção da devoção em seu formato de romaria, faz-se necessário a eficácia do alcance das *graças* solicitadas. Assim, o devoto sertanejo identifica-se tanto com seu *Padim* como com seus irmãos por serem portadores de intercessões e de graças enviadas.

Nesse sentido, a graça alcançada serve para a manutenção da devoção, como combustível para a vida por ter sido agraciado com livramento ou mesmo com contribuições para a transformação de seu *lugar* em seu *espaço*. Pois, fortalece a fé e a proximidade para com seu *Padim*, assim como motiva e unifica os *próximos* em sua caminhada.

Assim, seja por gratidão seja pelo temor de algum tipo de juízo por desconsideração, deixando de alimentar a crença, o devoto sertanejo mantém-se firme em sua crença e na propagação desta, como lemos nos versos de José Francisco Borges:

Aqui se ver o milagre
de Padrinho Cícero Romão
todo ano em Joaseiro

⁶³ p. 97.

gente de toda nação
pagando suas promessas
contritos de coração⁶⁴

Portanto, a resistência da devoção em épocas tão distintas, parece dar-se pela preservação da condição do devoto sertanejo. Primeiramente, enquanto houver necessidade de exteriorizar ao seu *lugar*, criando seu próprio *espaço*, o fará através da representatividade por meio da fé naquele que lhe é igual (contexto, empatia e lutas) e superior (por alcançar a graça). E, no caso de mudança quanto à realidade espaço-lugar, a devoção se dará por meio da gratidão pela graça alcançada, entendendo ter sido a mesma representatividade a responsável pela mudança.

2.5.2. A adaptação às tendências atuais

A cosmovisão atual, apesar da modernidade e globalidade reinante, abraça a religiosidade proposta. Vivemos em uma época denominada de *pós-moderna* que possui características próprias e distintas das anteriores. Porém, algumas de suas características facilitam a adaptação da devoção a Padre Cícero, tornando-a não somente perseverante, mas crescente. Para compreender essa adaptação faz-se necessário entender suas características e tendências, considerando sua transição.

2.5.2.1. A transição da modernidade para a pós-modernidade

Depois de seguidas decepções e exagerados desejos, o mundo abdicou da teologia dos absolutos, imprimindo uma nova onda: a modernidade⁶⁵. *Seu propósito era o de ultrapassar*

⁶⁴ *Palavras do Padre Cícero*, cordel (2ª estrofe), de José Francisco Borges (s.d.).

⁶⁵ Movimento iniciado com a Renascença e firmado com o Iluminismo – séc. XVI - XVIII.

guerras e conflitos, os quais acreditavam ser o resultado inevitável dos mitos e dos dogmas religiosos dos povos pré-modernos (GRENZ, 1997, p. 74). Do ponto de vista histórico, o uso do termo *moderno* antecede bastante o período que começa no séc. XVII. Inicialmente opõe-se apenas ao antigo ou ao anterior, designando o atual, o presente ou contemporâneo, e estabelecendo uma ruptura com a tradição. Duas noções fundamentais estão diretamente relacionadas ao moderno: a ideia de progresso que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo e a valorização do indivíduo, ou da subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, isto é, ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa.

Três fatores históricos principais podem ser atribuídos à origem do período da modernidade, além de seu desenvolvimento: o humanismo renascentista do séc. XV, a Reforma protestante do séc. XVI e o impacto do Iluminismo no séc. XVIII. Usando como lema as palavras de Protágoras: “*O homem é a medida de todas as coisas*” (CASSIN, 2005, p. 331), o humanismo⁶⁶ rompeu com a visão teocêntrica e com a concepção filosófico-teológica medieval, valorizando o interesse pelo homem considerado em si mesmo.

É interessante observar a mudança sendo estabelecida na arte, na música, na literatura, onde obras como: *A dignidade e excelência do homem*, de Giannozzo Manetti (1452-53); *De conjecturis*, de Nicolau de Cusa (1443); *Oração sobre a dignidade do homem*, de Giovanni Pico della Mirandola (1486); todas de valor ético valorizam a liberdade humana, vendo o homem como centro da criação e lhe atribuindo uma dignidade natural, inerente à sua própria natureza enquanto ser humano. O homem seria um microcosmo que reproduz em si a

⁶⁶ Visto aqui como a importância das artes plásticas, retomada do ideal clássico greco-romano em oposição à escolástica medieval, valorização do homem enquanto indivíduo, de sua livre iniciativa e de sua criatividade.

harmonia do cosmo (MARCONDES, 1998, p. 142). A Renascença questionou os absolutos impostos à sociedade e assim provocou um rebuliço intelectual.

Já a ruptura provocada pela Reforma é vista como um dos fatores propulsores da modernidade, imprimindo a defesa da ideia de que a fé é suficiente para que o indivíduo compreenda a mensagem divina nos textos sagrados, sem a necessidade de intermediação da igreja, dos teólogos, da doutrina dos concílios, representando assim a defesa do individualismo contra a autoridade externa, contra o saber adquirido, contra as instituições tradicionais, todos colocados em questão (CASTIÑEIRA, 1997, pp. 29-30).

A recusa de Lutero a retratar-se diante da Dieta de Worms em 1521, exemplifica a ruptura com a visão religiosa da pré-modernidade:

Vossa Majestade Imperial e Vossas Excelências exigem uma resposta simples. Aqui está ela simples e sem adornos. A menos que eu seja convencido de estar errado pelo testemunho das Escrituras ou (pois não confio na autoridade sem sustentação do papa e dos concílios, uma vez que é óbvio que em muitas ocasiões eles erraram e se contradisseram) por um raciocínio manifesto eu seja condenado pelas Escrituras a que faço meu apelo, e minha consciência se torne cativa da Palavra de Deus, eu não posso retratar-me e não me retratarei acerca de nada, já que agir contra a consciência não é seguro para nós, nem depende de nós. Isto é o que sustento. Não posso fazê-lo de outra forma. Que Deus me ajude. Amém (BETTENSON, 2001, pp. 301-302).

Dois pontos são fundamentais nesta passagem: A recusa por Lutero da autoridade institucional da igreja (os papas e os concílios) não sendo digna de crédito e a valorização da consciência individual como dotada de certa autonomia e de uma autoridade que toma o lugar da igreja e da tradição, por ser mais autêntica. De um ponto de vista filosófico, a Reforma aparece neste momento como representante da defesa da liberdade individual e da consciência como lugar da certeza, sendo o indivíduo capaz de chegar à verdade (através da luz das Escrituras sobre o homem) e contestar a autoridade institucional e o saber tradicional.

O humanismo renascentista havia colocado o homem no centro de suas preocupações éticas, estéticas, políticas. A Reforma valorizara o individualismo e o espírito crítico. Todos estes passos vieram a se firmar no *Iluminismo, ou Século das Luzes*⁶⁷. Um movimento cultural amplo que reflete um determinado contexto político e social da época, embora adquira características próprias em países e momentos diferentes, não consistindo assim em uma doutrina filosófica ou teórica específica, mas sim em um conjunto de ideias e valores compartilhados por diferentes correntes e tendo diferentes formas de expressão nas ciências, nas letras e nas artes (MARCONDES, 1998, p. 201).

A própria noção de *Iluminismo – Ilustração ou Esclarecimento*, como o termo é por vezes traduzido, indica uma oposição às trevas, ao obscurantismo, à ignorância, à superstição, ou seja, à existência de algo oculto; enfatizando, ao contrário, a necessidade de o real, em todos os seus aspectos, tornar-se transparente à razão. O grande instrumento do Iluminismo é a consciência individual, autônoma em sua capacidade de conhecer o real. Suas armas são, portanto, o conhecimento, a ciência, a educação. Esta noção é bem descrita por Marcondes quando tratando do pressuposto do Iluminismo:

O pressuposto básico do Iluminismo afirma que todos os homens são dotados de uma espécie de **luz natural**, de uma **racionalidade**, uma capacidade natural de aprender, capaz de permitir que conheçam o real e aja livre e adequadamente para a realização de seus fins. A tarefa da filosofia, da ciência e da educação é permitir que essa luz natural possa ser posta em prática, removendo os obstáculos que a impedem e promovendo o seu desenvolvimento. O Iluminismo possui assim um caráter pedagógico enquanto projeto de formação do indivíduo, podendo ser visto também como herdeiro do humanismo iniciado no Renascimento (1998, p. 202).

⁶⁷ Um movimento do pensamento europeu característico basicamente da Segunda metade do séc. XVIII.

Assim, começando na filosofia, passando gradativamente para a arte, a música, a cultura em geral e finalizando na teologia, a modernidade foi alcançando todos os segmentos da sociedade, influenciando os pensamentos e decisões, imprimindo seu humanismo⁶⁸.

Com o passar do tempo estabeleceu-se a afirmação da visão religiosa, sendo classificadas sob dois títulos. Havia a *teologia racional* que era um conjunto de verdades universais que poderiam ser estabelecidas por argumentos filosóficos e havia a *teologia revelada* que era um conjunto de proposições que estavam acima da razão e nas quais se deveria acreditar com base na autoridade, pela fé. Esta visão levou o homem moderno ao desespero, fazendo morrer sua crença em Deus, em seus métodos e em si mesmo, como possuidor das respostas às questões levantadas por ele mesmo (SCHAEFFER, 2002, pp. 38-42).

Isto levou a humanidade a uma crise. Não há consenso quanto à identificação deste período, se pós-tradicional, ou pós-histórica, ou pós-moderna, ou mesmo modernidade avançada, mas, há consenso em que o ser humano encontra-se perdido, fragmentado e desinteressado do itinerário social. Faltam referenciais competentes em lhe direcionar à plena realização. E a frustração dos projetos modernos despertou o interesse por novas considerações do paradigma pré-moderno, porém, em nova roupagem, com nova instrumentalidade.

2.5.2.2. O estabelecimento da pós-modernidade

O otimismo não realizado, a falta de respostas da ciência com respeito ao homem e seus mistérios, acelerou uma mudança radical no modo de enxergar a realidade. A essa mudança

⁶⁸ Sistema pelo qual o homem, começando absolutamente por ele mesmo, procura racionalmente construir fora de si mesmo – tendo somente o homem como ponto de integração – para encontrar todo o conhecimento, significado e valor - Definição dada por F. Schaeffer, em seu livro: *O Deus que Intervém*, p.18.

dá-se o nome de pós-modernidade⁶⁹. Se a nova era (não no sentido religioso) é nova ou se é um alongar da modernidade, ainda não podemos afirmar; mas, que está carregada de novas considerações quanto aos pensamentos, as visões, as expectativas e, principalmente, aos propósitos, isso parece inquestionável.

Para Ianni, escritor que vê pelo prisma socioeconômico, pós-modernidade é sinônimo de globalização, de unificação política, social, cultural e econômica, o combustível principal (1998, p. 39). Para Lyon, escritor sociólogo, pós-modernidade é sinal claro do esgotamento da modernidade, solidificando em mudanças sociais e culturais (1998, p. 14). Já Castiñeira, filósofo católico, vê esta época como *“a idade de um enfraquecimento das pretensões da razão que revoga o sentido da história e põe em questão a eventualidade totalitária do humanismo”* (1997, p. 119). Para o teólogo Stanley Grenz a ênfase agora é a diversificação. Não se procura respostas concretas, mas sim, diálogo entre todos. Assim, o pós-modernismo marca o fim de uma cosmovisão única e universal, pois o que vale é o respeito pelas diferenças e pela celebração do local e do particular à custa do universal (1997, p. 21). É o que também entende Linda Hutcheon, em seu tratado da poética do pós-modernismo:

A cultura pós-moderna tem um relacionamento contraditório com aquilo que costumamos classificar como nossa cultura dominante, o humanismo liberal. Ela não o nega, mas contesta-o a partir do interior de seus próprios pressupostos. [...] Não há mais consenso, ditado por meta-narrativas; mas, sim, o consenso de que o consenso é ilusório. O que pode ser traduzido no entendimento de que a habitual separação entre arte e vida (ou imaginação e ordem humanas versus caos e desordem) já não é válida (1991, pp. 23-24).

Para Hutcheon o pós-modernismo é um fenômeno contraditório que usa e abusa, instala e depois subverte os próprios conceitos que desafia – seja na arquitetura, na literatura, na

⁶⁹ Há sérias divergências quanto ao seu início. No entanto, há um consenso em destacar Friedrich Nietzsche (1844-1900) como o desferidor do primeiro golpe contra a modernidade (GRENZ, 1997)

pintura, na escultura, no cinema, no vídeo, na dança, na televisão, na música, na filosofia, na teoria estética, na psicanálise, na linguística ou na historiografia (1991, p. 19).

Segundo ela, por ser contraditório e atuar dentro dos próprios sistemas que tenta subverter, provavelmente o pós-modernismo não pode ser considerado como um novo paradigma. No entanto, pode servir como marco da luta para o surgimento de algo novo (1991, p. 21).

Nessa linha contraditória, a arte pós-moderna afirma e depois ataca deliberadamente princípios como valor, ordem, sentido, controle e identidade que tem constituído as premissas básicas do modernismo. Esses princípios humanísticos ainda atuam, mas muitos não acreditam em sua imutabilidade. A prática pós-moderna atua permitindo que as premissas do sistema sejam consideradas como ficções ou como estruturas ideológicas. Isso não destrói necessariamente seu valor de verdade, mas realmente define as condições e limites dessa verdade (1991, p. 31).

A descrença na coerência imutável moderna parece ter sua origem na própria estrutura moderna, pois, embora o Iluminismo e, conseqüentemente, o projeto moderno tivesse como proposta eliminar a incerteza e a ambivalência, a razão autônoma sempre teria suas dúvidas. A relatividade do conhecimento foi inserida no pensamento moderno. Lyon nos dá algumas coordenadas gerais referentes a esta mudança de mentalidade que se deu no sentido da passagem da modernidade para a pós-modernidade:

Com o embaraço dos grandes sonhos de ocidentalização e o surgimento de vozes contrárias, como as do Iluminismo sunita, a ideia de conhecimento ou cultura universal também foi posta em dúvida. O progresso alcançado através do desenvolvimento tecnológico e do crescimento econômico aparecia, quando muito, como algo bom ou ruim ao mesmo tempo. A razão trouxe pesadelos e também sonhos dourados, e os irracionalismos das drogas ou das novas religiões prometiam coisas melhores [...] O pós-moderno, então, se refere acima de tudo ao esgotamento da modernidade (1998, p. 16).

Vemos que a história da pós-modernidade brota da frustração de alguns sonhos da modernidade. Manfredo de Oliveira, partindo do viés filosófico e comentando sobre a pós-modernidade, a partir de Lyotard, afirma que a característica básica que constitui a pós-modernidade consiste numa ruptura com a forma de pensar que parte do pressuposto de um sistema fechado, levando à falência os meta-discursos e a contemplação da multiplicidade dos jogos de linguagem (2003, pp. 22-23).

Victor Codina, para falar da pós-modernidade, não se baseia em uma datação exata, mas afirma que ela nasceu das entranhas da modernidade, sendo crítica à própria sociedade. Suas características são uma resistência radical ao projeto da modernidade baseado no desenvolvimento, na razão e na liberdade que produziram efeitos contrários tanto no primeiro mundo capitalista quanto no segundo mundo socialista e no terceiro mundo (2003, p. 379).

Analisando o contexto complexo e paradoxal da pós-modernidade afirma que ela resiste a ser definida e somente pode ser descrita em alguns de seus traços. Codina descreve alguns desses traços da pós-modernidade, enfatizando que estas características vão se identificando com sua própria história:

Crise da história (somente permanecem pequenas histórias, angustiadas pela „insuportável leveza do ser“); crise das utopias e dos grandes relatos (somente permanecem pequenos relatos da cotidianidade de cada dia); passagem da ética à estética (de Prometeu, o herói grego que rouba o fogo do sol, a Narciso, o jovem que se enamora de si mesmo ao ver-se refletido no espelho d'água); gozar a vida, a privacidade, o presente, o individualismo do *carpe diem* de Horácio (*aproveita o instante presente*); ética provisional e contextualizada em cada momento, sem compromissos para sempre, mas apenas contratos temporários; crepúsculo da razão (explosão do sentimento, aparição de um pensamento frágil e maleável – light - de um mundo fragmentado em um leque de valores para escolher); retorno a Deus (do sagrado, do mercado religioso, de uma religião à la carte, enquanto entram em crise as grandes instituições religiosas - cultiva-se o religioso à margem das instituições tradicionais, concretamente à margem das grandes Igrejas); Boom do esoterismo, do mistério, das seitas, da nebulosa esotérica da New Age, que aparece como uma nova religião e filosofia, e, sacralização de realidades da vida cotidiana (o corpo, o esporte, a música, o sexo, a arte, a natureza e a sociedade) (2003, pp. 379-380).

Independente de sua exatidão histórica, a pós-modernidade se caracteriza pelo ceticismo generalizado junto à ideia de que o aumento da compreensão secular da natureza das coisas leva os seres humanos a uma existência mais segura e satisfatória.

Portanto, as origens da chamada pós-modernidade, sendo a fusão de ideias de uma nova condição existencial dentro da modernidade com seus valores, se afirma como antítese a todo tipo de argumentação única, instaurando assim a possibilidade da diversidade e pluralidade frente à verdade.

A partir de então, o ideal do homem não é a busca frenética pela verdade, afinal o que é isto? Quem é que pode chegar à verdade universal? Mas, sim, a busca pelo poder – a quantidade de força suficiente para que ele alcance seus ideais e sinta-se bem com respeito ao que ocorre ao seu redor. A verdade que interessa é a sua verdade, aquilo que é verdade para sua vida, abrangendo seus pensamentos, desejos, projetos e realizações. Assim, nos vemos rodeados de certas tendências naturais a esta época que atingem os movimentos religiosos, dificultando sua preservação por terem seus pressupostos e estruturas alicerçados em conceitos e ferramentas modernas. O que pode dificultar, conseqüentemente, sua manutenção.

Tendências como o *desconstrutivismo*. A ênfase é a de desconstruir toda estrutura existente ligada a absolutos para, então, reconstruir segundo o prisma particular. O desconstrutivismo é uma prática de leitura baseada em uma hermenêutica de suspeita em que o texto é entendido a partir da sua autodesintegração teórica. A desconstrução implica na subversão, na descentralização de qualquer origem perceptível de discursos autoritativos associados à meta-narrativas, isto é, macroestruturas teóricas como, por exemplo, sistemas filosóficos e

teológicos. As meta-narrativas são desconstruídas através de uma *arqueologia do conhecimento* e de uma *tipologia de discursos* (GRENZ, 1997, pp. 74-74-81).

Para o pós-modernismo não há uma única verdadeira interpretação de um fato, de um texto ou discurso, mas muitas interpretações igualmente válidas. A verdade é entendida em termos semióticos e políticos, e é vista como algo inerentemente nocivo, pois toda pretensão à verdade implica em exclusivismo preconceituoso, dominação exploratória e tirania obscurantista. Por isso, tornou-se comum o termo *releitura*, implicando em pluralidade que se transmite por gostos, conceitos e crenças em conformidade com a verdade particular de cada indivíduo ou grupo.

Como consequência da desconstrução estabelecida, temos a *pluralidade* como outra tendência. Pode-se não ter certeza de nada, porém, de uma coisa o homem pós-moderno está convicto: o objetivo de não abrir espaço para os absolutos, sejam de Deus (igreja ou movimentos religiosos) ou da própria razão humana (ciência). A ideia é a de cultivar as diferenças, de trabalhar com a incerteza, visando sínteses das mais diversas e de aplicação genérica. Pluralismo, então, é a marca de uma sociedade que estabeleceu o seu desejo de escolher, de optar e de manifestar as suas preferências (AYRES, 1998, pp. 35-36).

Como consequência da pluralidade reinante, temos o *consumismo* como outra tendência. Desenvolvendo a ação de optar, de escolher, o homem vai aderindo às culturas, misturando as opções, criando assim uma sopa de crenças e ideais. O pós-modernismo é corretamente relacionado com uma sociedade em que os estilos de vida do consumidor e o consumo de massa dominam a vida de seus membros, pois, o consumismo não conhece limites. Ele não respeita domínios nem sustenta marcos existentes no território cultural. Assim, valores e

crenças perdem qualquer sentido de coerência, sem mencionar o de continuidade, no mundo de escolha do consumidor, de mídia múltipla e de (pós) modernidade globalizada (LYON, 1998, pp. 93-95). O consumismo é global, não no sentido de que todos podem consumir, mas no de que todos são afetados por ele. Esta sensação de consumo leva-nos à próxima tendência – o *pragmatismo*.

Para o *pragmatismo* o que realmente importa é o resultado – *se dá certo, se traz bons resultados, é válido*. Esta se torna a consequência natural dos passos anteriores, pois a sociedade fora levada a quebrar os seus conceitos absolutos de verdade e fé, colocando em seu lugar uma rede de várias visões, apontando para diversas direções, sem, contudo, garantir a objetividade de alguma. Depois, mediante a este novo mundo, deixou-se levar pela tentação de consumo, gostando de optar, de opinar, sabendo que nesta nova realidade a possibilidade de ser retratado como alguém que faz opções incorretas é quase nula (GRENZ, 1997, pp. 226-227). Assim, tomando gosto pelas escolhas, às faz visando seu bem estar particular, mais voltado para a individualidade do que para a coletividade.

Em conformidade com todos estes passos o resultado é uma *superficialidade* reinante nas relações e nas amarrações coletivas. Esta superficialidade pode ser vista pela falta de conteúdo em geral, assim como pela falta de identidade, observada na fragilidade do compromisso moral e ético para com as pessoas e grupos. Essa ausência de conteúdo, incluindo-se as formas e estruturas nas manifestações religiosas, dificulta a compreensão da dinâmica coletiva da fé, principalmente quanto a sua preservação (sua tradição).

No entanto, além da questionável aplicação desses conceitos e tendências em solo brasileiro⁷⁰, principalmente em contextos mais tradicionais de manifestações religiosas como o de nosso objeto de estudo, percebe-se na pós-modernidade outras tendências; estas facilitadoras para a preservação da devoção religiosa coletiva.

2.5.2.3. Características facilitadoras da pós-modernidade para a manutenção da devoção

Apesar da distinção para com o período de origem da devoção a Padre Cícero, encontramos, em meio às novidades, tendências benéficas ao movimento religioso, que, quando devidamente cultivadas, tendem a cooperar para a manutenção e, até, o crescimento da devoção sertaneja, como *a visão comunitária*. Aqui olhamos para o indivíduo dentro da comunidade. Os pós-modernos entendem que não somente as crenças específicas, mas também a compreensão da própria verdade encontra-se enraizada na comunidade da qual se participa. A verdade consiste nas regras básicas que facilitam o bem-estar pessoal na comunidade e o bem-estar da comunidade como um todo. Nesse sentido, portanto, a verdade pós-moderna tem a ver com a comunidade de que participa o indivíduo. Uma vez que são muitas as comunidades humanas, necessariamente serão muitas também as diferentes verdades (GRENZ, 1997, p. 33).

O pluralismo relativista da modernidade era altamente individualista, exaltava o gosto e a escolha pessoais como o ápice da existência. Por sua vez, a consciência pós-moderna enfatiza o grupo. Os pós-modernos vivem em grupos sociais independentes, cada um dos quais possui

⁷⁰ Para maior compreensão e discussão sobre a aplicabilidade dos conceitos e tendências pós-modernas em solo brasileiro, ler o desenvolvimento que Karine Scherer faz em sua tese: *A Renovação carismática católica na condição pós-moderna e na hipermodernidade*. Doutorado em Ciências da religião, PUCSP, 2013; quando partindo do conceito de hipercultura universal, de Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, e tomando com referência Antonio Flávio Pierucci na análise dos termos secularização e desencantamento; Karine questiona um recuo da secularização em solo brasileiro, por esta jamais ter existido em sua plenitude; o que descaracteriza um “retorno” do sagrado ou um “reencantamento” religioso.

sua própria linguagem, suas crenças e seus valores. Tais crenças são consideradas verdadeiras no contexto das comunidades que as defendem.

Esta visão, considerando o contexto cristão da devoção, encontra respaldo bíblico-teológico, na cosmovisão cristã, servindo de comparação histórica para embasar a tendência. O início da igreja nas folhas de Atos, onde a igreja cultivava esta visão, cultivando a unidade de pensamento, de propósitos, a comunhão e, tendo como resultado, o acréscimo de novos membros à comunidade. Isto está estampado no texto em Atos:

E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações. Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos. Todos os que creram estavam juntos e tinham tudo em comum. Vendiam suas propriedades e bens, distribuindo o produto entre todos, à medida que alguém tinha necessidade. Diariamente perseveravam unânimes no templo, partiam pão de casa em casa e tomavam suas refeições com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e contando com a simpatia de todo o povo. Enquanto isso, acrescentava-lhes o Senhor, dia a dia, os que iam sendo salvos (Atos 2.42-47).

A ênfase principal deste texto está na mensagem de salvação e de bem-estar do indivíduo dentro da comunidade cristã. O homem não foi feito para viver isolado e isto inclui o isolamento intelectual. A pós-modernidade resgata a comunhão, a parceria de pensamento, de ideologia, rasgando a individualidade racional e fria da modernidade. Tratando sobre este assunto Grenz aplica esta realidade como uma ferramenta a ser usada pelos movimentos cristãos na pós-modernidade:

Uma das marcas da modernidade é a promoção do indivíduo. O mundo moderno é individualista, um reino da pessoa humana autônoma dotada de direitos que lhe são inatos. [...] Neste ponto podemos aprender com os eruditos contemporâneos que advogam a vida em comunidade e que se uniram ao ataque pós-moderno à fortaleza epistemológica do modernismo. [...] Os comunitários assinalam o papel inevitável da comunidade ou da rede social na vida da pessoa humana. Eles dizem, por

exemplo, que a comunidade é essencial no processo de conhecimento. Os indivíduos somente se aproximam do saber por meio de uma estrutura cognitiva mediada pela comunidade da qual participam. De modo semelhante, a comunidade de participação é essencial para a formação da identidade. Um sentido de identidade pessoal se desenvolve por intermédio da exposição de uma narrativa pessoal, a qual está sempre contida na história transcendental que é comunicada a seus membros e que apresenta as tradições da virtude, do bem comum e do significado último (1997, pp. 243-244).

No mundo pós-moderno deve-se considerar que a fé é altamente social – como se compreende na cosmovisão cristã. A mensagem deve se dirigir à pessoa humana no contexto das comunidades a que ela pertence. Não é por acaso o surgimento, crescente, de comunidades, projetos, novas igrejas.

Esta tendência beneficia todo movimento em particular por dar-lhe motivação para que estabeleça suas próprias regras, sem, contudo, fechar-lhe as portas para o mundo, mesmo quando este é alheio ao seu, quanto ao conteúdo e estrutura de fé. Dessa forma o movimento de devoção a Padre Cícero tem a simpatia universal para sua continuidade e fortalecimento, ao mesmo tempo em que, por meio de diversas ferramentas, pode ser conectado a contextos e pessoas jamais imaginados. Tudo cooperando para um movimento de transformação e reformulação, possibilitando a continuidade da essência da fé, porém em formatos atualizados. É uma tendência, como afirma Clifford Geertz ao escrever acerca do futuro das religiões:

Aquilo de que precisamos é uma espécie de quadro que permita lançar luz sobre a mudança no seio de diferentes tradições progressivamente libertadas dos contextos sociais que as viram nascer e tomar forma. E isso nos leva a estudar a modernização no seio das religiões, a não mais avaliar o avanço ou recuo da religião em geral, mas, sim, apreender os processos de transformação e reformulação de cada religião específica no momento em que ela se vê penetrada, de bom grado ou de mau grado, pelas perplexidades e desordens da vida moderna.⁷¹

⁷¹ GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 14/05/2006, Caderno Sociedade.

Não mais a discussão sobre os efeitos de uma secularização rompedora da religiosidade, mas sim a admissão de que esta está em constante processo de readaptação. Assim, o movimento devocional sertanejo continua em crescimento, porém, lidando com as tendências da época atual.

Vemos também a característica *da visão da fé – os mistérios divinos*. Algo que o pós-modernismo resgatou foi a crença no sobrenatural. É certo que este sobrenatural nem sempre possui identidade clara e, não poucas às vezes, quando a possui, pode parecer questionável e rejeitável. No entanto, esta nova visão resgata o olhar do homem para uma realidade transcendente à sua, algo que a modernidade procurou minar completamente, como nos mostra Cupitt ao comentar a doutrina de Nietzsche da *inocência do vir a ser*:

Assim como a melhor maneira de conquistar Satã é desistir de acreditar em Satã, a maneira mais rápida de salvar o mundo é desistir de acreditar nas velhas e ofensivas doutrinas que nos fazem sentir que somos pecadores miseráveis e que a vida como um todo é insatisfatória. [...] Acreditar em poderes ocultos é *exatamente* tão absurdo e supersticioso quanto acreditar que existem muitos mundos invisíveis no dicionário que, de alguma forma, interferem com os significados e movimentos dos mundos visíveis (1999, pp. 111-112).

A modernidade pregou a valorização da razão. Este enfoque na argumentação lógica e no método científico tinha como meta livrar a sociedade de uma série de superstições que grassavam entre os povos pré-modernos. E, por isso, muitos movimentos religiosos ortodoxos se distanciam de todo tipo de experiência que sinalize algo de sobrenatural, onde termos como *milagres e sinais* sejam usados. Porém, movimentos devocionais cuja origem e preservação apontam para um respirar do sobrenatural, na expectativa dos milagres, podem valer-se da relevância da fé em todas as dimensões da vida.

Nada mais apropriado para a devoção sertaneja a Padre Cícero que, desde sua origem, não somente lida como estabelece sua base numa visão mística acerca da realidade. O movimento possui, então, ampla possibilidade de abordagem, assim como de consentimento para o desenvolvimento de sua dinâmica transcendental e imanente. Afinal, não se discute sua possibilidade racional, mas, sim, parte-se do pressuposto de sua possibilidade a fim de analisar sua cooperação para o bem estar comunitário, considerando a totalidade do indivíduo, o que nos direciona para a próxima característica.

Temos, então, a característica interessante *da visão do homem como um todo*. Há uma tendência histórica de certo dualismo com respeito ao homem, uma inclinação gnóstica. *Gnosticismo* é um termo derivado do vocábulo grego *gnosis* – *conhecimento*, e tradicionalmente aplicado a um conjunto de ensino em que a chave seria o conhecimento: a posse de certos segredos que serviriam para unir a alma com Deus. O fim do conhecimento seria a salvação, a qual incluiria, na concepção dos gnósticos, purificação e imortalidade, e se basearia num arcabouço de filosofia contemporânea, mitologia ou astrologia (DOUGLAS, 2000, p. 674).

No gnosticismo a total separação entre Deus e a matéria (reputada como inerentemente má) era ponto subentendido, e o drama da redenção se efetuava dentro de um complexo de seres intermediários. A alma do homem que podia ser salvo, na ideia gnóstica, era uma fagulha da divindade aprisionada no corpo. A redenção consistia para eles na libertação da alma de sua contaminação corporal e de sua absorção por sua fonte (DOUGLAS, 2000, p. 675). Esta visão sobreviveu no meio do cristianismo, ultrapassando os anos, moldando-se de acordo com os diversos movimentos.

O projeto iluminista ergueu-se com base na divisão da realidade em mente e matéria. Esse dualismo fundamental afetou a visão iluminista da pessoa humana como *alma* (substância pensante) e *corpo* (substância física).

Iniciado nos primórdios da igreja, chegando ao seu auge na modernidade, a visão dualista do homem imprime a ideia de que a salvação diz-se respeito à alma do indivíduo, levando o cristão a ser negligente quanto ao corpo, quanto ao bem-estar do próximo, quanto à necessidade de demonstrar a sua salvação (a sua fé) por intermédio de seus atos (de suas obras), visando o homem como um todo.

O pós-modernismo quebra, em parte, essa tendência dualista, quando enxerga o homem em sua totalidade, pois, nunca como antes, se viu a humanidade tão interessada em atender o homem como um todo, mesmo sendo este interesse por motivos e intenções discutíveis. Assim, movimentos devocionais como o existente em torno de Padre Cícero se beneficiam da tendência, devido à preocupação fundante da crença que anseia pela perspectiva de melhoria para a vida do devoto carente. Não simplesmente a alma como se a devoção se restringisse a outra esfera, mas a alma e o corpo, considerando-se a realidade do devoto, cuja fé é revelada e preservada na busca do milagre para a preservação da vida na expectativa de uma melhoria crescente, como sinal de confirmação entre o devoto e sua referência absoluta – Padre Cícero.

2.6. Síntese

Como o espaço construído, dependente de sua devoção, persiste em época tão distinta a sua origem? Quais os elementos cooperadores para a resistência da devoção do sertanejo? Esses elementos acrescem algo à sua realidade devota? Estas são as principais perguntas que

nortearam o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos apresentem o retrato da realidade que é alvo de nossa pesquisa e nos firme nas hipóteses propostas.

A preservação do espaço tem-se dado, primordialmente, pela manutenção da devoção por meio de dimensões conservadoras em sua estrutura e conteúdo como a dimensão coletiva, através da oralidade, que ao transmitir sua devoção reforça os vínculos de sua tradição, sem, contudo, deixar de vislumbrar seu progresso, pois sua criatividade narrativa às vezes o impulsiona ao futuro, sem romper com o passado a ser conservado.

Há ainda a dimensão performática, através das romarias, exercitando sua memória coletiva. É através de sua ação ritual que o devoto confirma sua concepção da presença divina em seu espaço referencial – Juazeiro do Norte, a fim de que a dinâmica *transcendência x imanência* perpetue as trocas em que os favores se estabelecem como marcos de uma relação favorável a ambos.

Há ainda a dimensão literária, através dos cordéis, que ao expandir a devoção, embelezando-a por meio da poesia, acentua a identidade no leitor para com uma devoção característica, onde se destaca as nuances da cultura, da terra, da língua e do jeito de ser romeiro. Pois, é na dinâmica da construção de um espaço próprio que o devoto sertanejo constrói uma cultura própria de devoção que nutre expectativas para o cotidiano e esperança para o que virá.

Além da manutenção dessas dimensões, a preservação do *espaço* tem-se dado pela continuidade das razões originais como a necessidade de transcender ao seu *lugar* de sofrimento para criar um *espaço* de esperança, criando assim uma série de identificações – com seu *Padim* e com sua cidade – centro de seu mundo, e com seus semelhantes – devotos

sertanejos, estabelecendo proximidade quanto às lutas enfrentadas, quanto à esperança nas bênçãos e quanto às graças alcançadas.

Finalmente, a preservação do *espaço* tem-se dado pela possível adaptação a algumas das tendências da época atual (pós-modernidade) que facilitam a aceitação e o desenvolvimento da devoção, como *a visão comunitária*, que valoriza a relação, entendendo que a fé é altamente social. Como, também, *a visão da fé*, trazendo novo realce para o sobrenatural com aplicações em todas as dimensões da vida. Como, ainda, *a visão totalizante do homem* que não privilegia o conhecimento ou a razão, mas sim a satisfação de todas as áreas de sua realidade.

A preservação desse *espaço* por meio da devoção, não somente tem estabelecido novas dinâmicas para o sofrido sertanejo, como parece influenciar determinantemente em sua própria identidade. Partindo de sua disposição em *transcender*, na expectativa de contemplar a imanência divina, e tornando-se autor e ator no estabelecimento de sua identidade coletiva, vislumbra-se a contribuição da devoção na constituição da identidade do sertanejo. E será este o conteúdo a ser abordado no terceiro e último capítulo desta tese.

Capítulo III – A contribuição da dinâmica na devoção sertaneja para a constituição da identidade do sertanejo

Agora caros leitores
o que vão dizer de mim
obrigado se gostaram
desculpe quem achou ruim
toda essa inspiração
quem me deu foi meu Padrim.

Josefa Costa dos Santos
(Padrim Cícero o cearense do século)

3.1. Introdução

Consideramos, nos capítulos anteriores, a difícil e indesejável realidade do sertanejo em meio ao contexto de seu *lugar*. Uma realidade de complicada vivência e aceitação, seja pelo próprio sertanejo seja por aqueles que de alguma forma tiveram poder de influência e de decisão sobre sua realidade como os governantes que apesar de algumas tentativas progrediram no caminho da negação ou do *lavar as mãos* ou mesmo do usufruir do sofrimento alheio em benefício próprio para a manutenção do poder.

Vimos como o sofrimento de seu *lugar* move o sertanejo a um movimento de expansão, buscando a esperança na invenção de seu *espaço* – a particularização do viver a partir de um *lugar*, a formação de um mundo próprio, trazendo distinções para com o *lugar*, porém, não se distanciando por completo já que suas nuances se dão como reação às leis do *lugar*⁷².

E, em meio a essa construção inovadora (ou mesmo desesperada) percebe-se o surgimento não somente de um novo contexto de vida quanto ao *espaço*, mas, similarmente, acréscimos

⁷² Conforme conteúdo exposto na p. 24.

no exercício de formação da identidade daquele que o estabelece (ou o assume). Afinal o fruto de seu *espaço* está diretamente ligado às suas percepções e sentimentos e sua interação e inculcação acerca desses tende a estabelecer novas características ou novos padrões interpretativos e reacionários para características já existentes, o que, de qualquer forma, implica em mudanças profundas.

Neste capítulo almejamos, então, vislumbrar tais características, resultantes da devoção do sertanejo, determinantes para a preservação de seu *espaço* no *lugar* em que vive. Assim, na dinâmica da construção de seu *espaço*, lidando com seu *lugar*, quais características presentes em sua identidade (algumas) são resultantes de sua devoção? Como se dá o seu surgimento e fixação? Qual o valor para a dinâmica de sua vida? E como influenciam para a continuidade da própria devoção? Estas são as principais perguntas que nortearão o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos confirmem as hipóteses propostas por esse trabalho.

Para todos os pontos a serem considerados usufruiremos de referenciais em comum, podendo ter a influência maior de um ou de outro em determinado ponto em conformidade com as áreas a serem abordadas. Além do uso ilustrativo de cordéis, usaremos de forma mais abrangente João Gaspar Simões em seu livro: *O mistério da poesia, ensaios de interpretação da génese poética* e George Steiner em seu livro: *Gramáticas da criação*, e de forma pontual usufruiremos das contribuições de Gaston Bachelard em seu livro: *A poética do espaço*, além de Bertrand Russel em seu livro: *Misticismo e lógica* e de Willian Johnston em seu livro: *Misticismo cristão, hoje*.

Primeiramente, consideraremos sua *veia poética*, buscando entender sua assimilação da contribuição da poesia para a prática do transcender, tornando-o um inventor de sua própria realidade – ou, em um aspecto mais desejável, da existência da beleza em seu mundo. Como

inventor não somente se vê como autor, mas também como parte da obra (ator), devido à mudança de sua percepção da realidade (compreensão que será complementada na consideração de sua visão mística da vida).

Posteriormente, consideraremos sua *apropriação dos símbolos* como característica resultante de seu transcender que admite uma imanência divina particularizada. Através desta dinâmica que resulta em seu *espaço* devocional assume certa liberdade em reinterpretar e ressignificar símbolos já existentes e estabelecidos por espaços distintos, por usufruir de seu poder de inventar – *de contar novas histórias*.

Em seguida, consideraremos sua *resistência à desesperança* como característica natural dentro do *espaço* estabelecido por sua devoção, agora com endereço e alvo estabelecidos. Isto se dá pelo entendimento de que certa centelha de resistência parece lhe ser inerente, pelo menos por algum tempo incerto, conduzindo-o, talvez, à própria devoção (ao desejo de transcender ao seu *lugar*). Porém, com sua devoção esta resistência se estabelece definitiva e radicalmente por meio de sua inserção em um contexto coletivo, com uma visão própria quanto ao sofrimento nesta vida e a ausência deste na vida por vir.

E, concluiremos, considerando sua *visão mística da vida*, entendendo-a tanto como a que resulta das características anteriores como a que abraça e possibilita tais características. Aquela que lhe é apresentada como a via possível de vida, já que seu *lugar* lhe encaminha à morte. A partir desta visão tudo se estabelece em novas perspectivas, incluindo conceitos, ações e correlações. Assim toda possibilidade empírica torna-se submetida a uma realidade metafísica, mas precisamente mística, tornando-se alvo de crença ou descrença em conformidade com sua nova visão. O que se torna fundamental para a manutenção de sua

reformulada identidade – sertanejo, porém devoto; mas precisamente, devoto de Padre Cícero e associado assim ao centro do mundo – Juazeiro do Norte, sua repaginada Jerusalém.

3.2. Uma veia poética

Termino aqui meus versos
que contam a história
do Juazeiro do Norte
e do Padre Cícero a vitória.
Hoje, mais de 150 mil na cidade
vivem, crescem, na verdade
e cultuam sua memória.

Jackson Barbosa
(Padre Cícero e Juazeiro ontem e hoje)

Como vimos nos capítulos anteriores, o sertão é um *lugar* que inspira certezas e contradições. Em uma multiplicidade de visões em que o preconceito encontra terreno fértil para seu estabelecimento as contradições surgem a partir do desconhecimento do *lugar*, pelo menos na perspectiva de quem o habita – verdadeiro conhecedor de sua realidade. Há certezas consagradas como a de que o sertão é um *lugar* de difícil vivência pela escassez que a natureza lhe proporciona somado à interferência humana (ou a ausência desta) – limitação de água, períodos de secas, vegetação de fruto pouco aplicável, distanciamento dos grandes centros com seus variados recursos, acesso complicado à região, indiferença governamental e uso político indevido. Porém, estas certezas somadas às particulares interpretações estabelecem contradições, principalmente por duas razões: A primeira, o raso conhecimento do sertão na perspectiva do sertanejo e uma indisposição de considerar sua visão por desconfiar de seus conhecimentos e pressupostos. A segunda razão que se desenvolve a partir da primeira é a ignorância quanto à influência que sua devoção religiosa estabelece sobre a visão da realidade e a vivência desta.

Saberes e costumes tradicionais são transmitidos de uma geração a outra, sendo reelaborados continuamente. Os sertanejos recorrem às suas sabedorias tradicionais frequentemente, seja por questão de confiança/desconfiança – confiam naquilo com que convivem desde tempos remotos e são reticentes às novidades – seja por não estarem convencidos quanto à eficácia de novos meios proporcionados pela ciência e a técnica, ou, ainda, por considerarem inacessíveis os recursos advindos da ciência e da técnica⁷³.

O olhar do poeta sertanejo semeia um encantamento que contradiz a opinião caracterizada pela pobreza, escassez e improdutividade dessas terras. Não a nega, mas sim questiona a forma como é vista, assim como o resultado atribuído. E este distanciamento parece ser aumentado e sacramentado em meio à influência da devoção sertaneja. Se há distanciamento na percepção de seu *lugar*, torna-se ainda maior na ignorância de seu *espaço* com toda a transformação e acréscimos que sua transcendência proporciona, incluindo sua percepção da imanência divina em sua realidade.

Para nós, estudiosos
das santas leis naturais
acontecimentos tidos
como sobrenaturais
são explicados à luz
das leis espirituais.

Mesmo que os homens queiram
pensar como São Tomé
só vendo é que acreditava
a nossa missão não é
pregar nos corações duros
semente alguma de fé.

A fé é um sentimento
que o homem tem ou não tem
quem tem fé vive feliz
quem não tem vive também

⁷³ José Josberto Montenegro Sousa desenvolve esta questão, objetivamente, em seu artigo: *Narrativas da poética sertaneja: enunciados de beleza e verdade* (2011), mostrando o preconceito elitista para com a produção sertaneja e, portanto, a necessidade de considerá-la sem o pressuposto da repressão e desautorização. Apesar de que, na perspectiva sertaneja, a mesma atitude preconceituosa se dá pela ignorância ou desconfiança para com os saberes externos ao seu mundo (sua realidade).

não damos fé nem tiramos
do coração de ninguém.

De coração veneramos
o padre Cícero Romão
um santo conhecedor
dos problemas do sertão,
das dores dos camponeses,
da fome da região.⁷⁴

Dentre suas expressões poéticas a literatura de cordel tem-se revelado como o mais farto fruto da capacidade criativa de um povo que em sua maioria, por longo tempo, desconhece o código escrito, mas vive a poesia como manifestação de liberdade do corpo e da voz. Poesia de repercussão originalmente vinculada à oralidade, mas que se materializa na forma escrita, por meio da qual enunciam constatações, argumentos, proposições e respostas para os problemas de sua realidade.

É através desta forma poética que o sertanejo traduz uma maneira de enunciar o mundo e ao mundo as belezas (verdades) e denunciar as injustiças (inverdades). Fazer (e viver) a poesia é “*contar verdade, falar contra a injustiça. A beleza da poesia consiste na verdade*”⁷⁵. Assim, fazer verso em linguagem popular constitui-se modo de demarcar a identidade com a fala, o pensar e o viver sertanejo, revelando marcas de experiência e sabedoria próprias. É a qualidade de uma dinâmica capaz de atualizar-se continuamente ao constatar fluentes formas de percepção da realidade, além do poder de anunciar argumentos em defesa de sua tradição.

Um num milhão de habitantes
é possível que conteste
os supremos atributos,
o divino dom celeste,
do santo do Juazeiros
e Deus de todo o Nordeste.

Há quem ache exagerada
esta nossa afirmativa,

⁷⁴ *Milagre da Cidade Santa*, cordel (24ª, 28ª, 29ª e 31ª estrofes), de Gonçalo Ferreira da Silva, 2005.

⁷⁵ Patativa do Assaré em entrevista à Maria Antonieta Antonacci. Gravada em Assaré – CE, 24/08/1999.

entanto não conhecemos
 personalidade viva
 que mereça sequer uma
 análise corporativa.

O desprovido de luz
 é duro e intransigente;
 há também o orgulhoso
 radicalmente descrente
 por falta de quem ensine
 elucidativamente.

Num país escambichado
 por tanta chaga moral
 precisava de um pastor
 com dote celestial
 que reconduzisse as reses
 a mais humano curral.⁷⁶

Da memória do povo à originalidade da expressão literária, o cordel refaz e redireciona a visão artística aplicada à recriação, acentuando que inovação e tradição estão lado a lado. O que resulta em uma mistura de histórias e cantorias lidas ou ouvidas, de vivências que expressam o modo de ser, agir e interagir de um povo sensível ao coração que ouve, ao ouvido que canta, à boca que vê e aos olhos que sentem.

Contar ou ouvir uma história, um caso, um repente é produzir sentidos. A voz do poeta é a voz de tantos outros, pois, através dele se compreende o que os outros sentem. Esses sentidos que brotam do poeta podem, interagindo com a vida, funcionar como um conselho – *“Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada”* (BENJAMIM, 1985, p. 200). Para o sertanejo a maneira como se conta uma história está intimamente ligada ao modo de vida. Por isso a força da narrativa é que os tornam narradores por excelência. Porém, a narrativa só adquire força quando ganha um caráter utilitário, ilustrativo – *“A narrativa tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa forma de vida – de qualquer*

⁷⁶ O evangelho primeiro do Pe Cícero Romão, cordel (1ª, 2ª, 3ª e 8ª estrofes), de Gonçalo Ferreira da Silva (s.d.).

maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (BENJAMIM, 1985, p. 200). Isto comprova que o poeta está ligado ao seu tempo. Contudo, no seu verso ele pode transcender o tempo, projetando com suas imagens poéticas os tempos: passado ou futuro, no presente. Ao produzir as imagens poéticas provoca vínculos. Bachelard fala desse processo de vinculação, de enraizamento que a poesia provoca:

A imagem que a leitura de um poema nos oferece faz-se verdadeiramente nossa. Enraíza-se em nós mesmos. Recebemo-la, mas nascemos para a impressão de que poderíamos cria-la, de que deveríamos cria-la. A imagem se transforma num ser novo de nossa linguagem, exprime-nos fazendo-nos o que ela exprime, ou seja, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão e um devir de nosso ser. No caso, ela é a expressão criada do ser (1978, p. 188).

Assim, o poeta pode reforçar os vínculos e tradição ou provocar – romper e apontar para novos valores. O paradoxo e os conflitos se expressam na sua capacidade inventora e a poesia seduz por meio da imaginação. Segundo Gaston Bachelard, esta *“imaginação poética é uma emergência da linguagem, estando sempre acima da linguagem significativa”* (2000, p. 11). Ao reagir aos poemas tem-se a experiência salutar da emergência. Uma emergência que se renova, dando à vida um aspecto vívido, como afirma Bachelard:

Um grande verso pode ter grande influência na alma de uma língua. Ele desperta imagens apagadas. E ao mesmo tempo sanciona a imprevisibilidade da palavra. Tornar imprevisível a palavra não será uma aprendizagem de liberdade? Que encanto a imaginação poética encontra em zombar das censuras! Antigamente, as artes poéticas codificavam as licenças. Mas a poesia contemporânea colocou a liberdade no próprio corpo da linguagem. A poesia surge então como um fenômeno de liberdade (2000, p. 11).

Para Bachelard⁷⁷, um espírito realista diante da imaginação poética é taxativo, atribuindo-lhe insustentabilidade por sua irrerealidade. Para o realista, tudo o que é irreal se parece, já que as

⁷⁷ Analisando a formação dos espaços pelo poder da imaginação em seu livro: *A poética do espaço*, Bachelard afirma serem *espaços louvados*. Ao seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e que logo se tornam dominantes. O espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço

formas estão submersas e afogadas na irreabilidade. Porém, para um espírito sonhador a realidade está em tudo, pois tudo serve de motivação para a renovação da vida (2000, p. 69).

É este mistério da poesia que João Gaspar Simões discute em seu livro: *O mistério da poesia*, questionando a insistência de muitos em sua inacessibilidade. Partindo da crítica ao pressuposto da suficiência da razão, ele busca mostrar não somente a possibilidade de compreensão da poesia como também a alegria resultante da beleza por ela proposta. Alegria que lhe arrebatava com uma lógica, uma sintaxe existente, porém, diferente da proposta pela razão em que o concreto é estabelecido. O resultado é uma felicidade infantil contagiante:

Não sinto aquela permanência do concreto onde habitualmente permaneço. Alguma coisa evita deixar-me estar onde estava, sentando numa cadeira, entre as mais familiares realidades da minha existência. Que será? E, insensivelmente, embora não possa dominar logicamente o poema, alguma coisa me arrasta, me transporta, me rapta. Não sei, porém, o que é. Por momentos, revolto-me: é infantil, é fútil, é absurdo, o que me rapta, o que me transporta, o que me arrasta. De vez em quando retorno contato com a minha felicidade racional. Encontrei um verso exprimindo um pensamento lógico, coerente, perfeito... E, lentamente, por virtude da mesma força que me arrasta, me transporta, me rapta, regresso à minha existência mais íntima. Volto a ser eu, embora muito longe da felicidade quotidiana da minha razão. Experimento uma felicidade diferente: a felicidade dos sonhos, dos desmaios, dos grandes e fugazes momentos em que não analiso, não raciocínio, não exijo lógica. Experimento a felicidade que certos recantos sonoros da noite, onde um cego canta e toca, me fazem sentir. Experimento, mesmo, uma felicidade diferente de todas as felicidades: experimento uma felicidade que só a poesia é capaz de provocar (1971, p. 43).

Simões expressa o resultado de sua iniciativa em analisar criticamente uma poesia. Cria-se nele, no decorrer da leitura, uma crise na tentativa da razão em estabelecer a crítica e em diagnosticar a poesia. Ao passo em que a leitura é desenvolvida o resultado é que a razão cede espaço não para a ausência de lógica, mas para uma lógica diferente que somente a poesia

indiferente entregue à mensuração e à reflexão do geômetra. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em especial, quase sempre ele atrai. Concentra o ser no interior dos limites que protegem. No reino das imagens o jogo entre o exterior e a intimidade não é um jogo equilibrado (2000, p. 19).

pode estabelecer, em se tratando de vida. O que faz transparecer a fragilidade do conhecimento racional e da certeza científica quanto ao conceder vida.

Isto se dá pelo fato de que os poemas, resultado da produção do poeta, não são meras palavras e organização sistemática, mas realizações, expressões formais da alma:

O poeta serve-se do poema para se exprimir, para comunicar o quer que seja que sente como imperioso exprimir. Daí antes das palavras e das orações existir a sua individualidade psicológica, isto é, uma entidade que experimenta sensações, ideias, representações, lembranças, volições, emoções, etc., que não são originariamente nem palavras, nem orações, mas movimentos, estados imagens. Quer dizer: os movimentos espirituais, os estados psicológicos, as imagens sensoriais, precisam de converter-se em verbo, em lógica. Os seus poemas são, portanto, realizações, precipitações formais – de espírito (SIMÕES, 1971, p. 45).

Dessa forma faz-se necessário ler o poema não intelectualmente, mas em outra perspectiva – a da alma para experimentar suas virtualidades latentes.

Assim, a poesia é, antes de qualquer coisa, criação. Não uma criação *ex-nihilo*, mas, ao contrário, *“uma criação daquilo que extrai do tudo”* (SIMÕES, 1971, p. 49). É uma criação mediata, em que se estabelece a continuidade, a extensão da existência – tanto do poeta como de toda a vida. Por isso, segundo Simões, *“todas as suas interrogações nos parecem naturais; pois, perante a vida toda a interrogação é possível”* (1971, p. 49).

Por isso o poeta despreza as aparências, as causas físicas imediatas de um fenômeno. Seus esforços são voltados para a compreensão de um princípio transcendente, místico, espiritual. Como apresenta Simões:

O homem adulto, o “sábio”, conhece as experiências pretéritas dos outros homens através dos livros: o seu conhecimento elaborado desde o princípio do mundo, e continuamente acrescentado, só o deixa interrogar a partir do ponto em que não

encontra mais respostas formuladas. O “primitivo” desconhece todas as experiências que não sejam as suas. Os seus conhecimentos não assentam em nenhuma base científica. Experimenta pela primeira vez a realidade. O que, de resto, acontece sempre que, na verdade, a ciência acrescenta os seus tesouros. O próprio sábio quando descobre alguma verdade nova fá-lo na maior indiferença das verdades conhecidas. Vê o mundo pela primeira vez (1971, p. 50).

Assim, para Simões, o mistério da poesia é o mistério da criação, da recriação, inacessível aos princípios racionais; simplesmente é o que é, o que flui, o que nasce e renasce. Buscar aprofundar-se deste mistério é o mesmo que aprofundar-se do mistério da vida.

O que Simões chama de criação ou recriação é desenvolvido por George Steiner em seu livro: *Gramáticas da criação*, como invenção. Steiner trabalha a dinâmica *criação x invenção*, atribuindo à *criação* o poder do imediato que maravilha, porém, em tom sério e reverente. No entanto, atribui à *invenção* o poder mediato – mais natural ao ser humano em que o humor está presente, incluindo a possibilidade da mentira, isto é, do lidar com a irrealidade. Quando, por exemplo, falamos a alguém: “*não invente!*”, normalmente atribuímos o conceito de mentir, ou de contar histórias. Assim, o poder de inventar é atribuído ao poeta (homem), tendo a oportunidade de dar continuidade à criação (obra divina) como sua reação ao que dela percebe e experimenta, estabelecendo assim continuidade, mesmo que com novos aspectos, quando definidos (2003, pp. 119-125). Eis sua afirmação:

Os elementos e os componentes de toda produção artística são na verdade preexistentes; são componentes que trazem em si, em certos casos, uma sobrecarga determinante. Mas os espaços que se abrem para todo tipo de transmutações inovadoras são imensos e sem fim (2003, p. 155).

É bem possível que sintamos e compartilhemos com outras sensibilidades normais a reveladora convicção do senso comum de que os personagens inventados pela literatura e pelas artes pertencem a uma ordem de realidade diversa da realidade das pessoas. No entanto, não altera em nada o fato de que a realidade alternativa da arte exerça sobre nossas

consciências e nossas vidas cotidianas uma pressão que supera aquilo que definimos como o *real* tanto em relação à sua presença tangível, ao seu impacto invasivo e à sua capacidade de imprimir-se em nossa memória (STEINER, 2003, p. 177).

Para Steiner, nessa perspectiva, o ouvinte, o espectador ou o leitor hipotético são cúmplices desse mistério. É graças aos níveis de abertura e empatia de sua recepção que a ficção é legitimada e que pode passar a habitar a memória subjetiva e a operar uma transmissão cultural (2003, p. 183). Dessa forma, a armadura da poesia tem sido, em grande medida, teológica. O lidar e o caminhar com o desconhecido tem se mantido no coração da poesia. Steiner questiona e responde: *“Pode haver, haverá algum dia filosofia, literatura, música e arte de importância que tenham sido inspiradas pelo ateísmo? Até agora, manifestações de um ateísmo autêntico têm sido raras”* (2003, p. 355). Para ele, nem o ateísmo consegue escarnecer da hipótese-Deus. O que pode é testemunhar uma privação sombria:

O ateísmo pode obrigar a uma disciplina moral e um altruísmo dos mais rigorosos, impondo ao escritor ou ao pensador uma solidão ainda mais austera. [...] Suponhamos que o ateísmo vá possuir e fortalecer aqueles que são os mestres da forma articulada e os grandes construtores do pensamento. Suas obras conseguirão rivalizar com as dimensões, os transfiguradores poderes de persuasão que já conhecemos? (2003, pp. 355-356)

É nesse sentido que, para Steiner, temos sido hóspedes da criação, o que nos obriga mais a reagir à existência. Por isso a devoção torna-se próspera desenvolvedora de uma veia poética, fazendo do devoto não simplesmente um apreciador da arte – um contemplador da criação, mas um participante ativo da mesma, um inventor que a partir de sua cosmovisão se junta aos que partilham da mesma perspectiva para, coletivamente, estabelecer seu *espaço*. Há, portanto, uma sintonia real entre o poeta e aos que representa - seja por descrevê-los seja por

representa-los ou mesmo para relembra-los de seu *espaço*, permeado pela dinâmica da *transcendência x imanência* referente ao conhecido – criado e, portanto, pré-estabelecido.

Logo, no contexto de devoção sertaneja, cabe ao poeta popular apossar-se da herança memorizada, repetida e recriada no contexto, usando uma voz que, como toda voz, não é apenas sua, mas de uma coletividade. E, ao devoto sertanejo cabe apropriar-se da poesia carregada de significados, servindo-se assim tanto para manter sua devoção como para encontrar-se como agente de sua própria realidade.

3.3. Uma apropriação dos símbolos

Tem dois cruzeiros na frente
alicerces tão profundos
Padre Cícero disse ao povo:
aqui é o meio do mundo
onde hão de ser julgadas
todas as almas num segundo

Antonio Domingos dos Santos
(Nascimento, vida e morte do Pe. Cícero Romão
Batista)

Tratando acerca da religião como sistema cultural, Clifford Geertz estabelece um paradigma: *“Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem”* (2008, p. 67). Seguindo seu raciocínio, na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se razoável por representar o ideal de uma vida adaptada à visão descrita, estabelecendo convicção emocional ao passar uma imagem de uma realidade bem ajustada e verdadeira.

Para ele os significados da religião só podem ser armazenados através dos símbolos, pois possuem o poder de resumir toda a realidade conhecida acerca do mundo, incluindo os aspectos morais. Assim, “*os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real*” (2008, pp. 93-94). Assim, um conjunto de símbolos sagrados, organizados, é o que forma um sistema religioso. Para os que estão ligados a eles, este sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais para conduzi-los ao viver ideal.

Pois bem, na construção de seu próprio *espaço* por meio de sua experiência religiosa, contando com sua arte inventiva, o devoto se apropria de símbolos conhecidos e aplicáveis à sua cosmovisão, atribuindo-lhes novos significados e aplicações ao cotidiano, sem, contudo, romper definitivamente com sua primaria e tradicional religiosidade cristã – católica apostólica romana. É o proceder do sertanejo devoto que mesmo construindo um particular *espaço* religioso não rompe definitivamente com a Igreja à qual pertence desde nascença ou conversão. Ao contrário, elabora novas atribuições e significados aos símbolos apreendidos, correspondentes à sua nova perspectiva.⁷⁸

⁷⁸ Para melhor compreensão desta herança que alimenta a vida religiosa do sertanejo ver o livro de Cândido da Costa e Silva: *Roteiro da vida e da morte, um estudo do catolicismo no sertão da Bahia* (1982). Tratando desta herança o autor afirma que o serviço religioso, de tempos em tempos, para desobrigar, esteve restrito à administração dos sacramentos que por um lado massificou o crente sem respeitar-lhe o acolhimento consciente e livre, e por outro inculcava uma visão de excepcionalidade, de algo prescindível, ainda mesmo nas urgências da morte. Isto propiciou uma relativa descontinuidade, dicotomizando o culto. A catequese para fé, entendida como memorização das verdades a crer e dos preceitos a cumprir veiculou-se num código indecifrável de conceitos abstratos, sem levar em conta o lugar existencial do destinatário. Assim, as relações de caráter religioso não estavam subordinadas aos limites paroquiais e sim às possibilidades concretas de deslocamento do povo. O sentido de pertença a uma comunidade ideal, espacialmente determinada, não tinha vigência para com o povo que recorria ao presbítero mais próximo, como a um despachante do sagrado (p. 15).

Tornou-se impossível um culto sintonizado com a cultura nacional e uma catequese como proposta de reflexão evangélica nascida das condições existenciais do povo. Vem daí a alegada incapacidade em assimilar a doutrina que se lançava sobre a gente do nosso sertão. Dessa forma a lógica dos doutos é ilogismo para os pobres. Suas explicações não tem correspondência na síntese popular, não cabem em sua visão de mundo, são estranhas à sua realidade. Por isso a dificuldade de perseverar na sistematização das coisas ensinadas. Dessa forma, entregue a si

Esta dinâmica é experimentada através das ferramentas e dimensões disponíveis como as que temos desenvolvido nesta tese – romarias, ritos cultuais e expressões artísticas. Nada essencialmente diferente daquilo que tem sido desenvolvido ao longo da história cristã (cosmovisão da devoção). Nenhuma criação, mas sim invenção.

Essa estrutura e processo são facilitados por aquilo que Steiner chama de “forçar à frente”, considerando-se os valores visuais e táteis e a significação nos mecanismos artísticos quanto ao sentido religioso. Para ele, é mais que unânime a percepção segundo a qual qualquer produção humana e qualquer conceito ou ato estético articulado se estabelecem no interior de limites temporais claramente marcados por componentes históricos, sociais e psicológicos. É evidente que muito da arte depende de fatores contingentes como a disponibilidade de certos materiais, o acesso a códigos convencionais de identificação, e até de um público potencial envolvido num contexto temporal específico. Por outro lado, a elaboração filosófica e a obra de arte ou fazem parte ou aspiram à atemporalidade. São criações que se definem por estatutos alheios ao da cronologia comum (2003, pp. 80-81).

Nessa aspiração pela atemporalidade, Steiner constata um paradoxo da temporalidade no cristianismo. Um Messias específico, desenvolvido historicamente, com promessas escatológicas finitas, determinando a inserção da alma humana em uma eternidade genuína. Nesse caso, pergunta o autor: *“Por que se empenhar para produzir arte e todo tipo de artefatos quando o mundo está se aproximando do fim?”* (2003, p. 83).

Segundo Steiner *é a partir da encarnação de Cristo que a percepção ocidental da carne e da metamorfose espiritual da matéria se transforma* (2003, p. 84). Uma revolução profunda não

mesmo o crente sertanejo encontrou margem para desenvolver um processo seletivo e reinterpretativo das expressões da fé, em particular do culto, sendo um momento privilegiado dessa metamorfose (p. 23). Rara leitura, muito ouvido e excelente memória, o que explica o lugar do livro religioso no sertão.

só nos valores visuais e táteis, mas também na significação e nos mecanismos de nomeação na linguagem presentes nas representações artísticas. Não mais o “*eu*”, mas o “*eu*” como parte do “*nós*” por meio “*dele*”. É a possibilidade de transcendência por meio de sua imanência, presente na linguagem e nos símbolos (2003, pp. 84-85).

Como cita Steiner, para Tomás de Aquino é na transubstanciação que se lida com o supremo mistério da presença divina e de sua concreção numa forma exterior (a da eucaristia), assim o homem pode e deve imprimir um significado ao sensorial. A genialidade do artista por meio de formas imaginadas e miméticas, o processo de imprimir significação à matéria bruta e o poder das artes e da literatura para produzirem símbolos transformam a ficção numa figuração da verdade (2003, p. 85).

Do início da Idade Média ao Iluminismo é precisamente esse “*forçar à frente*” que torna a arte, a arquitetura, a música e a literatura ocidentais fundamentalmente religiosas em sua natureza e seu conteúdo. É esse “*forçar à frente*” que torna a poesia secular tão ávida de revelações e que torna as artes ocidentais um campo essencialmente metafórico e simbólico. O que aponta para o fato de que as relações entre o objeto e a representação e entre a realidade e a ficção na poesia ocidental, a partir do cristianismo tornou-se basicamente icônica. O poema, a estátua, a nave das catedrais e o retrato descrevem e possibilitam a manifestação de uma presença real. O que foi imaginado revela-se como um ícone, uma ficção verdadeira (2003, pp. 86-87).

É essa compreensão e prática que tem servido de instrumentalização para tornar possível a devoção a Padre Cícero, vários anos após sua morte. A transcendência da qual ele foi revestido torna sua presença física desnecessária. Agora ele pode estar próximo de seus

devotos e atender suas súplicas onde quer que estejam. Esse é o motivo pelo qual as pessoas depositam cartas em seu túmulo com os mais diversos tipos de solicitações e creem que na hora do perigo podem invoca-lo.

Agora mesmo no Crato
Padrinho Cícero apareceu
falou na era passada
em tudo que sucedeu
também desta grande guerra
que está na face da terra
muitas coizas esclareceu.

Foi visto por um romeiro
habitante do lugar
ele estava na igreja
quando começou orar
no meio da oração
sentiu uma comoção
ficou sem poder falar.

Neste momento avistou
um padre muito velhinho
o padre foi disse a ele
não temas, sou teu padrinho
tú és um de meu agrado
que fizeste o meu mandado
me ouça agora um pouquinho.

Tudo isto eu te aviso
porque do céu venho mandado
nem que satanás não queira
meu sermão será pregado
no mar, na terra e no céu
de baixo de um fino véu
eu eí de ser respeitado.

Findando estas palavras
se ouviu uma canção
tocando no firmamento
com grande veneração
era uma nuvem dourada
dizendo a hora é chegada
Padrinho Cícero Romão.

Nesta hora entrou na nuvem
e disse com ar de riso
meu romeiro eu vou embora
para o santo paraíso
que a hora está chegada
não posso dizer mais nada
até o dia do juízo.⁷⁹

⁷⁹ *O romeiro que viu Pe. Cícero na igreja do Crato*, cordel (2ª, 3ª, 4ª, 19ª, 28ª e 29ª estrofes), de Josué Gomes da Silva (s.d.).

No entanto, o devoto não se contenta com uma transcendência intangível e invisível. Ela precisa ser tocada e contemplada – esta é a função exercida pelas imagens. Elas aproximam o transcendente de seus devotos e são veneradas com base na convicção de que o representam ou que este se faz presente através delas. Ao mesmo tempo, é uma forma de particulariza-lo; tornando-o seu – um poder que pode ser levado para casa. Quando o transcendente é iconizado a sobrenaturalização chega a um patamar diferente⁸⁰.

Existe ainda outra faceta desse processo. Padre Cícero não apenas é colocado ao lado dos demais santos, é também idealizado como um tipo de Cristo – chamado de *cristificação*⁸¹.

É preciso entender que esta idealização para o devoto não o transforma em Deus a fim de substituir o próprio Cristo na teologia cristã, pano de fundo de sua fé. Ele não nega que Deus esteja acima do Padre Cícero, mas assume que falando com seu *Padim* é como se falasse com Deus, pois ele é sua segunda pessoa. Assim, no imaginário do devoto surge um espaço de

⁸⁰ A imaginação remete às imagens criadas no abstrato em busca de uma corporificação no real. Ela alimenta a esperança criando mundos e entidades possíveis, presumíveis, plausíveis e prováveis, fazendo com que se aproxime ao máximo do concreto. Por isso, talvez, como afirma Eliade: “*A mais pálida das existências está repleta de símbolos o homem mais realista vive de imagens*” (ELIADE, 2002, p. 12).

Segundo Bachelard, a imagem perde sua gratuidade ao ser reverenciada, fazendo acordar em quem a contempla elos míticos. Tanto o real como a imagem do real existem e estão vivos naquele que o reverencia, promovido à dignidade do ser que admira. (2000, p. 73). Na imagem não se busca, a priori, elucidações, esclarecimentos ou explicações do contemplado. Almeja-se um entrelaçamento daquilo que está vivo, daquilo que é real e concreto com aquilo que é espiritualizado, pensado, imaginado, subjetivado.

A linguagem iconográfica é codificada pelo refinamento de quem tenta decifrá-la. Tal refinamento é conseguido pelo contínuo esmero das sensibilidades, exercitado nas tramas, nos enredamentos das vivências de certa sacralidade. Este refinamento é necessário e salutar, pois “*a vista vê muitas coisas de uma só vez*” (BACHELARD, 1993, p. 219), impondo-se a imprescindível seleção. Contemplar um ícone, sem este preparo, é contemplar sem compreender, por isso é uma contemplação estéril de sentido e visão. Deve-se compreender o que se vê ou, do contrário, não há o que se ver. Estar diante do ícone de devoção parece para alguns fieis estar diante de sua história, devido as lembranças que os remetem a outros tempos, quando a mesma contemplação era feita, em espaço apropriado, e por outros que à sua semelhança, compartilharam da mesma devoção.

⁸¹ Christos em grego é “*ungido*”, de epichriô, “*ungir*”, “*untar*”. Termo aplicado aos sacerdotes que eram ungidos com óleo; assim como aos profetas, chamados de “*ungidos de Deus*” (VINE, UNGER, WHITE Jr, 2002, p. 522). Por *cristificação*, entende-se o ato ou efeito de o homem Jesus de Nazaré (pessoa humana) ser permeado pelo Cristo. Para isso ocorrer Jesus teve que ser efetivamente homem. Entretanto, é preciso ponderar que apesar de ter nascido, crescido, trabalhado, sofrido, como ser humano, não viveu como todo indivíduo. Não era o tipo de homem como os outros homens. Essa análise deve ser feita para não se cair nos extremos de ou elevar Jesus ao ponto de perder a sua humanidade ou diminuir Jesus ao ponto de confundi-lo com um mero ser humano qualquer. Aplicando o conceito a Padre Cícero, ele, como homem, é permeado pela divindade (Cristo), tornando-se assim ungido para, então, estabelecer nova forma de interação com seus devotos, acompanhando e respondendo-os ilimitadamente.

maior proximidade, facilitando o diálogo e simplificando a tensão entre a transcendência e a imanência na construção e na vivência de seu *espaço* único, porém, com amplitude coletiva por ser compartilhado por outros nas mesmas visões; crenças e adaptações. Dessa forma, adapta os símbolos existentes e aceitos ao *espaço* estabelecido em formato particularizado.

Concentro pedindo a deus
uma forte inspiração
para este livro que pede
do bom leitor atenção
o sonho de um Romeiro
com o padre Cícero Romão.

Em 25 de Julho
destinou-se um Romeiro
fazer sua romaria
na matriz do Joazeiro
do padre Cícero Romão
o nosso bom conselheiro.⁸²

Resultante desta *segunda redenção* ocorrida em Juazeiro tem-se inúmeras aproximações, tornando a fé cristã mais apropriada ao contexto sertanejo. Essa *cristificação* se expressa na atribuição de um nascimento sobrenatural ao Padre Cícero. Um relatório preparado em 1903, descrevendo um delírio religioso em Juazeiro, menciona que muitos lhe negam qualidades humanas, dizendo que ele não nasceu e, se tem mãe, é isto apenas uma comparação (CAVA, 1977, p. 118). Em *O Nascimento do Padre Cícero*, Abraão Batista apresenta a versão popular do que teria ocorrido. Narra que dona Quinou teve uma filha. Numa noite aparece um anjo trazendo uma criança nos braços. Então,

Sem dizer uma palavra
o anjo se aproximou
da rede que agasalhava
a filha de dona Quinou
e dona Quinou olhava
O que ela não esperou.

O Anjo chegou na rede

⁸² *O sonho de um romeiro com o Padre Cícero Romão*, cordel (1ª e 2ª estrofes), de Dila Soares (s.d.).

e com sua sagrada mão
trocou a filha menina
por Padre Cícero Romão
depois, com ela no braço
ele se levantou do chão.⁸³

Outro poeta, Antonio Domingos dos Santos, confirma a versão da troca, apesar de relatar em outro formato:

A 24 de março
nasceu nosso salvador
Padrinho Cícero Romão
luz divina do amor
do Brasil ao estrangeiro
seja nosso protetor

Este menino em que falo
é um anjo parecido
com o menino São João
pelo anjo prometido
e da rainha do céu
o nosso anjo querido
Porque quando ele nasceu
viram ali uma visão
nisto entra uma mulher
com um rosário na mão
também trazia um menino
ficando ali no salão

Ali na frente do leito
a linda mulher ficou
nisto acordou sua amiga
dizendo: dona Quinou
vamos trocar os meninos?
a mesma mulher falou.

Respondeu ela eu não troco
lhe digo qual a razão
este é meu filho Único
será meu único varão...
nisto ela adormeceu
sentiu a luz da visão.

Passaram poucos minutos
D. Joaquina acordou
viu a criança no leito
nisto o menino chorou
aquele choro tão alto
que a criada acordou.

Perguntou a criada a ela:
dona, quem entrou aqui?

⁸³ *O nascimento do Padre Cícero*, cordel (3ª e 4ª estrofes), de Abraão Batista, 1990.

os meninos estão trocados
a uma mulher eu vi
para trocar os meninos
ela saiu por ali.

Disse: dai-me o meu filho
dona Joaquina falou
a criada pegou o menino
e para ela levou
ao receber a criança
dona Joaquina cegou.

Mas com muita paciência
ela no leito ficou
no prazo de meia hora
quando o marido chegou
a troca das duas crianças
dona Joaquina contou.

Ali ficou o menino
e batizaram em missão
na santa água da Pia
no batismo de S. João
com o nome de Cícero
o sôbre-nome Romão.⁸⁴

O poeta José Bernardo da Silva destaca em seu cordel, acerca do nascimento de Padre Cícero, sua grandiosidade indicada na encarnação e no esplendor celestial como reação ao mesmo:

Em mil oitocentos e 44
na véspera da Anunciação
da virgem Nosa Senhora
e de Deus a encarnação
dia que o verbo encarnou
nasceu o nosso pastor,
o Pe. Cicero Romão.

Encheu o céu de gloria
os anjos do céu desceu
louvando de Deus a bondade
pelo amor que exerceu
Deus no sacramento existe
ficou o inferno triste,
quando meu padrinho nasceu.

Nova luz do evangelho
que no céu se acendeu
formou o mundo de nôvo
um novo resplandeceu
os anjos do céu cantaram
ficou o mundo claro,

⁸⁴ *Nascimento, vida e morte do Pe. Cícero Romão Batista*, cordel (1ª, 7ª a 13ª, 15ª e 16ª estrofes), de Antonio Domingos dos Santos (s.d.).

quando meu padrinho nasceu.

Seu nascimento no Crato
Estado do Ceará
mas os homens não sabiam
o inocente avaliar
Deus e a Virgem Maria
de seu futuro já via,
mandou ao mundo salvar.⁸⁵

O paralelo é óbvio. Como Jesus, Padre Cícero também teve um nascimento incomum – com a vantagem de não ter de fato nascido, considerando o relato da troca. Há assim uma materialização da dinâmica entre transcendência x imanência, destacando em Padre Cícero certa sobrenaturalidade, sendo-lhe alargada a expansão ou mesmo admitindo-lhe uma origem divina.

Essa *cristificação* pode ser observada também em alguns dos milagres que se supõe que ele tenha realizado. Conta-se que certa vez Padre Cícero foi chamado com urgência para ministrar em Caririaçu a confissão de um homem prestes a morrer. Quando chegou a seu destino, este já havia falecido e sua esposa o recebe dizendo-lhe que se ele estivesse lá seu marido não teria morrido sem confissão. O padre respondeu: “*quem crê em nosso Senhor Jesus Cristo sem nenhuma sombra de dúvida, ainda estando morto, viverá*”. Fazendo todos se retirarem, se põe de joelhos e ora. Descobre a face do morto e ordena: “*Pedro, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo, levanta-te!*” O morto então ressuscita para o assombro de todos e Padre Cícero passa a advertir os presentes para não contar o acontecido a ninguém para que não pensassem que ele era Deus (SILVA, 1996, pp. 64-66). Observa-se neste episódio, com pequenas adaptações, uma curiosa combinação dos relatos da ressurreição da filha de Jairo, no evangelho de Marcos (Marcos 5.35-43) e de Lázaro, no evangelho de João (João 11.1-46).

⁸⁵ O nascimento do Reverendo Pe. Cícero Romão Batista, cordel (5ª a 8ª estrofes), de José da Silva (s.d.).

A mente devota também cria todo um ambiente *crístico*. Na década de 1890, Padre Cícero inicia a construção de uma catedral na Serra do Catolé. Ralph Della Cava afirma:

O povo transformou Joaseiro em Terra Santa. A Serra do Catolé foi rebatizada como Serra do Horto e era identificada com o Jardim das Oliveiras onde Cícero, assim como tinha sido com Cristo, suportava o seu martírio. Paralelamente, o caminho íngreme talhado na pedra, ligando a aldeia ao Horto, tornou-se conhecido como Caminho do Calvário [...] até o riacho de inverno, Salgadinho, que corre do Horto para os alagados a oeste de Joaseiro, foi apelidado de Rio Jordão (1977, p. 119).

Há ainda um *Santo Sepulcro* na colina do Horto e uma lista de doze beatos⁸⁶ – paródia dos doze apóstolos de Cristo. Além disso, a liderança religiosa que perseguiu o sacerdote era facilmente identificada com os escribas e fariseus diante dos quais, Padre Cícero assumia a postura de Servo Sofredor.

Outra expressão dessa tendência fora a expectativa popular de uma ressurreição. Quando Padre Cícero morreu na manhã de 20 de julho de 1934 o tumulto foi geral. Para que todos pudessem contemplá-lo resolveram expor o cadáver na janela de sua casa. Conta-se que: “*A certa altura, o braço do cadáver balançou, desprendendo-se da atadura, e um grito se ouviu Padre Cícero está vivo; ele ressuscitou dos mortos. Os padres da cidade marcharam com rapidez para desfazer o engano dos crentes; temendo o pânico, garantiram aos que pranteavam o morto que o Patriarca não estava vivo*” (CAVA, 1977, p. 257).

Quando ele teve que ser finalmente sepultado surgiu um novo tumulto. O paralelo entre Cristo e Padre Cícero é então mais uma vez invocado, conforme narra Manoel Rodrigues Tenório (Apud: MACHADO, 1982, p. 194):

⁸⁶ José Florentino de Souza (pregador), Manoel João (catequista), José Lourenço (dirigente, agricultor), Vicente (combatente de guerra), Sabino (carteiro do Pe. Cícero), Francelino (doutrinador cristão), Beato da Cruz (titular dos penitentes), Manoel Sérgio (ensino religioso), Elias (conselheiro familiar), Beato da Luz (encarregado da luz e da ciência), José Caitano (ensino de orações) e Roque Miranda (escultor). Extraído de um painel encontrado no museu do Padre Cícero em Juazeiro.

O povo no alvoroço
 quis fazer revolução
 porém os homens na calma
 fizeram acomodação
 se referindo ao passado
 pois Jesus foi sepultado
 depois da morte, paixão.

Tais exemplos revelam a face da devoção, demonstrando o imaginário religioso de um povo. Além disso, evidenciam a grande influência que o Padre Cícero exerceu a nível popular, a ponto de ser proclamado, explícita ou implicitamente, um tipo de Cristo.

Quando, conforme se supõe, o divino irrompeu mais uma vez no mundo, não apenas teve início uma nova era de salvação (soteriologia), esse novo irromper anunciava a consumação da história (escatologia). Para muitos, o sangue de Cristo sendo derramado seria um sinal da proximidade do fim do mundo, tema bastante enfatizado na pregação das beatas. Esta teria sido a mensagem que a *Mãe de Deus* teria, numa aparição, dado a Maria de Araújo: *“Todos esses fatos aqui ocorridos são as graças reservadas para os últimos tempos; o Meu divino Filho quer castigar os homens, acabando com o mundo e por mais que eu ore em favor do mundo Ele me respondeu que não pode mais (desistir), que já se vê obrigado a castigar o mundo”* (CAVA, 1977, p. 68). Juazeiro então se torna cidade apocalíptica, sede de uma nova redenção e de um segundo advento de Cristo, uma *Nova Jerusalém*. Essa temática escatológica também fazia parte do discurso do Padre Cícero, como apresenta Antônio Caetano em seus versos:

Ele sabe de Simão
 as palavras profetizadas
 nos conta do fim do mundo
 das profecias faladas
 conversa no surgimento
 da Escritura Sagrada.⁸⁷

⁸⁷ *Conselhos e Trabalhos do Padre Cícero Romão Batista*, cordel (15ª estrofe), de Antônio Caetano (s.d.).

De fato, fora as declarações de natureza profética o que mais se inculcou na memória do povo. Das menções acerca de algo que o Padre Cícero tenha dito ou ensinado a mais comum faz referência a alguma de suas profecias; muitas, refletindo o sermão profético de Jesus em Mateus 24. Com base em várias dessas profecias, divulgadas principalmente pela literatura de cordel, surge então uma *escatologia popular* que combina escatologia bíblica e devoção ao Padre Cícero. Um elemento importante dessa escatologia é a crença numa *segunda vinda* do Padre Cícero, algo que ele próprio anunciara, segundo os versos de Apolônio Alves dos Santos expressam:

Leitores Padrinho Cícero
quando pregava dizia
– que faria uma viagem,
mas um dia voltaria
quem fosse vivo esperasse
mas quando ele voltasse
ninguém mais o conhecia.⁸⁸

Muitos viram em Frei Damião o cumprimento dessa profecia. No entanto, para Enoque José Maria este foi apenas aquele a quem Padre Cícero havia entregado a custódia de Juazeiro até que ele retornasse:

Meu [Padrinho] em 34
entregou o Juazeiro
nas mãos de Frei Damião
que mandou Deus Verdadeiro
até quando ele voltar
que Jesus Cristo ordenar
pra salvar todo romeiro.⁸⁹

Este retorno, então, faz parte de um plano divino, quando Padre Cícero cumprirá o propósito divino de salvar o seu povo romeiro.

⁸⁸ *Sonho de frei Damião com padre Cícero Romão profetizando o fim da era*, cordel (8ª estrofe), de Apolônio Alves Santos (s.d.).

⁸⁹ *A verdadeira profecia do Padre Cícero Romão*, cordel (2ª estrofe), de Enoque José Maria (s.d.).

Há ainda um profundo pessimismo em relação à consumação da história. O mundo irá de mal a pior: a maldade, a imoralidade, a violência e a pobreza aumentarão ainda mais. A humanidade se tornará cética, haverá fome e guerra como nunca houve. Tudo isso sinalizará ao devoto que o fim do mundo se aproxima.

[Pe. Cícero] Quando pregava dizia,
no seu sagrado sermão
que quando o mundo tivesse,
perto da consumação
se via estes sinais,
filhos brigar com os pais,
e nação contra nação.⁹⁰

Então virá o fim. Deus castigará a humanidade. As descrições do fim do mundo, como a de Abraão Batista, se assemelham às da literatura do Apocalipse de João:

A guerra consumidora
vai abarcar muita gente
quando ela começar
não haverá quem sustente
muitas cidades sem dono
e tudo no abandono
e o mundo gira pra frente.

As mulheres terminarão
o flagelo da humanidade
os homens se acabarão
se escapar é novidade
quando elas virem um
caem nele como anum
matando a dura saudade.

Haverá uma grande praga
alastrará o mundo inteiro
gafanhotos comendo as carnes
das mulheres do cativoiro
que se entrega à moda
no círculo da grande roda
a testemunha é Juazeiro.⁹¹

⁹⁰ *Sinais do fim do mundo que o padre Cícero*, cordel (4ª estrofe), de Apolônio Alves Santos (s.d.).

⁹¹ *As profecias do padre Cícero*, cordel (11ª a 13ª estrofes), de Abraão Batista (s.d.).

Há, porém, uma luz no fim do túnel – A consumação também fará surgir um novo mundo, um reino de felicidade cósmica.

No fim do mundo falou:
um novo mundo virá
o mundo do Espírito Santo
que o grande Espírito fará
todos os males se irão
do seio de Abraão
Buda, Jesus e Isacá.

Os tempos serão mudados
o novo mundo há de vir
não haverá desavença
só glória, amor e porvir
a terra, os homens e os ares
os mundos, as eras e os mares
estão sempre a sorrir!⁹²

São óbvios os paralelos com a escatologia bíblica. Muito do que se atribui ao Padre Cícero tem sua origem nas profecias do Primeiro e do Segundo Testamentos. De qualquer maneira, essa escatologia exerce um papel importante: perpetuar a devoção, enquanto único modo de escapar da catástrofe do fim do mundo.

A experiência religiosa centrada nessa devoção caracteriza-se como paródia do cristianismo. Há um irromper salvador, um Cristo e uma escatologia que procuram ressignificar o paradigma encontrado no Segundo Testamento. Esta paródia resulta da combinação de tradição cristã (via catolicismo) e religião popular – uma espécie de *cristianismo paralelo* por meio da apropriação de seus símbolos, aplicando-os ao contexto de sua nova elaboração por meio de sua experiência religiosa.

⁹² As profecias do padre Cícero, cordel (17ª a 18ª estrofes), de Abraão Batista (s.d.).

3.4. Uma resistência à desesperança

A volta foi mais feliz
cheia de perseverança
embora uma cicatriz
ficasse em cada lembrança
no peito um alento novo
animava aquele povo
com uma nova esperança

Josenir Lacerda
(Padre Cícero e o homem com o diabo no corpo)

A resistência é a característica mor do sertanejo devoto. Resistir à morte, ao preconceito, à indiferença, ao isolamento, à escassez natural e material; resistir à tentação de retirar-se ao fugir do sertão; resistir ao ódio, à indomável ira, à desesperança. A resistência está no todo, na própria dinâmica da construção do *espaço* por vias da devoção, resistindo ao *lugar* com sua destinação.

Em todas as dimensões abordadas no segundo capítulo a força motriz é a resistência. A transmissão pela oralidade resiste ao esquecimento, cultivando nas gerações vindouras o conhecimento e o cuidado para a manutenção da devoção. Quanto à romaria, ela é a própria resistência em tom performático. Como afirma Salatiel Barbosa:

A própria vida para o romeiro, circula como as contas do rosário que leva em volta do pescoço. E a festa, o jogo das trocas, os encontros, a alegria e o gosto de estar mais uma vez em Joaseiro, no palco e no espaço sagrado da cidade santa, é bem a marca registrada de uma romaria como celebração da vida, comunicação e intercâmbio dos tipos mais variados de bens: *admirabile commercium*: circulação do divino no meio do humano e do humano elevando-se às alturas celestes (2007, p. 65)

Este constante intercâmbio não implica apenas em uma perspectiva de futuro, mas faz parte da existência cotidiana dos romeiros. Esse ciclo de idas e vindas suscita laços de reciprocidade, amizade, fraternidade e solidariedade que o *lugar* com suas condições

miseráveis levariam o devoto a esquecer. Como afirma Salatiel: *“Sob o signo da romeiridade, eles se reconhecem como gente, como pessoas portadoras de valor, com um papel no palco da ação pública, política, onde aparecem e se fazem presentes, falando, agindo, representando, [resistindo]”* (2007, p. 78).

Quanto à literatura de cordel vemos a própria resistência por meio do estabelecer a forma escrita para a oralidade existente. Esta dimensão literária da devoção não somente encarna a resistência da tradição como a propaga, isto é, expande seu alcance inserindo alguns aspectos – a produção multiplicada do conteúdo a ser passado, o alcance de novos ouvintes/leitores por meio do reconhecimento do poeta e a elevada e contínua preservação por meio da escrita que mesmo com a possível morte do poeta, se perpetua por meio da imagem do autor.

Esta preservação expansiva por meio da literatura de cordel possibilita, inclusive, sua consideração em campos inimagináveis em suas origens como o de estudantes e pesquisadores interessados em compreender tanto o conteúdo expressado como o poder performático de sua estrutura. Como afirma Maria Antonieta Antonacci:

Tendo presente que oral e escrito constituem, historicamente, suas diferenças em termos de expressões narrativas, dispositivos discursivos, lógica de produção e transmissão, relações autor/editor/consumidor; e que a literatura de folhetos no Nordeste do Brasil advém de “composição oral/escrito”, consideramos que registros de literatura oral contêm múltiplas possibilidades de investigação. Além de “janelas” para vislumbrar a lógica da oralidade, seus enredos, organização narrativa, tramas de raciocínio e expressão permitem alcançar interconexões de práticas orais, escritas e iconográficas (2001, p. 42).

Para Maria Antonacci, a presença cultural de oralidades no Nordeste, em diferenciadas modalidades de incorporação entre versões escritas e declamadas, revela a importância dessa literatura para aprender simbologias e cosmologias de contextos diversos no Brasil, sendo impossível deixar de situar outras origens das imbricações letra/voz/imagem e suas formas de

inserções na região (2001, p. 46). Esta constatação tem conduzido a uma crescente produção de artigos, dissertações, teses e livros sobre as manifestações populares de suas tradições, assim como a análise de conteúdo e crenças a partir destas manifestações.

Em suma, quanto ao contexto de nossa apreciação – o devoto sertanejo - é a manifestação popular de sua resistência pelo *espaço* inventado (estabelecido) e que é compartilhado em uma coletividade que luta contra a desesperança estabelecida pelo *lugar* de origem.

Esta resistência fixa o devoto em seu *lugar* por diminuir sua influência negativa, incluindo suas sequelas, ao estabelecer um *espaço* cuja perspectiva de um ideal torna-se preponderante. Este ideal imaginário inclui alguns aspectos fundamentais para a resistência – um novo entendimento da realidade e uma esperança escatológica por linhas devocionais. Este novo entendimento tem uma influência abrangente, alimentando o presente por meio da memória reinterpretada, fazendo com que o passado esteja em constante reinvenção, sendo influente, inclusive, para com o futuro almejado.

Assim, a lembrança desenvolvida de um *espaço* ideal torna-se fundamental para a resistência da devoção como pontua Bachelard em sua análise da formação dos espaços pelo poder da imaginação. Para ele, a imagem (memória) da *casa* é fundamental por sua força de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. Sem ela, ele seria um ser disperso. Ela, ao contrário, o mantém através das dificuldades da vida. É o primeiro e fundamental mundo do ser humano em que é agasalhado e protegido:

Um espaço de conforto e intimidade, como um espaço que deve condensar e defender a intimidade. [...] Uma imensa casa cósmica existe potencialmente em todo sonho de casa. De seu centro irradiam-se os ventos e as gaivotas saem pelas janelas. Uma casa tão dinâmica permite ao poeta habitar o universo. Ou, noutras palavras, o universo vem habitar sua casa (2000, pp. 64, 67).

Este *espaço* idealizado na imagem (memória) e que é alimentado e desenvolvido pela força poética é observado na resistência da devoção sertaneja. O devoto resiste aos problemas, primeiramente ao abdicar de uma limitação fatalista por reinterpretar os acontecimentos e seus resultados a partir da influente transcendência. Não é somente sua percepção da realidade, mas sim a percepção de sua Referência (Padre Cícero) somada ao de sua coletividade⁹³ (devotos sertanejos), incluindo (ou passando pela) a mediação do poeta com a propagação da tradição. É nesse processo de resistência que as dimensões observadas tornam-se fundamentais para a dinâmica das trocas, da inteiração que impulsiona como observa Salatiel Barbosa em sua análise sobre a romaria, vista como retorno cíclico a Juazeiro, incluindo inteiração entre memória x ação x reação: *“O ciclo de retorno ao Joazeiro forma uma unidade com o chamado e as motivações do chamado. Como terceiro momento da iniciação romeira é um processo que precisa de retroalimentação. Assim, o retorno ao Joazeiro não fecha, nem perfaz de uma vez para sempre, o ciclo, pois é preciso estar sempre disponível para a volta à cidade santa”* (2007, p. 65). Isto é repetidamente contemplado na literatura de cordel:

Juazeiro, Juazeiro
 jamais a adversidade
 extinguirá o luzeiro
 da tua comunidade.
 Morreu o teu protetor,
 porém a crença e o amor
 vive em cada coração
 e é com razão que me expresso
 tu deves o teu progresso
 ao Padre Cícero Romão.

Juazeiro, Juazeiro
 tua vida e tua história

⁹³ Tratando sobre a tradição, transmissão e emoção religiosa, partindo da análise de Maurice Halbwachs, Paulo Barreira afirma que a memória individual tem alguma autonomia, porém melhor pode ser apurada no encontro de muitas memórias coletivas. Assim, ela se torna um ponto de vista sobre a memória coletiva; que muda conforme o lugar que o indivíduo ocupa, variando conforme a relação com outros indivíduos. Apoiando-se sobre outras há uma validação mútua das recordações. Cada um elabora sua memória singular no interior de um quadro social. Nesta memória da classe social desenvolve-se a complexa relação entre história e memória. Todas constituem uma força simbólica que fornece, aos membros, a possibilidade de construção de uma totalidade de sentido. A memória é um marco simbólico dos indivíduos pertencentes a essas coletividades (2001, pp. 32-33).

para o teu povo romeiro
merece um padrão de glória.
De alegria tu palpitas,
ao receber as visitas
de longe, de muito além
grande glória tu viveste!
do nosso caro Nordeste
tu és a Jerusalém.

No lugar onde se achar
um fervoroso romeiro,
ai daquele que falar,
contra ou mal, do Juazeiro.
Pois entre os devotos crentes,
velhos, moços e inocentes,
a piedade é comum,
porque o santo reverendo
se encontra ainda vivendo
no peito de cada um.

Tu Juazeiro és o abrigo
Da devoção e da piedade.
Eu te louvo e te bendigo
por tua felicidade.⁹⁴

Nesse processo de resistência o *espaço* ideal se perpetua na fixação de Juazeiro através de sua história de perseverança e progresso em meio às dificuldades, assumindo uma imagem de crescente aconchego para todos os que sofrem em seus *lugares* de origem. Partindo da razão de seu próprio nome – os três pés de joazeiro na planície – Juazeiro é vista como “*abrigo, arca de Noé, hospedagem, muralha, ponto de encontro, porta da salvação, refúgio, sustentáculo, terra da promessa, tronco firme*” (BARBOSA, 2007, p. 83), estabelecendo na poesia popular a metáfora da árvore:

Como que por um mistério
Juazeiro foi crescendo
a luz da inteligência
foi ali se acendendo
em tudo era um sucesso
e a árvore do progresso
foi ali reflorescendo.⁹⁵

⁹⁴ *Saudação ao Juazeiro do Norte*, cordel (4ª, 6ª, 8ª e 9ª estrofes), de Patativa do Assaré (s.d.).

⁹⁵ *Romaria ao Juazeiro do Padre Cícero Romão*, cordel (4ª estrofe), de Apolônio Alves dos Santos, 1994.

É a partir da resistência na memória do povo que se vive no presente, inventando a resistência para o futuro ao considerar naquilo que se entende como *espaço ideal*. É nesse sentido que a resistência à desesperança é definitivamente estabelecida por encontrar guarida em uma perspectiva escatológica que resolve todas as dificuldades não solucionadas em vida.

Ainda na imagem da casa ideal, Bachelard afirma que “*por vezes, a casa do futuro é mais sólida, mais clara, mais vasta que todas as casas do passado*” (2000, p. 74). É quando entra em cena a *casa sonhada*, em que em meio a incansável luta da vida a pessoa afirma sua expectativa de realizar (ou alcançar) aquilo que não fora feito. A construção da casa ideal, onde se encontrará comodidade, conforto, saúde e solidez. Como sugere Bachelard, “*talvez seja bom guardarmos alguns sonhos para uma casa que habitaremos mais tarde, sempre mais tarde, tão tarde que não teremos tempo para construí-la. Uma casa que fosse final prepararia pensamentos e não mais sonhos, pensamentos graves, pensamentos tristes. Mais vale viver no provisório que no definitivo*” (2000, p. 74).

Esta perspectiva escatológica é assumida pelo devoto sertanejo quando na apropriação dos símbolos cristãos enxerga Juazeiro como uma *Nova Jerusalém* à espera do aparecimento do Salvador. Conforme Della Cava, conta-se que no início do século o povo marcou, por duas vezes, a data de uma triunfante aparição de Cristo, mas, por duas vezes, sua chegada fora adiada, em nada diminuindo o ímpeto escatológico (1977, p. 138).

No mesmo 82
fica tudo diferente
as águas correm pra cima
a chuva que cai é quente
lá no Céu surge um clarão
é a vinda de Jesus, irmão
pra salvar o inocente.

No ano 83
Jesus virá nas alturas

vem rodeado de anjos
para julgar as criaturas
as boas ele leva
as ruins ficam nas Trevas
no reino das Amarguras.

No ano 85
fica o povo consciente
na nova Jerusalém
para viver eternamente
sem sofrer Revolução
não há mais destruição
por Deus Pai Onipotente.⁹⁶

Feita a adaptação dos símbolos cristãos, o passo seguinte é o de reaplicar o futuro conforme o contexto da devoção particularizada. Assim, é explorada a imagem não somente de Juazeiro como a Nova Jerusalém, como a de um retorno triunfante de Padre Cícero, estando envolvido na salvação de seu povo romeiro, assim como no juízo dos demais:

Meu padrinho em 34
entegou o Juazeiro
nas mãos de Frei Damião
que mandou Deus Verdadeiro
até quando ele voltar
que Jesus Cristo ordenar
pra salvar todo romeiro.⁹⁷

Dessa forma, a devoção ganha uma dimensão que vai além do tempo presente, projetando-se num desfecho que implica toda a humanidade.

O poder do Padre Cícero
ainda será provado
e antes do fim do mundo
o horto é desencantado
para se ver a grandeza
do mais sublime reinado.⁹⁸

⁹⁶ *A verdadeira profecia do Padre Cícero Romão*, cordel (22ª, 23ª e 25ª estrofes), Anônimo (s.d.).

⁹⁷ *A verdadeira profecia do Padre Cícero Romão*, cordel (2ª estrofe), Anônimo (s.d.).

⁹⁸ *O homem que falou com o diabo em Juazeiro*, cordel (3ª estrofe), de João de Cristo Rei, 1975.

O Horto é, portanto, o *espaço* específico do encontro entre o romeiro e seu *Padim* – vivo, cuja presença é sentida, apalpada, tocada, por ser um *espaço* de espera desejada.

Há, ainda, outra vertente de resistência que une a apropriação de símbolos à perspectiva mística acerca da pessoa de Padre Cícero e da cidade de Juazeiro do Norte – a vertente de *encantamento* que não aceita a morte de Padre Cícero, mas sim uma ressurreição encantada, mudando sua relação com o *espaço* de devoção.

No dia em que meu Padrinho mudou-se, o senhor bispo veio do Crato com uns empregados dele para levar o corpo daqui. Chegou lá por meia-noite para ninguém ver. Ainda me lembro daquele dia do enterro que era tão triste, tão triste. [...] Pois, então, só depois do enterro, quando as pessoas já tinham saído, é que o senhor bispo veio roubar o corpo dele. Mas não podia, pois não tinha nada para ele levar. Quando ele abriu o caixão só tinha era um monte de rosas (Slater, *apud* BRAGA, 2008, p. 308).

A narrativa apresenta uma clara relação com a ressurreição de Cristo de uma crença que se tornou comum entre alguns romeiros de que Padre Cícero não morreu, mas, mudou-se, encantou-se e, assim, continua vivo no Juazeiro sagrado, em especial no Horto.

Esses devotos romeiros acionam uma *memória bíblica* que lhes é comum e a assumem, dando-lhes um sentido mais profundo por ser tornar algo particularmente aplicado ao seu *espaço*. Como afirma Antonio Mendes Braga: “*É algo que se concretiza muito mais no plano do vivido do que num plano explicativo, discursivo. E nesse sentido, a narrativa pode ser definida como a parte visível de uma experiência religiosa, cuja origem e significado antecede a própria narração e o conteúdo explícito do que é narrado*” (2008, p. 309).

A atualização do texto bíblico realizada pelos devotos funciona como uma espécie de revivificação do texto, conferindo-lhes uma oportunidade para reconstituir os sentidos e a

eficácia de suas experiências religiosas em momentos de adversidades, tanto no escopo individual como no coletivo, como afirma Braga:

O fato de os romeiros estabelecerem e narrarem histórias em que Padre Cícero “ressuscita dos mortos” e permanece “encantado” dentro do seu Juazeiro sagrado não deve ser lido, por exemplo, apenas como uma forma de provar para terceiros que o Padrinho é santo. Aqui estamos diante de algo muito mais significativo e profundo para os romeiros. Isso porque narrar essas histórias envolve a possibilidade de estabelecer um processo de reificação dos fundamentos das suas crenças, da sua fé (2008, p. 310).

O devoto por meio dessas narrativas atestam para si mesmos a veracidade da própria fé e aquilo que a fundamenta, dando-lhes a possibilidade de reconstituírem os sentidos de diferentes aspectos ou dimensões de sua realidade.

Desta forma, então, o Padrinho continuou ali, só que, agora, despido de suas limitações humanas. A consequência é que com sua *mudança* ele se converteu por completo em um santo, sendo inserido totalmente no mistério salvífico, reanimando a devoção.

Assim, sua morte que poderia ter representado o fim do Juazeiro sagrado, gerou um efeito inverso. Como afirma Braga: “*Com o Padrinho encantado, o Juazeiro dos romeiros tornou-se mais sagrado. E as romarias continuaram a existir, ao invés de morrerem junto com a morte física dele*” (2008, p. 312). Com o passar do tempo veio o crescimento de toda esta sacralidade para a pessoa do *Padim* e de seu espaço místico – Juazeiro do Norte, em especial o Horto.

Toda esta sacralidade aplicada à vida abre-se para a esperança por dias melhores e a celebração se torna um lugar de vinculação profunda entre o plano salvífico, realizado em Padre Cícero, e sua *Jerusalém* e as aspirações dos devotos; entre a ação imanente do divino e

a experiência transcendente dos devotos que vivem os valores temporais. Esta unidade tem sua expressão mais alta na liturgia estabelecida nos rituais de sua devoção.

A esperança que marca fortemente esta celebração com a tensão do que já é uma realidade e o que ainda não se verifica plenamente celebra a assunção de fatos da história de fé que são elevados à história de salvação, passando do estágio de experiência para o de parte da celebração.

A esperança, portanto, move o povo devoto a construir sua história que tem como centro Deus atuando nessa história, através de Padre Cícero que continua vivo na memória e na celebração do povo.

Assim, a desesperança, apesar de todas as marcas firmemente estabelecidas pelo *lugar* do devoto, perde sua força e é invadida pela esperança trazida pelo *espaço* de devoção. A esperança invade a experiência devota na construção de uma história nova e aberta à ação de Deus que se revela em cada acontecimento. Importa assim para o devoto o avanço em sua caminhada de fé para a terra prometida que é vislumbrada no presente, na expectativa de sua consumação do futuro.

3.5. Uma compreensão mística da vida

Nascida sob o milagre
milagreira e milagrosa
sendo a Cidade da Fé
pela fama de que goza
vem Juazeiro do Norte
provar que de um povo forte
nasce a Ação miraculosa

Paulo Nunes Batista
(*Meu ABC de cordel a Juazeiro do Norte*)

Considerando a devoção sertaneja a Padre Cícero limitaremos a abordagem e aplicação do misticismo ao contexto cristão, não lidando com o *misticismo puro*⁹⁹.

No conteúdo e na abordagem do misticismo cristão o deserto com seu sofrimento ocupa um lugar especial na experiência, como afirma Willian Johnston:

O sofrimento no deserto. Este, também, é um elemento importante na experiência religiosa. Durante o dia, o sol inclemente do qual não havia fuga; durante a noite, o vento cortante contra o qual meu saco de dormir oferecia uma proteção insuficiente. A escassez de água e a separação de tudo que é familiar. Tudo isto cria um desapego – e o desapego é fundamental no caminho religioso (1986, p. 13).

E, se considerarmos o pano de fundo cristão da devoção, biblicamente parece que o deserto (o sertão em nosso contexto) seria um lugar propício para a experiência mística, afinal, como lembra Willian Johnston: “*Não foi no deserto que o povo de Israel conheceu o imutável amor de Javé e celebrou a aliança com ele? Não foi no deserto que a Palavra chegou a João Batista? Não foi no deserto que Jesus orou e jejuou antes de se encontrar com o demônio?*” (1986, p. 11).

⁹⁹ Para uma consideração acerca de um misticismo puro ver Georges Bataille que, em seu livro: *A experiência interior* (1992) busca retratar o que seria um misticismo puro (experiência interior), tentando abandonar a imposição do saber ou do ser, para experimentar o indecifrável, longe dos dogmas e das estruturas estabelecidas pelo saber teológico ou filosófico. Como afirma, “*entende por experiência interior aquilo que geralmente chamam de experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência confessional, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra mística*” (11). Segundo ele os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não poder ir além de um horizonte conhecido.

Para sua perspectiva Deus é nada e por isso é mais bem revelado pelo não-saber, pois: “*Se dissesse com decisão: ‘vi Deus’, o que vejo mudaria. No lugar do desconhecido inconcebível – diante de mim, livre e selvagem, deixando-me diante dele, selvagem e livre – haveria um objeto morto e a coisa do teólogo – à qual o desconhecido estaria submetido, pois, no caso de Deus, o desconhecido obscuro que o êxtase revela está obrigado a obrigar-me*” (12). Assim, para ele a experiência é a própria autoridade, tendo a si mesma como preocupação e objetivo.

Para uma consideração crítica acerca do misticismo, ver também Bertrand Russel em seu livro: *Misticismo e lógica* (1977) em que apresenta um esquema básico de crenças do misticismo: Crença na possibilidade de um tipo de conhecimento revelatório ou intuitivo, crença em uma unidade da realidade, crença na irrealidade do tempo e crença de que todo mal é mera aparência (ilusão). E, constrói uma análise crítica, indagando sua coerência e sustentabilidade.

Ainda considerando o pano de fundo cristão da devoção, biblicamente há a indicação de que Deus se revela pela natureza – Salmo 19 e Romanos 1. No entanto, duas considerações são importantes. A primeira é a noção de que esta natureza reveladora parece tornar-se mais clara e convincente quando no compartilhar de vida – *“O Deus vivo que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que há neles; [...] dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria” (Atos 14.15, 17)* – o que não parece ser o caso do pobre sertão, onde a ausência e a escassez se apresentam como suas maiores e melhores características. A outra consideração é a noção de que aquilo que de Deus é revelado parece pequeno e simplório ante a revelação mediada pela palavra. O que na teologia entende-se como a dinâmica da revelação natural x revelação particular. No deserto, quando no contexto bíblico, Deus falou a seu mediador dentre o povo – Moisés: *“Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros” (Êxodo 3.14)*. Assim o Deus perceptível assume agora uma identidade com nome, endereço, princípios, determinações e explicações acerca da realidade. É nessa mesma perspectiva que o Segundo Testamento apresenta a Jesus Cristo como o Logos – *“No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus. [...] E o Logos se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai” (João 1.1, 14)* – isto é, a Palavra encarnada; e, é nessa consideração que o autor aos Hebreus qualifica a revelação – *“Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual também fez o universo” (Hebreus 1.1-2)*.

Como parte do arcabouço cristão a experiência mística do sertanejo devoto e de seus pares se dá pela condução da revelação falada. Como aponta Johnston, ao constatar a diferença entre o misticismo cristão do budista:

Os monges [com quem conviveu nos mosteiros do deserto] estavam constantemente lendo a Sagrada Escritura. Eles estavam atentos à Palavra de Deus. Eles louvavam a Deus na liturgia. Reuniam-se para partir o pão e celebrar a nova aliança em seu sangue. Rezavam para a Virgem Maria, a quem o mosteiro era dedicado. E quando iam sozinhos pelo deserto, a Palavra soava em seus ouvidos e cantava em seus corações. Palavra e sacramento transportavam-nos para o vasto e vazio deserto interior, do qual o exterior é apenas um símbolo. Palavra e sacramento preenchiam o recesso dos seus corações e as profundas cavernas do inconsciente de suas mentes, enquanto caminhavam ou se sentavam silenciosamente naquela solidão feita de areia (1986, p. 15).

No caso do devoto sertanejo, desprovido da profundidade da Palavra, natural aos monges, e limitado quanto à prática dos sacramentos oficializados pela Igreja, sua condução revelada se dá pela mediação de seu *Padim* por meio de sua *performance* nos rituais sagrados e, ainda, por meio da proliferação revelatória, através da coletividade dos devotos. É em seu *Padim* e por meio dele que o devoto conhece e, conseqüentemente, transforma-se de receptor em propagador da mesma, seja pelo discurso da oralidade (falada, cantada ou escrita) seja pela prática dos rituais – melhor vivenciado nas romarias. Assim, Padre Cícero torna-se o *Logos*, isto é, a Palavra encarnada, profética e pastora que serve de orientação para os seus. É nesse escopo que a transmissão da tradição revelada torna-se fundamental não somente para a manutenção da devoção, mas por servir de meio para nutrir a experiência mística, pois, como explica Johnston: “*Afirmo, sem hesitar, que existem três fontes de experiência mística cristã: a Palavra de Deus na Sagrada Escritura, os sacramentos, particularmente a eucaristia, e a Palavra de Deus na comunidade conhecida como Igreja*” (1986, p. 18).

É inegável que os devotos sertanejos são seres históricos e, como tal, são fundamentalmente condicionados pelo sistema de crenças herdado de sua cultura, modificado por sua história individual. Isso implica o fato de que a realidade lhes é apresentada de uma maneira pré-formada que os possibilita a compreensão e ao mesmo tempo a restringe. Certamente, também seu sistema de crenças medeia seus pensamentos, bem como suas experiências. Contudo há entre eles uma relação dialética, um processo de mão-dupla, no qual um é continuamente

afetado pelo outro. Enquanto seu sistema de crenças está potencialmente envolvido em seus julgamentos e expectativas sobre o mundo e sobre a vida, uma experiência inesperada pode desafiar as crenças que produziram determinadas expectativas.¹⁰⁰

E é nessa dinâmica que o sagrado permeia a totalidade do real, se mostra e se esconde. Sua face jamais é vista como ela é, mas há algo que fala dele, que o sustenta. É falado, descrito, interrogado, discutido, narrado; encontros são ritualizados; testemunhas oculares afirmam ter se encontrado de maneira (in)direta. Após o encontro nada é banalizado na relação com ele e nele. Deixa os seus vestígios, marca os lugares, as coisas, dando a elas o componente que não é atributo, mas necessário da própria natureza que os remete à própria essência daquilo que é. E neste processo de busca permanente de natureza que se dá na história ocorre a construção. Essa construção se dá na experiência que revela o sertanejo como ser religioso que faz a experiência do sagrado como sedento do Ser.

Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência primária que precede toda a reflexão sobre mundo ou do mundo. É, portanto, simbólica e representa o mundo, dando sentido à sua existência.

Na construção da experiência religiosa a imagem não é uma simples representação mental da experiência vivida, mas norteadora da totalidade de seu ser. É a experiência primária que se transforma em linguagem como pensamento mítico. Uma organização da realidade a partir da experiência sensível.

¹⁰⁰ Este aspecto está em sincronia com a permanência e a mutabilidade dos mitos, conforme observa José Queiroz em seu texto: *Mitos e suas regras, no Compêndio de Ciência da Religião*: “Por sua conexão com os primórdios originais, o mito tem uma conotação de permanência. Entretanto, ele tem vinculação estrita com as vivências ou experiências individuais e comunitárias. O acontecimento primordial sempre tem em mira realidades que afetam a comunidade religiosa que o acolhe [...] Por isso, embora não evolua na sua forma essencial, o mito se presta a novas leituras e até a sofrer alterações a depender da evolução da cultura e do saber, e assim, muitas vezes, suas expressões outrora tomadas como literais passam a ter apenas um valor simbólico” (2013, p. 507).

O pensamento mítico reúne as experiências, as narrativas, os relatos até compor um mito geral; isto é, produz uma narrativa que assegura uma nova prática a partir de pedaços e fragmentos da experiência religiosa, onde o sagrado se torna manifesto. E, para assegurar a continuidade desta experiência, o mundo simbólico nasce como ritual – romarias, ex-votos. O rito se manifesta como repetição, hábito, costume, dando uma ideia de ordem. Na construção, relato e manutenção desta experiência religiosa, encontra-se a tensão entre transcendência humana e imanência divina. Quando há um ponto de encontro entre o céu (o divino) e a terra (o humano) o espaço da experiência acha-se no centro do mundo e é certamente o ponto mais elevado da terra. Por isso, as regiões consagradas – lugares santos, templos, grutas e cidades santas – são assimiladas a montanhas, e elas mesmas tornam-se centros; isto é, são integradas de maneira mística. Dessa forma, os rituais devem a sua validade ao fato de inserir o praticante a esta região misticamente superior.

O movimento religioso que tem sido alvo de nossa consideração pela razão de ser estendido e refletido na vida do sertanejo, estabelecendo mudanças significativas em sua visão da realidade e em sua vivência, tem em sua origem e preservação forte influência mística que redunde em uma compreensão mística da vida, assumida por seus pares. Como consideramos no primeiro capítulo (p. 31) o devoto é a representação viva da religiosidade popular em que o milagre não somente é necessário e possível como se torna a forma de narrar o cotidiano. O milagre é um acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador. O milagre evidencia a troca simples de fidelidade mútua entre o devoto e sua divindade, com ou sem a mediação de uma igreja ou de algum ser humano. É a prova da transcendência do devoto quanto ao seu lugar, trazendo para o seu espaço a imanência da divindade.

Essa perspectiva transforma o lugar em espaço, dando ao sertão uma identidade mítica, carregando-o de sentido em oposição à perspectiva sensorial, comumente devastadora. Esse sentido classifica o espaço e tudo o que está relacionado a ele como sagrado, designando o lugar comum como profano.

Na história narrada pela voz popular e rejeitada pela elite erudita da direção eclesiástica, vemos o sonho de Padre Cícero, fundamental para sua vocação. Uma vocação ao pastoreio dos sertanejos ignorados e abandonados à própria sorte cujo *lugar* em que viviam não lhes destinava tantas perspectivas.

Em um segundo momento, temos o irromper do divino através do milagre também narrado pela voz popular e rejeitado pela elite erudita eclesiástica, através da participação da beata Maria de Araújo com as seguidas transformações das hóstias em sangue¹⁰¹, além das visões que tivera oriundas de Nossa Senhora e, posteriormente, de Jesus Cristo. Juazeiro, então, se tornou o centro da imanência divina, pois o próprio Cristo se materializava, através de seu sangue, além de revelar suas visões aos seus íntimos e de manifestar seu poder e bondade por meio dos milagres atribuídos à presença e crença na cidade santa – Juazeiro, e à presença e crença no representante do povo – Padre Cícero.

¹⁰¹ São conhecidas quatro hipóteses para tentar explicar o milagre de Juazeiro, através da beata Maria de Araújo. A primeira, defendida pelo Padre Cícero e outros colegas de batina, atribui a ação divina, sendo, portanto, milagre. A segunda, defendida oficialmente pela Igreja, afirma que tudo não passou de prodígios vãos e superstições, implicando em gravíssima e irreverência e abuso à Santíssima Eucaristia. A terceira, criada pelo Padre Antônio Gomes de Araújo, historiador cariense, que classifica o fato como embuste, resultado de uma química feita à base de solução de fenolftaleína mais amido, idealizada pelo Professor José Marrocos e a conivência da Beata Maria de Araújo. E a quarta, mais recente, defendida pela parapsicóloga Maria do Carmo Pagan Forti em seu livro: *Maria do Juazeiro – a beata do milagre (1999)* que afirma que as crucificações e os estigmas miraculosos verificados em Maria de Araújo são resultados, certamente, da imaginação emotiva dela, da influência de seu psiquismo sobre o organismo, e que a presença do sangue pode ser atribuída a um caso de aporte. Neste enfoque, o sangue era mesmo real, sadio, mas da Beata, descartando-se, então, a hipótese do embuste.

Toda esta realidade mística com as figuras envolvidas se tornaria propensa à necessidade do sertanejo sofrido em seu *lugar* e que almejava novas perspectivas, transcendentais, que oferecesse esperança ao estabelecer um novo *espaço*. A figura de Padre Cícero, homem identificado com o sertanejo e com suas limitações, com a vocação e função divinas de mediar o *lugar* e o *espaço*, sofrido com as perseguições, mas resistente na luta por suas convicções em meio aos milagres, tudo isso cooperava para a identificação do devoto sertanejo com o padre.

Esta relação de identificação foi fortalecida na consideração da beata Maria de Araújo. Uma beata pobre, negra, analfabeta, moradora nos confins deste Brasil, em pleno sertão nordestino, sem qualquer possibilidade de, seguindo a vida o ritmo normal, romper com os limites fortemente estabelecidos por sua condição social para ser alguém. Através dela, na visão popular, o divino imanou. Assim, o que impediria desta esperançosa imanação dar-se no contexto de qualquer outro sertanejo devoto? Não era mais a comunicação divina através dos padres que falavam latim, mas através das palavras de Maria de Araújo que falava com eles e como eles, que sabia tanto como eles, ou que não sabia como eles, sequer ler e escrever. Era através dela, uma pessoa como eles que era ouvida e respeitada por alguns membros da igreja oficial, que Jesus Cristo mandava sua mensagem de salvação e de misericórdia. E, ainda mais, era a pessoa de Deus, o mistério do Deus encarnado que era comunicado por todos quantos viam, ouviam e davam testemunho.

Assim como Maria de Araújo, no seio da igreja junto a Padre Cícero poderia escapar do destino que seu *lugar* a predestinava, estabelecendo um *espaço* de esperança, de regozijo, de luta, mas também de reconhecimento, através da devoção; o sertanejo devoto se identificava na busca da mesma realidade mística em que a transcendência divina prevalecia imanente,

criando um *espaço* de vida em um *lugar* de morte em todos os níveis – social, moral, espiritual, profissional.

A aproximação e identificação são naturais, pois o milagre fala para eles de um mundo possível e de um modo possível de alguém nele se (re)orientar. A intelectualização e a racionalização tentadas pela igreja no Brasil com a romanização não foram capazes de extinguir a força da imagem e do símbolo do milagre da hóstia e, como se constatou, foram sequer capazes de considera-la ou de entendê-la. No milagre, Deus se comunica diretamente com eles. Não só por meio do pão e do discurso teológico que, através da fé tinham de acreditar ser o corpo e o sangue de Cristo, agora era possível acreditar porque todos os sentidos apreendiam essa realidade. A hóstia sangrou, então, ali estava o corpo e o sangue de Jesus Cristo.

A manutenção mística da devoção não se estendeu por causa das ações diretas de Padre Cícero, pois, as narrativas revelam mais seu cuidado pastoral que incluía o ensino por meio da homilia e do aconselhamento pessoal e a beneficência para com os necessitados, além de uma prática governamental para com os seus, incluindo a cidade de Juazeiro do Norte. As narrativas místicas atribuídas a Padre Cícero, como expressadas nos cordéis, são resultantes da visão popular mais do que das ações do próprio padre. Pois, é dessa forma que o sertanejo devoto afirma sua identidade como cristão. É no maravilhoso que elabora sua experiência de vida, de contato com Deus e com as pessoas. É no simbólico que a sua experiência do real se dá, que transcende os seus limites, fazendo crescer a possibilidade de esperança. Esta visão mística da vida foi definitivamente estabelecida no movimento religioso de Juazeiro, através da resistência popular e do próprio padre às determinações da igreja, contrárias às ocorrências sobrenaturais.

Preocupada em preservar a romanização da Igreja Católica no Brasil estava claro para os de Juazeiro que somente após a aprovação por uma autoridade da igreja oficial é que o fato (ou qualquer fato sobrenatural) poderia ser proclamado como miraculoso. No entanto, apesar das advertências do bispo, aquela igreja, por meio de seus legítimos representantes – os padres; através do povo culto e inculto, pobre ou rico, lutava para ser ela a intérprete e administradora dos bens simbólicos da salvação produzidos em seu meio. Assim, a população de Juazeiro rejeitou a decisão interlocutória, através da seguinte apelação¹⁰²:

“Nós, abaixo assinados, Sacerdotes e Fiéis da Santa Igreja Católica Apostólica Romana, cientes da decisão interlocutória contra nós proferida na causa do Precioso Sangue, que corre no foro eclesiástico desta Diocese, queremos, com o devido respeito, e por obediência ao preceito legal do Sacrossanto Concílio Tridentino (Sess.13, c 1, et Sess 24 e 20 do ref.), apelar da dita interlocutória para a Santa Sé, porque ela fere de morte a mesma causa, antes que ela fosse preparada, instruída e provada com documentos que interessam profundamente à sua própria essência. Não se pôde, Exmo. E Revmo. Sr., juntar-se nenhum desses documentos. Consultas de Bispos, veneráveis por sua autoridade, sua ciência, sua virtude, respostas de Teólogos distintos, e fatos autênticos juridicamente provados e outras peças de sua importância – tudo reclama contra a interlocutória e pede sua inserção no corpo do Processo. Pelo que, venerado Senhor, pedimos, filial e humildemente, a V. Excia. Revma., que dentro do prazo legal, em que nos achamos se digne, pois, tomar nossa apelação, e faça seguir os trâmites legais, em termos. Pela justiça Orabimus ad Dominum. Juazeiro. Cidade do Crato, Diocese do Ceará, em 28 de julho de 1891.”

A apelação revela que o veredito do bispo atingia toda a comunidade. O milagre, portanto, já não era só de Maria de Araújo sob a administração espiritual de Padre Cícero, mas sim, de todos os fiéis. Era, para eles, inaceitável que apesar dos dados obtidos e do depoimento de Padre Cícero a igreja fosse tão intransigente na pessoa do bispo. Essa apelação foi assinada por nove padres da região, vinte e três homens e cinco mulheres e foi acompanhada de uma carta de Padre Cícero que respondia a uma carta reservada de D. Joaquim¹⁰³:

¹⁰² Livro de Tombo da Arquidiocese de Fortaleza. p. 5.

¹⁰³ A carta reservada que acompanhava a decisão interlocutória dirigida ao Padre Cícero ordenava, logo na primeira linha: *“Atende-me bem e não me desobedeça mais: os fatos extraordinários do Joaseiro exigem máxima prudência, [...] não se anuncie doutrina nova, não se dê culto novo sem permissão da Egreja. [...] O sacrifício da Cruz é um só. Jesus Christo não derramará mais seu sangue como outrora [...].”* Livro de Tombo, p. 5.

“Nunca me vi em condições tão afflictivas! Deus é testemunha do grandíssimo embaraço em que me vejo, da grande repugnância que sinto, e das graves apreensões que se apoderam do meu espírito ao ver-me da dura necessidade de escrever esta carta sobre um assumpto em que V.E.Revma. pensa de um modo diverso do que está em minha consciência, tendo em vista o respeito e a amizade que eu devo a V.Excia. Me foi ordenado por uma decisão interlocutória que eu me desdisses do púlpito que o sangue que se tem manifestado nas Sagradas formas aqui, não é nem pode ser de Jesus Christo. Não é o abatimento moral, nem o descrédito, nem outras dificuldades que prevejo com certeza se seguirão ao cumprimento daquela sentença que me detém: falo sinceramente a V.Revma, tudo me seria mais fácil do que levar este peso enorme de não cumprir a decisão de V.E.Revma. sustentar a a minha crença, de tantos sacerdotes e de milhares de pessoas que de todas as partes tem vindo a este lugar: mas, Sr. Bispo, é a minha consciência que reclama que eu continue a estar convencido, tendo certeza que Deus quer que eu assim proceda, crendo, como creio firmemente que o que aqui se tem dado, é uma grande manifestação que Nosso Senhor por um esforço de seu coração e de sua misericórdia quer fazer para a salvação dos homens em uma época de tanta descrença. Acredite V.E.Revma. que os fatos extraordinários que aqui se tem dado e tem sido vistos e observados por milhares de pessoas as mais competentes, tem produzido imensas conversões em todas as classes de pecadores os mais obstinados e feito reviver a Fé no coração de todos, como uma crença espontânea e intuitiva. A vista de tudo isto, Exmo. Revmo. Sr., e depois de muito consultar a Deus ea Santíssima Virgem e ao Sagrado Coração tomei a resolução de, sem a menor intenção ainda que de leve de ofender a V.E.Revma., e sim forçado por minha consciência e com todo o respeito e acatamento, apelar da sentença de V.E.R. para a Santa Sé, usando do direito que nos concede a Santa Igreja, protestando desde já obedecer de todo o meu coração como a Deus mesmo a qualquer decisão. [...] Joaseiro, 14 de agosto de 1891”.¹⁰⁴

Padre Cícero revela que sua grande preocupação é com a crença do povo e com as conversões que aconteciam por causa do milagre, crendo que as pessoas se dirigiam a Deus, a ele e aos outros padres, representantes da igreja, com a fé renovada. Assim, considerava os fiéis como pessoas que precisam ser consideradas, pois o milagre produzia efeito em suas vidas. E, na realidade, essas pessoas produziam o sentido do milagre. Por isso, assume ele próprio a responsabilidade da desobediência ao bispo, argumentando pela objeção de consciência.

O sentido místico da cidade de Juazeiro fora criado, desenvolvido e sacramentado pelos romeiros que a visitaram nos primeiros dias dos fenômenos que deram origem às peregrinações, e quando deixou de existir o grande Patriarca, continuaram a visitar seu túmulo, criando em torno de sua vida a perspectiva da sobrevivência, devido à identificação

¹⁰⁴ Livro de Tombo, p. 6.

com seu *Padim*, absorvendo todas as possibilidades para seu mundo. Juazeiro tornou-se expressão do espaço místico de esperança cercado pelo *lugar* de escassez e de sofrimento. Por meio de sonhos e visões (vemos a relação mística de transcendência e imanência com o divino) tornou-se referência de resistência não somente quanto ao *lugar* geográfico como também à própria igreja e religiosidade representada. Padre Cícero sem romper com a igreja e sofrendo resistência e perseguição nela manteve-se próximo, criando, contudo, seu próprio *espaço* de religiosidade no qual expressava por meio de sua consciência aos milagres, conduzindo o povo a uma vida de aproximação de Deus.

Padre Cícero continuou em Juazeiro, apesar da condenação dos milagres e da suspensão de ordens que lhe foi imposta. Sua permanência em Juazeiro foi motivo de uma luta que durou toda a sua vida, mas, mesmo ameaçado de excomunhão não abandonou o seu povo. Para o pequeno lugarejo que cresceu convergiram em massa os habitantes do baixo e médio São Francisco. Suas populações, influenciadas por superstições africanas e indígenas, vivendo a fase de sincretismo religioso, foram as que contribuíram para dar maior vulto aos fatos de que resultou a formação da cidade de Juazeiro nas bases místicas em que se desenvolveu. Em um livro publicado em 1907 – *O Baixo S. Francisco, o Rio e o Vale*, Moreno Brandão, registrando o deslocamento da população da região, escreve que:

Se nenhum dos grandes acontecimentos nacionais teve grande repercussão entre os moradores do baixo São Francisco, os milagres de Padre Cícero Romão Baptista e a Campanha de Canudos preocuparam fortemente populações ribeirinhas, dentre as quais muitos indivíduos procuraram os sertões do Ceará ou da Bahia para ficar nos acontecimentos maravilhosos que lhes exaltavam as imaginações (p. 72).

Assim, passou a constituir uma obrigação dos habitantes daquela região e dos sertões mais distantes irem a Juazeiro anualmente para visitar Padre Cícero e pedir conselhos e orientação para seus negócios. Criava-se assim em Juazeiro um ciclo místico que devia se desenvolver

em todo o Nordeste, atraindo populações rurais, desde Goiás até o Rio Grande do Norte, sendo a área de maior influência e onde repercutiu com mais intensidade a bacia do São Francisco. Juazeiro transformou-se em cidade sagrada dos sertões.

A cidade de Juazeiro não interrompeu seu crescimento depois da morte de Padre Cicero. As pequenas indústrias, o comércio e a agricultura continuaram a apresentar um índice progressivo. Seus habitantes continuavam a trabalhar com o mesmo interesse pelo desenvolvimento da terra. A cidade mística permaneceu nas romarias, nas visitas ao túmulo do Padre Cícero, na esperança da sua volta, na reprodução de suas palavras de fé e de obediência. A cidade mística não tem como limites sua área territorial, mas estende-se por todo o sertão do Nordeste nas nas preces que o romeiro diariamente faz em memória do seu patriarca e na materialização do sagrado, através da linguagem mística de partes do corpo.

Em tal religiosidade não há uso de palavras e sim de pedaços de corpo. Para narrar uma graça alcançada, agradecer e registrar o fato miraculoso recorre-se ao ex-voto. Se a mão estava doente, depois da cura a mão é reproduzida em madeira e levada à terra sagrada, onde é depositada. Se o problema reside no coração, o coração é reproduzido. Há uma tradução escultórica do lugar afetado. O ex-voto repete o corpo doente como prova de que ele ficou curado. São esculturas narrativas: todas contam um milagre como se fossem folhetos de cordel e como se a letra e a voz não conseguisse traduzir com profundidade o ocorrido.

Em certas ocasiões o ex-voto é literalmente um pedaço do corpo. Não raramente, o romeiro faz promessa de cortar o cabelo em Juazeiro, deixando-o na cidade como ex-voto. Em outros casos o objeto-memória do milagre é um acessório do corpo como a roupa, a muleta, a bengala. Há situações em que o ex-voto é abrigo do corpo, ou seja, uma casa em miniatura,

evidenciando que o devoto realizou o sonho da casa própria. Trata-se de um universo infinito de objetos tais como: fotografias, certificados de datilografia, ou de primeiro grau, sapatos, chinelas, vestidos de noiva e toda sorte de utensílios domésticos ou agrícolas. Há, também, galinhas e outras aves esculpidas em madeira e em outros materiais. São indícios de quem recebeu do *padrinho* a dádiva que faz o sertão renascer por meio da construção de um *espaço* próprio, criado e preservado pela devoção religiosa e estendida ao cotidiano por meio da visão e aplicação mística da vida.



Foto 10 – Sala de ex-votos do Museu de Padre Cícero
Fonte: Acervo de Mariana A.

Em Juazeiro, o ritual de levar o ex-voto sempre traz a marca de um contato com o Padre Cícero. Há uma comunicação entre *espaço* e objeto que o romeiro sempre induz. Comprar a imagem do Padre Cícero em Juazeiro não é o bastante. É preciso coloca-la em simbiose com a terra. Para torna-la sagrada é necessário esfrega-la no túmulo do *Padrinho*. Assim, o objeto e *espaço* interagem em diálogo virtual e, ao mesmo tempo, rigorosamente concreto.



Foto 11 – Estatuetas de Padre Cícero
Fonte: Acervo do Memorial do Padre Cícero

Juazeiro, desde o tempo do sangue derramado é um lugar para pedir e agradecer. O romeiro vem munido de voz e ex-voto porque falar com a boca nem sempre é o bastante. Parece que há coisas que só os objetos sabem dizer, assim como há vozes que só o *espaço* pode escutar. Juazeiro é, assim, a representação viva e dinâmica do *espaço* de milagre e da ocorrência entre transcendência e imanência do divino, trazendo benefícios reais aos que entram em sintonia com ele. Juazeiro é a referência da possibilidade real de reconstrução e manutenção da vida para os sertanejos sofridos e esquecidos em seu sertão – *lugar* de sofrimento e desesperança. Consequentemente, a vida passa a ser entendida, decifrada e repassada por meio do olhar místico em que não mais prevalece a materialidade pobre humana, mas sim a materialização da fé estendida ao corpo, à família, à sustentação da comunidade, ao lidar com as catástrofes, transformando desânimo e desesperança em ânimo para o presente e esperança para o futuro. Afinal, o sertanejo devoto não está mais sozinho. Há uma representação junto ao divino que

lhe propicia milagres. Há a mesma representação que lhe servia de referência de como proceder junto às adversidades e de como resistir às perseguições sem abandonar suas convicções. Há, ainda, uma representação comunitária entre iguais que compartilham das mesmas realidades e que lidam com o sagrado, seguindo o mesmo pressuposto, dando-lhe voz e ouvidos. Ele agora não está só, nem é literalmente ignorado, mas é parte de um corpo em que sua crença e testemunho são aceitáveis, compreendidos e compartilhados. E, sabe que mesmo em meio ao sertão terrível há *espaços* como o seu, onde a vida se estabelece por não se conformar com o seu *lugar*, mas, ao contrário, por transpô-lo por meio de sua devoção.

3.6. Síntese

Considerando o devoto de Padre Cícero na dinâmica da construção de seu *espaço*, lidando com seu *lugar*, quais características presentes em sua identidade (algumas) são resultantes de sua devoção? Como se dá o seu surgimento e fixação? Qual o valor para a dinâmica de sua vida? E como influenciam para a continuidade da própria devoção? Estas foram as principais perguntas que nortearam o conteúdo deste capítulo na expectativa de que as respostas nos confirmem as hipóteses propostas por esse trabalho.

Sua devoção estende-lhe a visão e alarga a compreensão além de seu limitado *lugar*, possibilitando-lhe uma realidade em que a beleza é estabelecida pelo diálogo com o divino e com um povo à sua semelhança. Ao transcender seu *lugar* torna-se autor de um *espaço* que jamais é partilhado na solidão. Ao contrário, vislumbra novas possibilidades pelo favor divino, através de um representante que lhe pastoreia. Assim, a dor e o sofrimento podem ser acompanhados (ou confrontados) pelo conforto e a esperança de dias melhores. Partilha também de um *espaço* coletivo em que a alegria da comunhão e a responsabilidade pela

preservação devocional o transformam não somente em espectador, mas em autor e ator da própria vida, instigando-lhe ao gosto pela criatividade. Torna-se criativo em *inventar* a partir do que recebeu em sua tradição religiosa. Uma ação mediata como resposta à compreensão da ação imediata de Deus em seu favor. Desta forma, incorpora uma *veia poética*, semeando um encantamento que contradiz com as características de seu *lugar*.

Em meio à arte de inventar, o devoto passa a apreciar seus ecos como a poesia na literatura de cordel em que o poeta torna-se extensão de sua opinião e voz – menos um profeta e mais um representante relembando e enaltecendo acerca de seu *espaço*, permeado pela dinâmica da *transcendência x imanência*. O devoto, assim, não mais enxerga o mundo pela predominância cinza das aparências e das causas físicas imediatas, mas, sim, enxerga-o pela predominância colorida da compreensão de um princípio transcendente, místico, espiritual.

Dotado desta *veia poética*, o sertanejo devoto se apossa e ressignifica os símbolos conhecidos a partir do contexto cristão de quem recebera influência católica, sem romper definitivamente com a igreja a qual pertence desde nascença ou conversão. Através dos rituais e das expressões artísticas *inventa* sua devoção, reconstruindo sua estrutura tradicional. Na *apropriação dos símbolos* reaplica-os em seu *espaço*, conforme sua criatividade e necessidade, dando-lhes sentido de pertença e de continuidade. Logo, as figuras centrais de sua devoção ocupam lugar especial para a manutenção da mesma – Padre Cícero associado à pessoa de Cristo. A cidade de Juazeiro como uma Nova Jerusalém, incorporada à centralidade do mundo. O Horto como o calvário, lugar de íntima e profunda manifestação mística para a experiência com o divino. E, ambos, envolvidos diretamente numa perspectiva escatológica no anseio pela consumação da devoção.

Todas essas características dinâmicas revelam uma *resistência à desesperança*. O sertanejo devoto insiste em não ser exclusivamente sertanejo, mas sim em fazer-se prevalecer como devoto, pois há esperança.

A resistência é a característica fundamental do sertanejo devoto, pois luta para resistir à morte, ao preconceito, à indiferença, ao isolamento, à escassez natural e material; assim como luta para resistir à tentação de retirar-se ao fugir do sertão. A resistência está no todo, na própria dinâmica da construção do *espaço* por vias da devoção, resistindo ao *lugar* com sua destinação. Na prática da romaria, na arte do contar histórias, no apreciar e divulgar a oralidade do cordel, dentre outras práticas e apreciações, o devoto resiste à desesperança, construindo sua história, através da ação divina por meio de seu *Padim* e de seu espaço referencial – a cidade de Juazeiro do Norte.

Esta prática é possível devido a uma característica especial, a de ter uma *compreensão mística da vida*. É a compreensão em que toda a realidade é abraçada pelo sagrado, ora sendo enfatizada pela dinâmica objetiva da devoção ora sendo simplificada pela aplicação subjetiva da fé aos acontecimentos diários. Nada de especulação teórica, mas tudo de uma experiência primária que precede toda a reflexão sobre a realidade, dando sentido à sua existência. Assim, a vida passa a ser entendida, decifrada e repassada por meio do olhar em que prevalece a materialização da fé estendida ao corpo, à família, à sustentação da comunidade, ao lidar com as catástrofes, transformando desânimo e desesperança em ânimo para o presente e esperança para o futuro. Pois, agora, o devoto não está mais isolado em seu *lugar* de desesperança, aguardando a morte, mas, sim, compartilhando de um *espaço* de esperança ao viver a relação com o divino e com a coletividade de irmãos, aguardando tanto para esta vida como para a que está por vir a sua redenção.

Conclusão

Quem é o sertanejo devoto? Como é o lugar em que vive? E, como consegue viver em meio a uma realidade tão precária? Estas foram as principais perguntas que nortearam o conteúdo do primeiro capítulo. O sertanejo é o que sofre em sua rotina de desesperança numa luta desigual contra a escassez natural, agravada pelos períodos de estiagem da chuva, fazendo de sua terra, assim como de sua pele e coração, algo seco, duro, e difícil de lidar. Sofre em seu sertão, *lugar* identificado pela indiferença dos governantes, pelo aproveitamento dos poderosos, além de ser interpretado por preconceitos de quem à distância entende ser habitado por pessoas analfabetas, doentes, incultas, desprovidas de digna religiosidade, preguiçosas, e aproveitadoras do esforço e desenvolvimento alheio. Enfim, o sertanejo sofre em seu *lugar* de desatenção ou de juízo divino.

Porém, o sertanejo devoto é aquele que, por meio de sua devoção, transcende à realidade precária de seu *lugar*, criando um *espaço* próprio, onde a vida brota, trazendo a esperança de mudanças por meio da imanência do divino. É a interação entre a transcendência do homem, indo além de seu *lugar*, e a imanência do divino, chegando e criando raiz em seu *espaço*. Isto é contemplado na alegria em encontrar pares – devotos romeiros, e é solidificado por sua identificação com o representante do divino – Padre Cícero – que lhe traz conforto e direção ao lhe dar um nome, uma voz, uma comprovação de que sua existência não está fadada à morte do esquecimento, da indiferença e do acaso. Esta alegria transcende ao *espaço* criado em seu *lugar* de origem, quando o devoto, junto a seus pares, encontra um *espaço* em comum, uma *Jerusalém* que serve como centro de seu novo universo – Juazeiro do Norte. Este *espaço* além de servir de modelo para seu *espaço* particular serve de *espaço* e período de renovação e reorientação por meio da experiência mística com o divino. E, ainda, serve como confirmação

de que sua nova realidade está assegurada para além desta vida, pois, escatologicamente, o divino continua a desenvolver sua salvação, estabelecendo uma relação infinita para com os que lhe forem *devotos*. É a devoção seu grito de liberdade. A devoção serve-lhe como canal de bênção, conduzindo-o ao divino e trazendo o divino até si, promovendo o renovo da esperança e estabelecendo sentido de viver.

Como o espaço construído, dependente de sua devoção, persiste em época tão distinta a sua origem? Quais os elementos cooperadores para a resistência da devoção do sertanejo? Esses elementos acrescem algo à sua realidade devota? Estas foram as principais perguntas que nortearam o conteúdo do segundo capítulo.

A preservação do espaço tem-se dado, primordialmente, pela manutenção da devoção por meio de dimensões conservadoras em sua estrutura e conteúdo como a dimensão coletiva, através da oralidade, que ao transmitir sua devoção, reforça os vínculos de sua tradição, sem, contudo, deixar de vislumbrar seu progresso, pois sua criatividade narrativa às vezes o impulsiona ao futuro, sem romper com o passado a ser conservado. A dimensão performática, através das romarias, exercitando sua memória coletiva. E a dimensão literária, através dos cordéis, que ao expandir a devoção acentua a identidade no leitor para com uma devoção característica, onde se destaca as nuances da cultura, da terra, da língua e do jeito de ser romeiro.

Além da manutenção dessas dimensões, a preservação do *espaço* tem-se dado pela continuidade das razões originais como a necessidade de transcender ao seu *lugar* de sofrimento para criar um *espaço* de esperança, criando assim uma série de identificações – com seu *Padim* e com sua cidade – centro de seu mundo, e com seus semelhantes – devotos

sertanejos, estabelecendo proximidade quanto às lutas enfrentadas, quanto à esperança nas bênçãos e quanto às graças alcançadas.

Finalmente, a preservação do *espaço* tem-se dado pela possível adaptação a algumas das tendências da época atual (pós-modernidade) que facilitam a aceitação e o desenvolvimento da devoção como *a visão comunitária*, que valoriza a relação, entendendo que a fé é altamente social. Como, também, *a visão da fé*, trazendo novo realce para o sobrenatural com aplicações em todas as dimensões da vida. Como, ainda, *a visão totalizante do homem* que não privilegia o conhecimento ou a razão, mas sim a satisfação de todas as áreas de sua realidade.

Considerando o devoto de Padre Cícero na dinâmica da construção de seu *espaço*, lidando com seu *lugar*, quais características presentes em sua identidade (algumas) são resultantes de sua devoção? Como se dá o seu surgimento e fixação? Qual o valor para a dinâmica de sua vida? E como influenciam para a continuidade da própria devoção? Estas foram as principais perguntas que nortearam o conteúdo do terceiro, e último, capítulo.

Sua devoção estende-lhe a visão e alarga a compreensão além de seu limitado *lugar*, possibilitando-lhe uma realidade em que a beleza é estabelecida pelo diálogo com o divino e com um povo à sua semelhança. Torna-se criativo em *inventar* a partir do que recebeu em sua tradição religiosa. Uma ação mediata como resposta à compreensão da ação imediata de Deus em seu favor. Desta forma, incorpora uma *veia poética*, semeando um encantamento que contradiz com as características de seu *lugar*. O devoto, assim, não mais enxerga o mundo pela predominância cinza das aparências e das causas físicas imediatas, mas, sim, enxerga-o

pela predominância colorida da compreensão de um princípio transcendente, místico, espiritual.

Dotado desta *veia poética*, o sertanejo devoto se apossa e ressignifica os símbolos conhecidos a partir do contexto cristão de quem recebera influência católica, sem romper definitivamente com a igreja a qual pertence desde nascença ou conversão. Através dos rituais e das expressões artísticas *inventa* sua devoção, reconstruindo sua estrutura tradicional. Na *apropriação dos símbolos* reaplica-os em seu *espaço*, conforme sua criatividade e necessidade, dando-lhes sentido de pertença e de continuidade.

Todas essas características dinâmicas revelam uma *resistência à desesperança*. O sertanejo devoto insiste em não ser exclusivamente sertanejo, mas sim em fazer-se prevalecer como devoto, pois há esperança. A resistência é a característica fundamental do sertanejo devoto, pois luta para resistir à morte, ao preconceito, à indiferença, ao isolamento, à escassez natural e material; assim como luta para resistir à tentação de retirar-se ao fugir do sertão. A resistência está no todo, na própria dinâmica da construção do *espaço* por vias da devoção, resistindo ao *lugar* com sua destinação. Na prática da romaria, na arte do contar histórias, no apreciar e divulgar a oralidade do cordel, dentre outras práticas e apreciações, o devoto resiste à desesperança, construindo sua história, através da ação divina por meio de seu *Padim* e de seu espaço referencial – a cidade de Juazeiro do Norte.

Esta prática é possível devido a uma característica especial, a de ter uma *compreensão mística da vida*. É a compreensão em que toda a realidade é abraçada pelo sagrado, ora sendo enfatizada pela dinâmica objetiva da devoção ora sendo simplificada pela aplicação subjetiva da fé aos acontecimentos diários. Nada de especulação teórica, mas tudo de uma experiência

primária que precede toda a reflexão sobre a realidade, dando sentido à sua existência. Assim, a vida passa a ser entendida, decifrada e repassada por meio do olhar em que prevalece a materialização da fé estendida ao corpo, à família, à sustentação da comunidade, ao lidar com as catástrofes, transformando desânimo e desesperança em ânimo para o presente e esperança para o futuro. Pois, agora, o devoto não está mais isolado em seu *lugar* de desesperança, aguardando a morte, mas, sim, compartilhando de um *espaço* de esperança ao viver a relação com o divino e com a coletividade de irmãos, aguardando tanto para esta vida como para a que está por vir a sua redenção.

Dessa forma confirmamos as hipóteses levantadas, atingindo os objetivos estabelecidos na introdução desta pesquisa, contribuindo no estudo da religiosidade popular brasileira a partir da experiência religiosa dos sujeitos religiosos, lidando, principalmente, com o apego as práticas tradicionais. E, especificamente, contribuindo na análise acerca da religiosidade popular do sertanejo, considerando a necessidade em seu contexto diário e, conseqüentemente, certas características de sua identidade como existentes e desenvolvidas a partir da realidade de sua fé. E, ainda, contribuindo com a pesquisa, análise e classificação das dimensões da devoção, fundamentais para sua conservação e desenvolvimento, como a oralidade, as romarias e a literatura de cordel de perfil religioso.

No desenvolvimento da mesma deparamo-nos com o surgimento de questões a serem consideradas em futuras pesquisas, devido a nossa delimitação, como a possibilidade de aspectos teológicos da devoção sertaneja que revelem uma estrutura analítica mínima a ser compreendida e sistematizada. Assim como a discussão sobre o efeito de um horizonte bíblico no imaginário popular como resquício das diversas missões populares que percorreram o Nordeste. Assim como a discussão sobre a transição entre modernidade e pós-modernidade no

Nordeste religioso, buscando descobrir até que ponto a modernidade, com suas características, diminuiu sua influência, permitindo a acomodação das características pós-modernas. E, ainda, a discussão sobre o formato da continuidade das dimensões expostas, como a performática, através das romarias e a literária, através dos cordéis, mediante a possível expansão da influência pós-moderna, como a mídia globalizada. Esperamos contribuir com a discussão e a proposta de hipóteses para algumas dessas questões em trabalhos futuros.

Bibliografia

A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento (Tradução de João Ferreira de Almeida), 2ª edição revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ABREU, Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

ABRUZIO, Ulisses. *A ação pastoral de Padre Cícero a partir dos sertanejos: Fé e vida*. São Paulo: PUC, 2008. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião)

ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. Palavras que calcinam, palavras que dominam. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, vol. 15, nº 28, 1995. pp. 111-120.

ALBUQUERQUE, Ulysses Lins de. *Um sertanejo e o sertão. Memórias*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1976.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. *Folhetos - A literatura de cordel no Nordeste brasileiro*. São Paulo: USP, 1979. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais)

ALMEIDA, Telma Rebouças de. *“Verso e Reverso” na literatura de cordel do sertão da Bahia*. São Paulo: PUC, 2012. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Crítica Literária)

ALVES, Joaquim. *História das secas, séculos XVII a XIX*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1982.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999.

ANDRADE, Lauro Costa. *Sertão a dentro. Alguns dias com o Padre Cícero*. Rio de Janeiro: Typ. Coelho, 1922.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: Nordeste do Brasil, 1890/1940. In: *Projeto História – História e oralidade* 22. São Paulo: EDUC, 2001. pp. 105-138.

AQUINO, Mariana Ianelli. *A filosofia do método: do processo de criação poética à descoberta da verdade*. São Paulo: PUC, 2005. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Crítica Literária)

AQUINO, Pedro Ferreira de. *O Santo do meu Nordeste - Padre Cícero Romão Batista*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1997.

ARRUDA, João e CASIMIRO, Renato. *Anais do Seminário 150 anos de padre Cícero*. Fortaleza: RVC Gráfica e Editora, 1994.

AYRES, Antonio Tadeu. *Como entender a pós-modernidade*. São Paulo: Vida, 1998.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BACHELARD, Gaston. A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. *O Joazeiro celeste: tempo e paisagem da devoção ao Padre Cícero*. São Paulo: Attar editorial, 2007.

BARBOSA, Geraldo Meneses. *História do Pe. Cícero ao alcance de todos*. Juazeiro do Norte: Edições ICVC, 1994.

BARBOZA, Edson Holanda Lima. *A hidra cearense – Rotas de retirantes e escravizados entre o Ceará e as fronteiras do Norte (1877-1884)*. São Paulo: PUC, 2013. (Tese de Doutorado em História Social)

BARRETO, Francisco Murilo de Sá. *Padre Cícero*. São Paulo: Loyola, 2002.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *A terra mãe de Deus*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

BASTIDE, Roger. *O Sagrado selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.

BELO, Roberto (org.). *Literatura de cordel: a cultura popular em movimento*. Recife: Coqueiro, 2012.

BENEVIDES, Aldenor. *Padre Cícero e Juazeiro*. Fortaleza: Stylus, 1988.

BENJAMIM, Roberto E. C. *Folhetos populares intermediários no processo da comunicação. Comunicações e artes*. São Paulo: ECA/USP, 1970.

BENJAMIM, Walter. O Narrador, considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, In: *Obras escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 222-232.

BETTENSON, Henry (ed.). *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 2001.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência, o ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BORGES, Raimundo de Oliveira. *O Padre Cícero e a educação em Juazeiro*. Fortaleza: ABC Editora, 2004.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Cultrix, 1983.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero – sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2008.

_____. 23ª Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa: Religiões, saúde e percursos de curas espirituais no Brasil de hoje. Trabalho: *Benção Meu Padim Cícero! pedidos de saúde e representação simbólica do toque dos romeiros nos lugares santos de Juazeiro*. Gramado, 2002.

BRAGA, Hermide Menquini. *Resistência para viver: As estratégias da condição humana a partir de vidas secas, em seus horizontes de transcendência*. São Paulo: PUC, 2006. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução a análise do discurso*. Campinas: UNICAMP, 1997.

BRANDÃO, Moreno. *O Baixo S. Francisco, o rio e o vale*. Maceió: Editora Penedo, 1907.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. *Estudo sobre os manuais de retórica e poética brasileiros do século XIX*. São Paulo: PUC, 1972. (Tese de Doutorado em Letras)

CARVALHO, Anna Christina Farias de. *Sob o signo da Fé e da Mística. Um estudo das Irmandades de Penitentes no Cariri Cearense*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

CARVALHO, Francisco Gilmar Cavalcante de. *Madeira Matriz, cultura e memória*. São Paulo: PUC, 1998. (Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica)

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: Sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTIÑEIRA, Àngel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. Trans-Textualidade: Oralidade, Memória e História no Rio Grande do Norte. In: *Café filosófico*. Natal : Edufrn, 2004. pp. 184-213.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano, artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A invenção do cotidiano, morar e cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995.

CHADAN, José Paulo Coelho Faradji. *Misticismo e apofaticidade em A Nuvem do Não-Saber de um escritor anônimo do século XIV*. São Paulo: PUC, 2013. (Dissertação de Mestrado em Filosofia)

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris: Segherst, 1974.

CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COBRA, Cristiane Moreira. *Patativa do Assaré – Uma hermenêutica criativa, a reinvenção da religiosidade na nação semi-árida*. São Paulo: PUC, 2006. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião)

CODINA, Victor. Reflexão sobre a pós-modernidade. In: *Perspectiva Teológica* 35. São Paulo: FAJE, 2003.

COMBLIN, José. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1968.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas. Dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

COSTA, Floro Bartholomeu da. *Juazeiro e o Padre Cícero*. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

COSTA, Manoel Augusto (Org.). *Migrações internas no Brasil*. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1971.

COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, misticismo e história no Brasil central*. Brasília: CEHILA, 2001.

CUNHA, Euclides da. Judas Ashverus. In: *À margem da história*. Porto: Imprensa Moderna, 1909.

CUPITT, D. *Depois de Deus – o futuro da religião*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

CURRAN, Mark. *História do Brasil em cordel*. São Paulo: USP, 1998.

_____. *Retrato do Brasil em cordel*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

DANTAS, Francisco Renato Sousa. *As beatas do Cariri e de Juazeiro*. Juazeiro do Norte: Edições ICVC, 1982.

DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: UESP, 2000.

_____. *O homem e suas religiões: Ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DIEGUES JR., Manuel. *Literatura popular em versos: estudos*. Belo Horizonte/São Paulo/Rio de Janeiro: Itatiaia/Edusp/ FCRB, 1986.

DINIZ, Manoel. *Mistérios de Juazeiro – história completa do Padre Cícero Romão Baptista do Juazeiro do Ceará*. Juazeiro: Tipografia do “O Juazeiro”, 1935.

DOUGLAS, J.D. (Ed.) *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

DUMOULIN, Anne e GUIMARÃES, Therezinha Stella. *O Padre Cícero por ele mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESPÍN, Orlando. *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FARIAS, Aírton de. *História do Ceará: dos índios à geração CAMBÉBA*. Fortaleza: Tropical, 1997.

FEITOSA, Padre Neri. *Eu defendo Padre Cícero*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1982.

FEITOSA, Padre Neri. *O Fenômeno da devoção ao Padre Cícero e a pastoral diocesana*. Crato: Tipografia do Cariri, 1980.

FEITOSA, Padre Neri. *O Padre Cícero profeta do Nordeste*. Juazeiro do Norte: CEDIC, 1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio, o dicionário da língua portuguesa*. 6ª ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FERREIRA, Jerusa Pires. *Cavalaria em cordel, o passo das águas mortas*. São Paulo: Hucitec, 1979.

_____. Os desafios da voz vida, In: *Os desafios contemporâneos da história oral*. Campinas: Unicamp/Centro de Memória/ABHO, 1996.

FERRO, Sabrina Belo. *A mensagem de Fernando Pessoa: Poesia, misticismo, messianismo*. São Paulo: PUC, 2007. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Crítica Literária)

FILHO, Arnaldo Lemos. *Os catolicismos brasileiros*. Campinas: Editora Alinea, 1996.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 1996.

FOERSTER, Heinz Von. Visão e conhecimento: disfunções de Segunda ordem. In: *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro: a beata do milagre*. São Paulo: Annablume Editora, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREYRE, Gilberto. A propósito do Cearense: Sugestões em torno de sua Etnia e do seu Ethos. In: *Estudos Universitários* 6. Recife: UFPE, 1966. pp. 23-37.

_____. *Nordeste: Aspectos da Influência da Cana Sobre a Vida e a Paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FRONZONI, Giuliana. “*Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus*” – O itinerário da romaria a partir dos benditos cantados pelos romeiros do Bom Jesus da Lapa – BA. São Paulo: PUC, 2012. (Dissertação de Mestrado em Ciências da religião)

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *Cordel: leitores e ouvintes*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. A alta modernidade e seus parâmetros existenciais. In: *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GIORDANO, Neide Alessandra Maria Rocha. *A identidade do contador de história na contemporaneidade – conto de tradição oral como mediador para ações emancipatórias do homem contemporâneo*. São Paulo: PUC, 2012. (Tese de Doutorado em Psicologia Social)

GREIMAS, A. J. *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GREIMAS, A. J. e COURTÉS. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1979.

GRENZ, S.J. *Pós Modernismo*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GUIMARÃES, Fausto da Costa. *Memórias de um romeiro*. Fortaleza: IMEPH, 2011.

GUIMARÃES, Terezinha Stella. *Padre Cícero e a nação romeira. Estudo psicológico da função de um “Santo” no Catolicismo Popular*. Fortaleza: IMEPH, 2011.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. et all. *História da Igreja no Brasil. Primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-modernismo - história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IANNI, Octavio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

JAGUARIBE, Hélio. *Brasil – Reforma ou caos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Nova Iorque: The Modern Library, 1936.

JOHNSTON, William. *Misticismo cristão hoje*. São Paulo: Loyola, 1984.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Falar de Deus e com Deus, caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 2004.

KUNZ, Martini. Pe. Cícero na literatura de Cordel. In: ARRUDA, João e CASIMIRO, Renato. *Anais do Seminário 150 anos de padre Cícero*. Fortaleza: RCV Gráfica e Editora, 2004.

LAZARSFELD, Paul. *Os meios de comunicação coletiva e a influência pessoal. Panorama da comunicação coletiva*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1996.

LIMA, Marinalva Vilar de. Cultura e poética popular. In. *Política e Trabalho 14*. João Pessoa: UFPB, 1998. pp. 129-137.

_____. *Narradores do Padre Cícero, do auditório à bancada*. Fortaleza: UFC, 2000.

LIMA, Salomão A. de Barros. *O romeiro do Padrinho Cícero – privatização e êxtase no catolicismo popular*. Maceió: Edufal, 1995.

LONDRES, Maria José F. *Cordel do encantamento às histórias de luta*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. *Juazeiro do Padre Cícero*. Brasília: INEP/MEC, 2002.

LUYTEN, Joseph Maria. *A notícia na literatura de cordel*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.

_____. *O que é literatura de cordel*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

LUZ, Karla Daniele de Sá Maciel. *Romeiros e devotos de Padre Cícero: Investigação psicanalítica de processos psicológicos da vida religiosa*. São Paulo: PUC, 2012. (Tese de Doutorado em Psicologia Clínica)

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

MACHADO, Paulo de Tarso Gondim. *O Padre Cícero e a literatura de cordel*. Juazeiro do Norte: Gráfica Editorial Cearense, 1982.

MAGALHÃES, Maria de Fátima Oliveira. *Imagens contraditórias da figura popular de Padre Cícero: mitificação e desmitificação*. São Paulo: PUC, 2012. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Crítica Literária)

- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- MARQUES, Daniel Walker Almeida. *História da independência de Juazeiro do Norte*. Juazeiro do Norte: HB Editora, 2010.
- _____. *O pensamento vivo de padre Cícero*. São Paulo: Martin Claret Editores, 1988.
- _____. *Padre Cícero, a sabedoria do conselheiro do sertão*. Juazeiro do Norte: HB Editora, 2010.
- MARTIN, Gabriela. *Pré-história do Nordeste do Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2005.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- MAXADO, Franklin. *O que é literatura de cordel?* Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- MCKENZIE, Peter. *The Christians, their Beliefs and Practices*. Nashville: Abingdon Press, 1988.
- MEDINA, Alfredo Ferco. *Dimension política y religiosa de las romerías de la terra – lo viejo y lo nuevo de las romerías de la tierra*. São Paulo: PUC, 1991. (Dissertação de Mestrado em Ciências da religião)
- MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. Para uma leitura sociológica da literatura de cordel. In: *Revista de Ciências Sociais* 8. Fortaleza: UFC, 1987.
- MONTEIRO, Hamilton de Mattos. *Nordeste insurgente (1850-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MONTENEGRO, Abelardo Fernando. *História do fanatismo religioso no Ceará*. Fortaleza: Editora A. Batista Fontenele, 1959.
- MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MORÉL, Edgar. *Padre Cícero: o santo do Juazeiro*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1946.
- MOTA, Leonardo. *Violeiros do Norte, poesia e linguagem do sertão cearense*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1976.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- NEVES, Frederico de Castro. Seca, Estado e Controle Social: as políticas públicas de combate as secas no Ceará. In: BRAGA, E.F. (org) *América Latina: Transformações Econômicas e Políticas*. Fortaleza: Edições UFC, 2003.
- NIANI, Djibril Tamsir. *Sundajta ou a epopeia mandinga*. São Paulo: Ática, 1982.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História 10*, São Paulo: EDUC, 1993. pp. 7-28.

NOVAES, Henrique de. *Reminiscências do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1987.

OLIVEIRA, Amália Xavier. *O padre Cícero que eu conheci*. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1974.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Pós-Modernidade: Abordagem Filosófica. In: *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares. *A peregrinação e seus enigmas: o desvendamento no encontro do devoto com o “santo vivo” rumo ao santuário de São Francisco de Canindé*. São Paulo: PUC, 2011. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião)

OLIVEIRA, Marcelo Soares de. *Os pés e o sagrado, as peregrinações em busca do Santo Vivo em Canindé*. São Paulo: PUC, 2000. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião)

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

_____. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. Campinas: UNICAMP, 1997.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAGÉS, Max. *Orientação não-diretiva em psicoterapia e em psicologia social*. São Paulo: Forense-Universitária, 1976.

PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência de Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PATROCÍNIO, José. *Os retirantes*. São Paulo: Editora Três, 1973.

POLIAKOV, Leon. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: *Revista Projeto História 14*. São Paulo: EDUC, 1997. pp. 25-39.

RAMOS, Francisco Regis Lopes. *O verbo encarnado. A construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: Unijuí, 1998.

RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. São Paulo: Record, 1997.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.

RUSSEL, Bertrand. *Misticismo e lógica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SCHAEFFER, Francis A. *A Morte da razão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

_____. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SCHERER, Karine Pagliosa. *A renovação carismática católica na condição pós-moderna e na hipermodernidade. As características dos seus sujeitos ante as novas tendências dos tempos atuais*. São Paulo: PUC, 2013. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião)

SILVA, Andréa do Nascimento Mascarenhas. *Em busca de vozes perdidas: Lênio Braga, muralismo, “arquivo” e comunicação oral*. São Paulo: PUC, 2009. (Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica)

SILVA, Antenor de Andrade. *Cartas do Padre Cícero*. Salvador: Escolas Profissionais Salesianas, 1982.

SILVA, Antenor de Andrade. *Padre Cícero: sacerdote, médico e conselheiro*. Salvador: Livraria Salesiana, 1992.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte, um estudo do catolicismo o sertão da Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1982.

SILVA, José Bernardo. *Milagres e previsões de padre Cícero*. Juazeiro do Norte: HB Editora e Gráfica, 1996.

SIMÕES, João Gaspar. *O mistério da poesia, ensaios de interpretação da gênese poética*. Porto-Portugal: Editorial Inova, 1971.

SLATER, Candace. *A vida no barbante: a literatura de cordel no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984.

SOBRINHO, Thomas Pompeu. *História das secas (século XX)*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1982.

SOUSA, João Bosco Alves de. *Contando histórias – Fazendo história: experiência com os poetas cordelistas do Cariri*. São Paulo: PUC, 2002. (Dissertação de Mestrado em Psicologia Social)

SOUSA, José Josberto Montenegro. Narrativas da Poética popular sertaneja: Enunciados de beleza e verdade. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 2011

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEINER, George. *Gramáticas da criação*. São Paulo: Globo, 2003.

TAVARES, Cristiane Fernandes. *Adélia Prado: Uma poética de religação*. São Paulo: PUC, 2005. (Dissertação de Mestrado em Literatura e Crítica Literária)

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004.

THEÓFILO, Rodolpho. *História das secas do Ceará*. Rio de Janeiro: Imprensa Inglesa, 1922.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VALLE, J. Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Psicologia e religiosidade pastoral. Pistas para uma reflexão pastoral. In: Evangelização e comportamento religioso popular. *Cadernos de teologia e pastoral n. 8*, Petrópolis: Vozes, 1978.

VIDAL, Reis. *Padre Cícero, Joazeiro visto de perto - O Padre Cícero Romão Baptista, sua vida e obra*. Rio de Janeiro (s.n.), 1936.

VIEIRA, Padre Antônio. *Roteiro lírico e místico sobre Juazeiro do Norte*. Fortaleza: IOCE, 1988.

VILLA, Marco Antonio. *Vida e morte no sertão: história das secas do Nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Ática, 2000.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE Jr, William. *Dicionário Vine – o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz. A literatura medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Educ, 1997.

_____. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

Cordéis

A festa do monumento ao Pe. Cícero Romão, de Expedito Sebastião da Silva (s.d.).

A história da salvação, de Pedro Bandeira (s.d.).

A hóstia que virou sangue, na comunhão da beata, de Pedro Bandeira, 1983.

A peleja de Pedro Bandeira com Silvio Grangeiro sobre padre Cícero Romão Batista, de Pedro Bandeira e Silvino Grangeiro, 2013.

A verdadeira profecia do Padre Cícero Romão, Anônimo (s.d.).

A verdadeira profecia do Padre Cícero Romão, de Enoque José Maria (s.d.).

A vida do Padre Cícero, Político ou Padre? Cangaceiro ou Santo? de Manoel Monteiro, 2006.

As profecias do padre Cícero, de Abraão Batista (s.d.).

Cinquenta anos da morte do Padre Cícero Romão e a luta pela sua canonização, de Pedro Bandeira, 1984.

Encontro de Tancredo com Pe. Cícero no céu, de Pedro Bandeira, 1985.

História da guerra de Juazeiro do Padre Cícero Romão Batista em 1914, de Antônio Américo de Medeiros (s.d.).

Homenagem ao Padre Cícero em seu sesquicentenário, de Francisco Mateu, 1994.

Inauguração, sermão e centenário da Matriz de Juazeiro, de Manoel Caboclo e Silva (s.d.).

Juazeiro do Padre Cícero, de João Bandeira, 1986.

Lampião e Padre Cícero num debate inteligente, de Moreira de Acopiara, 2004.

Lembrança do Padre Silvino, de Pedro Bandeira, 1976.

Meu ABC de cordel a Juazeiro do Norte, de Paulo Nunes Batista, 1990.

Meu Padim, 150 anos ao lado do romeiro, de Tony Santos (s.d.).

Meu sonho com Padre Cícero, de João Bandeira de Caldas, 2000.

Milagre da Cidade Santa, de Gonçalo Ferreira da Silva, 2005.

Nascimento, vida e morte do Pe. Cícero Romão Batista, de Antonio D. dos Santos (s.d.).

No sesquicentenário do Padre Cícero, de F. Silva Nobre, 1994.

O Cego de Várzea Alegre e o Milagre do Padre Cícero, de Abraão Batista (s.d.)

O Cruzeiro do Horto, de José Bernardo da Silva, 1948.

O encontro de Padim Ciço com Frei Damião, de Chico Salles, 2010.

O evangelho primeiro do Pe Cícero Romão, de Gonçalo Ferreira da Silva (s.d.).

Ofício de meu Padrinho Cícero, Anônimo (s.d.).

O homem que falou com o diabo em Juazeiro, de João de Cristo Rei, 1975.

O milagre do Juazeiro, a transformação da hóstia em sangue, de João Bandeira Caldas, 1983.

O milagre na Cidade Santa, de Gonçalo Ferreira da Silva, 2005.

- O nascimento do Padre Cícero*, de Abraão Batista, 1990.
- O nascimento do Reverendo Pe. Cícero Romão Batista*, de José Bernardo da Silva (s.d.).
- O progresso e a elevação histórica de Juazeiro*, de Expedito Sebastião da Silva (s.d.).
- O romeiro que viu Pe. Cícero na igreja do Crato falando sob a grande guerra e seus acontecimentos*, de Josué Gomes da Silva (s.d.).
- O sermão de meu Padrinho no ano de 32*, de Manoel Caboclo e Silva (s.d.).
- O sermão misterioso do Padrinho Cícero Romão*, de João Cristo Rei (s.d.).
- O sofrimento do sertanejo*, de Severiano Batista, 2013.
- O sonho de Padre Cícero na hora da sua morte*, de Leonardo Rodrigues dos Santos, 1974.
- O sonho de um romeiro com o Padre Cícero Romão*, de Dila Soares (s.d.).
- O valor da devoção*, de Josenir Lacerda, 1999.
- Os sinais do fim do mundo e as três pedras de carvão*, de José Costa Leite (s.d.).
- Padre Cícero e Juazeiro ontem e hoje*, de Jackson Barbosa, 1984.
- Padre Cícero e o homem com o diabo no corpo*, de Josenir Lacerda, 2003.
- Padre Cícero o cearense do século*, de Josefa Costa dos Santos (s.d.).
- Palavras do Padre Cícero*, de José Francisco Borges (s.d.).
- Quando Padre Cícero chegou a Juazeiro do Norte*, de Abraão Batista, 1994.
- Romaria ao Juazeiro do Padre Cícero Romão*, de Apolônio Alves dos Santos, 1994.
- Saudação ao Juazeiro do Norte*, de Patativa do Assaré (s.d.).
- Sermão profético do Padre Cícero Romão Batista*, de José Bernardo da Silva (s.d.).
- Sinais do fim do mundo que o padre Cícero*, de Apolônio Alves Santos (s.d.).
- Três mitos, três homens, três destinos, Padre Cícero, Lampião e Luiz Gonzaga*, de Ivamberto Albuquerque de Oliveira, 2011.
- Sonho de frei Damião com padre Cícero Romão profetizando o fim da era*, de Apolônio Alves Santos (s.d.).
- Vida de um sertanejo que morre pelo sertão e a promessa do povo com o Pe. Cícero Romão*, de Pedro Bandeira, 1981.