Coleção ciências Humanas
Religião

Anderson Pereira Portuguez
Leonor Franco de Araújo
(organização)



FÉ, TERRITÓRIO E SOCIEDADE

debates interdisciplinares sobre a religiosidade popular brasileira



EDITORA BARLAVENTO

Leonor Franco de Araújo
Anderson Pereira Portuguez
(organizadores)

FÉ, TERRITÓRIO E SOCIEDADE

debates sobre a religiosidade popular brasileira

Ituiutaba, MG
2024
EDITORA BARLAVENTO

© Leonor Franco de Araújo, Anderson Pereira Portuguez (organizadores). 2024.
Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.
Capa: Anderson Pereira Portuguez.
Diagramação: Equipe Barlavento de marketing e diagramação.

Editora Barlavento
CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563 Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilè Àse Babá Olorigbin.
Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial – Coleção Religião:
Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros	*Pareceristas internacionais*
Dr. Rosselvelt José Santos	Dr. José Carpio Martin - Espanha
Dr. Ricardo Lanzarini	Dr. Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos
Dr. Carlos Alberto Póvoa	Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba
Profa. Alessandro Gomes Enoque	Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba
Prof. Dr. Moisés Abdon Coppe	Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa - Benin

Data de lançamento do livro: 23 de maio de 2024
Todos os direitos desta obra foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Fé, território e sociedade [livro eletrônico] : debates interdisciplinares sobre a religiosidade popular brasileira / organização Anderson Pereira Portuguez, Leonor Franco de Araújo. -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2024. -- (Coleção ciências humanas : religião)
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-87563-49-7

1. Ecumenismo 2. Fé 3. Interdisciplinaridade 4. Religiões - Brasil 5. Religiosidade 6. Sincretismo (Religião) I. Portuguez, Anderson Pereira. II. Araújo, Leonor Franco de. III. Série.

24-207933 CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiosidade : Antropologia : Sociologia da religião 306.6

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI 10.54400/978-65-87563-49-7

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – ITUIUTABA

PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA – UFU

SOCIEDADE CULTURAL E RELIGIOSA ILÈ ÀSE TOBI BABÁ OLORIGBIN

EDITORA BARLAVENTO

INSTITUTO GANGA ZUMBA SEÇÃO ESTADO DE MINAS GERAIS

REALIZAÇÃO

Grupo de Estudos e Pesquisas sobre
CULTURA, DESCOLONIALIDADE E TERRITÓRIO
CNPq/UFU

SUMÁRIO

"Todas as religiões são verdadeiras": a teologia das religiões em andrés torres queiruga.
Moisés Abdon Coppe 10

Padre Cícero Romão Batista: a geograficidade de uma biografia contoversa
Walisson dos Santos Torquato e Anderson Pereira Portuguez 26

Periferia e negritude pelo prisma do pentecostalismo
William José de Lima 72

Representações espaciais e sociais da fé e da religiosidade popular no Triângulo Mineiro
Anderson Pereira Portuguez 89

O Cristo do avesso: ensaios sobre o Cristo negro periférico
Luiz Fernando de Carvalho Sousa 122

Por que estudar o Islã pré-moderno no Brasil?: Entre os fluxos islâmicos e a história conectada
Pietro Enrico Menegatti de Chiara 143

A Experiência da Religião na Vida do Ser Humano
José Carlos Quirino e Laércio de Jesus Café 157

Emergência e consolidação de um movimento espírita ecumênico: estudo de caso
Moisés Abdon Coppe 174

Sincretismo religioso e intercâmbio cultural em músicas do Santo Daime: o Hinário Cruzeiro
Thalia Campos de Oliveira e Allan lopes Farias 191

Significados e simbologias do casamento pomerano luteranotradicional no município de Santa Maria de Jetibá - ES
Eduarda Helena Fernandes Toniato 207

A binariedade de Logunedé
Fern Rocha Castiglioni Rangel Lisboa e Rafael Alves Azevedo 225

Folias de reis no município de Muqui
Gabriel Bolognini Benedicto 244

Candomble Ketu no Espírito Santo: investigações iniciais na Grande Vitória
Joyce Febek Grippa, Kevinny de Oliveira de Almeida e Leonor Franco de Araujo 256

Revisitando o Congo: o Congo Mirim em Nova Almeida
Renata Nogueira Coutinho 287

A palavra e a verdade na religião Iorubá
Naemi Costa Carvalho dos Santos 311

Histórico e atuação da fraternidade tabajara
Lucas Pereira da Silva e Matheus Freire Viola 334

Simbologia de poder: a arquitetura dos templos religiosos e suas narrativas
Rodolfo Max Vieira de Castro Filho 354

A ideia de morte compartilhada entre os pomeranos assentados na cidade de Santa Maria de Jetibá
Lohaine Regina Boening Salomão 369

O mundo do trabalho e a questão do poder: uma análise das relações de trabalho no clericato protestante
Oswaldo de Oliveira Santos Junior 386

Oxum na alimentação saudável: uma experiência afropedagógica nas séries iniciais da EMEF Quilombola Professora Antônia do Socorro Silva Machado, João Pessoa – PB
Iany Elizabeth da Costa, Jacksiel da Silva Maximino, Mateus Dos Santos Oliveira 418

Sobre as autoras, os autores e equipe de organização 436

“TODAS AS RELIGIÕES SÃO VERDADEIRAS”: A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES EM ANDRÉS TORRES QUEIRUGA.

Moisés Abdon Coppe

> Dado que o homem está em constitutiva relação sobrenatural com Deus e, portanto, em contato vivo com ele, e que as religiões são justamente a tematização dessa relação e desse contato, todas as religiões são “verdadeiras”. A questão é, pois, ver o “grau de verdade” que, nessa difícil e obscura peleja por captar a irradiação amorosa do Mistério, alcança cada religião. A única dialética autêntica é, então, a do verdadeiro/mais verdadeiro ou (...) a de bom/melhor (não a de mau/bom) (...). E isto, sabendo que bom e melhor, enquanto em sua realização entram nas limitações de uma comunidade histórica, não podem ser tomados nunca em sentido absoluto: a verdade de um “melhor saldo conjunto” não deve ocultar a evidência de que todo progresso humano comporta sempre uma sombra de retrocesso, de que toda clara visão se paga com algum tipo de cegueira parcial, de que todo lucro vem acompanhado de alguma perda.
>
> Andrés Torres Queiruga

Introdução

O tema da teologia das religiões se apresenta no cenário das discussões mais atualizadas com a sua pertinência e importância, embora ligado a uma perspectiva mais crística. Diversos teólogos têm abordado esta temática, ampliando a reflexão sobre os desafios inerentes a uma possível teologia universal. Essa linha é considerada, por exemplo, por Teixeira, que assim expressa:

> Uma questão hoje discutida refere-se à possibilidade de uma teologia universal das religiões, proposta por determinados autores, que transcenderia as identidades religiosas particulares ao mesmo tempo que as integraria. Uma teologia mundial, pertinente a toda humanidade e sem vinculação específica com nenhuma comunidade religiosa particular, ainda que recebendo contribuição de todas as tradições religiosas.[1]

Em um "planeta cada dia mais apertado", para usar a expressão de Geertz, a aproximação entre as diferentes experiências religiosas torna-se crucial, inclusive para a salvaguarda da vida. É claro, entretanto, que abordar essa aproximação com vias ao possível estabelecimento de um diálogo é uma tarefa complexa, pois os jogos de poder, a luta dos deuses, os mandos e desmandos sociopolíticos e econômicos, infelizmente, estão presentes na história das comunidades religiosas.

[1] TEIXEIRA, Faustino. Teologia das Religiões. Uma visão Panorâmica, p. 7 e 8.

Esforços hercúleos e exercícios sistemáticos já foram elaborados com vias a auxiliar a ampliação do debate. É o caso das vertentes e perspectivas exclusivista, inclusivista e pluralista, muito criticadas por círculos religiosos, que são apresentadas nos círculos de discussão teológica. Teixeira ao observar essas três perspectivas, assim expressa:

> Na tentativa de esboçar o itinerário seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do cristianismo com as outras religiões, podem-se sintetizar três diferentes perspectivas adotadas no tratamento da questão: a exclusivista, a inclusivista e a pluralista. Esta subdivisão em três partes tem sido a preferida por grande parte dos autores que trabalham o tema, correspondendo de forma mais precisa à dupla mudança de paradigma ocorrido no campo da teologia das religiões. Embora este esquema seja o mais aceito, há resistências ao mesmo, sobretudo entre os teólogos indianos que o consideram limitado pelo modo de pensar ocidental, simplificador, acadêmico, especulativo e insuficiente para dar conta da complexidade do pluralismo religioso atual. Embora deva-se admitir a pertinência de muitas críticas apontadas, o esquema tripartite permanece ainda o mais lógico para situar o debate.[2]

Para a ampliação deste crítico debate, salienta-se este artigo cujo objetivo é considerar a temática apontada anteriormente com as linhas gerais do pensamento de Andrés Torres Queiruga, professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano e de Filosofia da Religião na

[2] Idem, p. 21.

Universidade de Santiago de Compostela – Espanha, bem como membro da Real Academia Galega e Diretor de Encrucillada. É na visão desse teólogo-filósofo que vamos encontrar algumas percepções interessantes que poderão favorecer um possível diálogo marcado pela aproximação ao outro.

Inicialmente, e no bojo do artigo, faremos uma série de observações sobre o desafio inerente ao diálogo religioso e sua possível proposição quanto a uma teologia das religiões. Neste percurso, torna-se pertinente informar que a lógica estabelecida desde a Idade Média – "extra eclesiam nulla salus", segundo a qual a Igreja Católica Apostólica Romana era a única mediadora entre Deus e os homens, será posta em xeque. Nosso olhar se fixará em uma direção contrária, afirmada por sua vez pelo próprio Queiruga: "todas as religiões são verdadeiras".

A teologia das religiões em queiruga

Queiruga, ao longo de sua obra, tem evidenciado a importância das aproximações entre as várias correntes religiosas presentes em nosso campo religioso mundial. Embora as muitas correntes posteriores ao Iluminismo tenham evidenciado a autonomia da Ciência e a decretação do fim da religião, certo é que o tema da religião continua, em pleno século XXI, a fazer parte da agenda dos círculos acadêmicos das Ciências Sociais. Mais do que isso, a discussão, principalmente nos círculos acadêmicos cristãos, acaba se desembocando em uma frustrante e não tão significativa eclesiologia. Nessa perspectiva, o próprio Queiruga considera:

> Alguém poderia chegar à conclusão – válida – de que, apesar de tudo, a religião continua interessando o mundo moderno. Mas certamente os tiros principais não seguem nessa direção. O interesse é, sobretudo, de tipo eclesial. Para alguns, trata-se de confirmar suas convicções de que a Igreja é uma instituição anacrônica e autoritária, e quem sabe de uma boa maneira para proclamar isso de maneira um tanto agressiva.[3]

A agressividade presente na atualidade gera, inclusive, confrontos e guerras entre instâncias ocidentais e orientais. Mas, talvez, o mais terrível conflito seja o que se dá em um chão comum, onde os debates acirrados emergem dos círculos mais próximos. Exemplo do que estamos dizendo tange ao próprio cristianismo, quando se fragmenta em diversos movimentos distintos e seus adeptos se engalfinham como se pertencessem a facções opostas. Justamente para oferecer uma contraposição a este tipo de postura que a teologia de Queiruga, antes de ser uma defesa dos valores eclesiásticos presentes no Cristianismo, almeja por intermédio de uma nova interpretação cristológica, afetar os dogmas mais inegociáveis da eclesialidade presente na atualidade. O que decorre dessa afirmativa refere-se à luta por uma liberdade em se fazer uma teologia mais abrangente, ou seja, uma teologia que seja livre para pensar a vida e o relacionamento do ser humano com outros seres humanos e destes com o supremo mistério.

Em um texto datado anteriormente ao referido, Queiruga, ao aprofundar as suas pertinentes questões sobre a teologia das religiões, aborda também o significado do ateísmo e do seu surgimento sob a égide do Iluminismo, detectando que este fenômeno histórico está unido à grande crise do mundo ocidental. Queiruga propõe uma adequada pergunta à temática: “Se Deus

[3] QUEIRUGA, Andrés T. Repensar a cristologia, p. 37.

existe e está conosco para salvar-nos, o que acontece para que haja tantas pessoas que o negam, que não o vêem nem o sentem de modo algum e até - trágico paradoxo! – o consideram como inimigo?".[4] Para ele, resolver essa questão somente é possível por intermédio de duas vertentes: primeira: a do tipo *teórica* – revelando-se sua importância – e a do tipo da *experiência*, que favorecerá um confronto maior com os jogos de ideias.[5]

Essas duas vertentes se complementam, embora a perspectiva da experiência seja mais expressiva por uma razão óbvia. É inegável, no contato com o outro, na vivência com outra cultura, mesmo que religiosa, que o mote da experiência alcance novas matizes de significados, inclusive destacando a experiência da compartilha de ideias. Com essa linha de raciocínio, Queiruga concorda com um dos argumentos mais basilares do pensamento de Rahner, ou seja, o argumento do cristianismo anônimo, mas com ressalvas. E pergunta:

> A grande questão agora é: como e quando a pessoa responde a este chamado e realiza as possibilidades desta graça? Ficará tudo reduzido ao jogo da confusão externa e estarão excluídos deste os milhares de milhões de pessoas que nunca ouviram falar de Cristo ou que, por diversas circunstâncias, não compreenderam a sua mensagem?[6]

E conclui conjuntamente a Rahner: "Portanto, uma pessoa que no fundo de seu ser sente o chamado da justiça e dedica a vida a ela, embora teoricamente se declare atéia, definitivamente, está acolhendo a graça de Cristo e vivendo dela".[7] Este ponto requer desdobramentos reflexivos, pois ainda coloca a dimensão crística em evidência.

---

[4] QUEIRUGA, Andrés T. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano, p. 12.
[5] Idem, p. 12.
[6] Idem, p. 17.
[7] Idem, p. 17.

Ora, é claro que para se estabelecer a proposição de uma mudança teológica ou mesmo a possível liberdade teológica para todas as religiões, é preciso o estabelecimento de revoluções. Queiruga ao abordar o tema, chama à tona a tese das revoluções científicas de Thomas Kuhn. Há duas possibilidades de se configurar o choque de dois paradigmas: primeira: através da renovação e assimilação de crenças, valores, usos e técnicas do velho paradigma que tenta impor-se. Dessa forma, esse velho paradigma se transforma a si mesmo e mantém sua validade. Mas, também, em segundo lugar, ele pode se fortalecer mediante a resistência à mudança, e acaba sendo deslocado pelo paradigma emergente, produzindo assim uma "*revolução científica*".[8] De certa forma, percebemos que na discussão inerente à teologia das religiões, alguns paradigmas se autotransformam, enquanto outros são superados. Diante das possíveis revoluções, dois processos podem ser acolhidos: a da abertura de ideias e aproximação ao outro em seus paradigmas ou o fechamento obtuso de um gueto frente ao novo, resultando naquilo que Peter Berger vai detectar como "muros de lei", ou seja, o fechamento ideológico de determinadas construções humanas.

Doravante, Queiruga pergunta por que, ao longo da história, o cristianismo não optou pela primeira alternativa? Considera a questão de forma crítica ao considerar: "O que as novas descobertas científicas (casos de Copérnico e Galileu) ou históricas (críticas bíblicas) obrigavam a mudar era tão somente a interpretação teológica da experiência cristã, não a experiência em si".[9] E arremata: "O destino do Ocidente e do cristianismo seria muito diferente se então se houvesse feito esta distinção, isto é, se os cristãos tivessem tido a coragem de rever suas

[8] Idem, p. 25.
[9] Idem, p. 26.

interpretações, e os inovadores a prudência de não extrapolar seus dados".[10]

Da mesma forma como ocorreu o fechamento do cristianismo no passado, o momento presente se iguala, por não dar abertura à revisão das interpretações dos principais dogmas, muitos deles cristalizados. Ao mesmo tempo, o pluralismo que se desenvolve não pode ser desprezado, senão assimilado paulatinamente pelas distintas correntes religiosas. Essa assimilação não sugere, por exemplo, que o cristianismo poderia perder a sua essência, mas se reconfigurar em sua auto e contínua interpretação.

Na mesma direção, Queiruga demonstra que essa reconfiguração do cristianismo poderá lhe dar uma maior autenticidade. Sua constatação conduz à aproximação aos não crentes. Então:

> Se nós cristãos, conseguirmos demonstrar, com nossa teoria e nossa prática, que Deus é a máxima negação de toda negação do homem, então se abrirá um terreno estritamente comum em que podemos encontrar-nos com a busca mais profunda dos não crentes. Porque coincidimos no fundamental: a defesa do homem e de suas possibilidades.[11]

Aqui, em especial, averiguamos o que Queiruga aponta ser o problema do afiamento da profundidade. Em suma, o problema se define pelo fato do ser humano não mais querer ser um mero objeto, mas um sujeito histórico.[12] Essa perspectiva aproxima-se da tese tillichiana, na sua lógica teônoma, embora Queiruga prefira uma outra expressão à de Tillich: A ontoteonomia,

---

[10] Idem, p. 26.
[11] Idem, p. 38.
[12] Idem, p. 40.

> Aludindo com isto a que a ideia de Deus estava demasiada mediatizada pela velha ontologia, trazendo em si Platão e Aristóteles em excesso. Tal denominação não necessita de um momento histórico. A seqüência, então, se converteria em: ontoteonomia – autonomia-cristonomia.[13]

E se Tillich alude à teonomia, Queiruga vai falar de uma cristonomia. Mas qual o sentido desse neologismo, então? Ora, isso tem a ver com outro tema abordado por Queiruga no seu livro: Recuperar a Criação, onde o autor aborda o conflito entre a coerência interna da fé e a sua credibilidade externa. O problema é que os cristãos fazem muitas afirmações de fé sem crer nelas.[14] Então. É preciso buscar uma coerência:

> O cristão adulto tem direito de pensar tudo. Mais ainda, precisa fazê-lo por coerência vital, para evitar a esquizofrenia que implica o desigual amadurecimento nos diversos extratos culturais de sua pessoa: não é certo que muitas vezes uma cultura geral de nível universitário vá acompanhada de ideias religiosas que mal vão além das que se aprenderam para a primeira comunhão?[15]

Curiosamente, é neste vaticínio que o autor convoca os que defendem a fé cristã a assumirem uma postura mais madura diante dos possíveis diálogos entre os extratos culturais diferentes.

[13] Idem, p. 43.
[14] QUEIRUGA, Andrés T. Recuperar a Criação, p. 13.
[15] Idem, p. 28.

A questão da revelação nas religiões

Queiruga, citando Edsmann afirma: "A revelação pertence à autocompreensão de toda religião, que sempre se considera a si mesma criação divina, e não meramente humana".[16]

A frase em questão nos leva a pensar criticamente sobre as posturas, muitas vezes preconceituosa, das diversas religiões e contíguos movimentos, todavia isso não significa nivelar todas as experiências revelatórias. Sobre estas experiências, Queiruga adverte: "Não se trata de nivelar tudo, mas de reconhecer que, prévia às diferenças e às especificidades, há algum tipo de comunidade fundamental, por mais que seja difícil e delicado defini-la".[17]

Todas as pessoas ligadas a esta ou aquela religião são diferentes e precisam ser respeitadas em suas diferenças, mesmo porque se encontram inseridas em culturas diferenciadas. É importante considerar que existe uma essência, diríamos, sagrada, em todas as religiões. Por exemplo, o conceito de universalidade ou plenitude da revelação cristã, presente em Queiruga assim determina: "Uma revelação não poderia ser verdadeiramente plena se não alcançasse a todos os homens".[18] Dessa forma, ao pensar Cristo, verifica-se a "particularidade do amor de Deus", em outras palavras, "mostrar como, ainda nessa particularidade, se realiza o universal, de modo que essa revelação se mostra destinada a todos como oferecimento fundamental, resultando, além disso, verificável quando se produz o encontro concreto".[19]

---

[16] QUEIRUGA, Andrés T. A Revelação de Deus na Realização Humana, p. 20.
[17] Idem, p. 21.
[18] Idem, p. 273.
[19] Idem, p. 275.

Esse é um ponto crucial em nossa reflexão. Uma revelação precisa possuir uma tonalidade universal. Deus não pode ser considerado particularidade desta ou daquela religião. Na seqüência, Queiruga amplia nossa concepção da universalidade e do teor dialético que deve existir em toda a teologia das religiões:

> Dado que o homem está em constitutiva relação sobrenatural com Deus e, portanto, em contato vivo com ele, e que as religiões são justamente a tematização dessa relação e desse contato, todas as religiões são "verdadeiras". A questão é, pois, ver o "grau de verdade" que, nessa difícil e obscura peleja por captar a irradiação amorosa do Mistério, alcança cada religião. A única dialética autêntica é, então, a do verdadeiro/mais verdadeiro ou (...) a de bom/melhor (não a de mau/bom) (...). E isto, sabendo que bom e melhor, enquanto em sua realização entram nas limitações de uma comunidade histórica, não podem ser tomados nunca em sentido absoluto: a verdade de um "melhor saldo conjunto" não deve ocultar a evidência de que todo progresso humano comporta sempre uma sombra de retrocesso, de que toda clara visão se paga com algum tipo de cegueira parcial, de que todo lucro vem acompanhado de alguma perda.[20]

As cegueiras parciais sempre existirão, mesmo porque o terreno da teologia das religiões, devido aos radicalismos, torna-se desafiante. Mas, é inegável, o otimismo de Queiruga em relação às transformações acontecidas no decorrer da história humana:

> A unificação do planeta Terra, o contato intenso e crescente entre as culturas, o encontro real e efetivo das religiões, por um lado; a incrível ampliação do tempo histórico da humanidade (dos 6000 anos que ainda no século XIX eram atribuídos à humanidade aos vários

[20] Idem, p. 341.

> milhões de anos atuais), a queda do etnocentrismo, o final do colonialismo e o avanço do espírito de diálogo e de tolerância, por outro, fizeram com que o problema das religiões mudasse de forma radical. Concretamente, na perspectiva cristã: daquilo que era dado como suposto, como algo tão evidente que nem se discutia, que só na religião bíblica Deus havia se revelado, com o correspondente "fora da Igreja não há salvação", à admissão de que Deus está presente em todas as religiões, revelando-se e realizando também nelas e através delas sua salvação, o avanço foi – literalmente – gigantesco.[21]

Mas nem tudo é admitido de forma unânime. Os muros de resistências perseveram. A carta Dominus Iesus[22] é um exemplo do que acabamos de afirmar. As religiões, evidentemente, não são perfeitas, mas isso não as impede – assim como não impede à bíblica – de ser verdadeiras no grau preciso, mas real, em que conseguem captar, expressar e viver a presença viva, reveladora e salvadora nelas.[23] O otimismo de Queiruga se confirma com uma das mais corajosas afirmações:

> Todas as religiões, portanto, são verdadeiras, embora nem todas o sejam no mesmo grau, nem tampouco o sejam todos os elementos que as compõem. Aí se revela a radicalidade de mudança. Não há lugar para monopolizações excludentes, nem para autoproclamações aprioristas da própria excelência. Só tem sentido a convivência fraterna e, em cada caso, uma conclusão a posteriori, a partir do exame e da comparação, da discussão e do diálogo com as demais. Por outro lado, é o

[21] QUEIRUGA, Andrés T. Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus, p. 315.
[22] Sobre este assunto, vale a pena ressaltar dois artigos de Faustino Teixeira: *Dominus Iesus em Ação: A notificação sobre o Livro de Jacques Dupuis*. In.: servicioskoinonia.org/relat/249p.htm, e *Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso*. In.: empaz.org/dudu/du_art16.htm.
[23] Idem, p. 323.

> acontece quando alguém abraça uma religião e não outra. P.324.

Há uma sensibilidade na atualidade em relação ao diálogo religioso. Tendência conhecida como universalismo, e que acompanha o pensamento e reflexão de John Hick e Panikkar. De igual modo, ou em uma dimensão mais ampla, a presença de Deus é universal e sem favoritismo. Da parte do homem, surge uma resposta desigual.[24] Daí, denota-se a dificuldade, que parte da premissa de que as tradições, os dogmas das estruturas religiosas dificultam o trâmite da graça de Deus para todos. Dessa forma, o diálogo não é um capricho, mas constitui-se uma condição intrínseca da verdade, pois não é possível que nos aproximemos sozinhos, fechados no egoísmo dos próprios limites, em relação à riqueza infinita da oferta divina. Unicamente, entre todos, dando e recebendo, em contínuo intercâmbio de descobertas e de experiências, de crítica e de enriquecimento mútuo, vai sendo construída na história e a resposta à revelação salvadora.[25]

E, para favorecer essa interação, melhor dizendo, essa ausência de egoísmo dos próprios limites, Queiruga sugere a inreligionação:

> Assim como na "inculturação", uma cultura assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso. Uma religião que consiste em saber-se e experimentar-se como relação viva com Deus ou com o divino, quando percebe algo que pode completar ou purificar essa relação, é normal que trata-se de incorporá-lo. Mas precisamente isso supõe que, longe de suprimir-se como tal essa relação com o Divino, o que ela faz é afirmar-se de uma forma mais rica e intensa.[26]

[24] Idem, p. 326.
[25] Idem, p. 331.
[26] Idem, p. 333 e 334.

Talvez, o grande medo que as religiões possuam se deva ao fator intrínseco de que, no encontro com o outro, ela mesma se perceba de forma mais detida. No final das contas, o encontro com o Deus das religiões é o encontro com o Mistério universalizante, pois qual religião pode ab-rogar o direito de ser mais religiosa ou espiritual do que as outras? Afinal de contas, vivemos em um amplo espaço de alteridade.

Nessa linha, concluímos com Teixeira:

> Na verdade, as riquezas da experiência de Deus vividas e partilhadas no espaço da alteridade são também nutrientes fundamentais para a ampliação de horizontes religiosos. São experiências relevantes não apenas para quem as vive, mas também para quem participa da arriscada, mas essencial travessia dialogal.[27]

Considerações finais

As ideias apresentadas neste artigo necessitam de outros desdobramentos, e obviamente, de uma aproximação mais ampliada com outros teólogos. Temos a consciência clara disso.

De qualquer forma, nossa preocupação esteve voltada para a tentativa de refletir sobre os aspectos mais centrais da teologia das religiões em Queiruga. Por certo, essa inserção incipiente em seu pensamento e obra pode significar uma ampla compreensão de processos futuros que favorecerão a ampliação do diálogo entre as múltiplas religiões, mesmo porque a emergência de uma perspectiva universalista se torna importante para os novos entroncamentos e consensos entre os seres humanos.

[27] TEIXEIRA, Faustino. La singularidad del cristianismo como religión de la alteridad. In.: servicioskoinonia.org/relat/357.htm

Nessa perspectiva, podemos concordar com Teixeira quando expressou, ao elaborar seguras argumentações com o pensamento de Tillich, em seu artigo: A Substância Católica e as Religiões[28]:

> Tudo isto contribui para mostrar que o diálogo inter-religioso constitui um caminho essencial para o aprofundamento da compreensão do próprio mistério que se experimenta em determinada "comunidade de escuta e interpretação".[29]

E ainda:

> O cristianismo deixa de ser o "cumprimento" ou "realização" das outras religiões, firmando-se como uma tradição de escuta e acolhida da alteridade, permeável ao "enriquecimento" da experiência de Deus que acontece também alhures.[30]

O que todas as religiões necessitam é de um aprofundamento maior da experiência de Deus. Mais do que isso, entenderem-se como elementos coligados á cultura e que podem dialogar continuamente, independente de qualquer preconceito. É a compreensão e a escuta acolhedora de como o mistério é percepcionado pelo outro que poderá favorecer uma

---

[28] TEIXEIRA, Faustino. A Substância Católica e as Religiões. Revista Eletrônica Correlatio, n o. 10. Novembro de 2006. www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/correlatio10/a-substancia-catolica-e-as-religioes. O artigo aborda a importância do pensamento de Paul Tillich, em especial as definições de Substância Católica e Princípio Protestante, que nada tem a ver com as Instituições, senão com a profundidade de relacionamento com Deus, bem como a percepção de que a revelação não é singular. Tais noções ampliam os caminhos que se chocam ante ao desafio do pluralismo religioso.

[29] Idem.

[30] Idem.

inreligionação toda especial onde nenhuma cor quererá ser mais cor do que a outra.

Referências

QUEIRUGA, Andrés Torres. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulinas, 1993. (Teologia Hoje).

_____. A Revelação de Deus na Realização Humana. São Paulo: Paulus, 1995. (Teologia Sistemática)

_____. Repensar a Cristologia. Sondagens para um novo Paradigma. São Paulo: Paulinas, 1998. (Teologia Atual)

_____. Recuperar a Criação. Por uma Religião Humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999. (Teologia Hoje).

_____. Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001 (Questões em Debate).

_____. O Diálogo das Religiões. São Paulo: Paulus, 1997.
Paulus, 1997.

_____. El dialogo de las religiones. www.servicioskoinonia.org.

_____. Un dios para hoy. www.servicioskoinonia.org.

TEIXEIRA, Faustino. A Substância Católica e as Religiões. Revista Eletrônica Correlatio, n o. 10. Novembro de 2006. www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/correlatio10/a-substancia-catolica-e-as-religioes.

_____. La singularidad del cristianismo como religión de la alteridad. In.: servicioskoinonia.org/relat/357.htm

_____. Dominus Iesus em Ação: A notificação sobre o Livro de Jacques Dupuis. In.: servicioskoinonia.org/relat/249p.htm.

_____. Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso. In.: empaz.org/dudu/du_art16.htm.

PADRE CÍCERO ROMÃO BATISTA: A GEOGRAFICIDADE DE UMA BIOGRAFIA CONTOVERSA

Walisson dos Santos Torquato
Anderson Pereira Portuguez

Introdução

A Geografia da Religião (campo de estudo da Geografia Cultural) é um campo de pesquisa que vem ganhando espaço no Brasil desde meados da década de 1990. Ela pensa os fenômenos religiosos como agentes produtores do espaço geográfico, o que requer um referencial teórico amplo e multifacetado. O Brasil é um Estado-Nação laico, onde a população goza de liberdades de crença, não-crença, consciência e religião. Portanto, é desafiador compreender o fenômeno religioso desde o prisma da Geografia, pois há neste país uma grande variedade de organizações religiosas e práticas ligadas ao sagrado.

Por outro lado, o estudo das biografias de políticos para fins de análises geográficas é uma prática pouco frequente. A Geografia Política tem se debruçado em temáticas bem variadas e distintas que respondem às demandas do tempo presente, sendo raros os estudos de histórias de vida de personalidades importantes na cena política regional ou nacional.

No presente trabalho traremos uma reflexão que entrecruza a Geografia da Religião com a Geografia Política. Apresentaremos a biografia política e religiosa de um dos homens

mais notáveis da história do Brasil: Cícero Romão Batista, o Padre (Pe.) Cícero[31]. Ou "Padrim Ciço", como é carinhosamente chamado pelos seus devotos.

Ele viveu entre 1844 e 1934. Foi um sacerdote da Igreja Católica que realizou diversos trabalhos sociais em favor da população pobre do Sertão Nordestino, onde a miséria tem sido grande ao longo da história. É considerado um dos principais articuladores do desenvolvimento da cidade de Juazeiro do Norte, onde morou e trabalhou como pároco.

Seus feitos religiosos o levaram à vida pública, tornando-o um dos políticos mais importantes do movimento coronelista[32] cearense. Foi prefeito de Juazeiro do Norte, vice-governador do Ceará, elegeu-se deputado federal e participou de sangrentos episódios de disputas de poder, o que resultou em sua aproximação com grupos de bandoleiros liderados por Virgulino

[31] Neste trabalho, nos referiremos a Cícero Romão Batista como "padre", ainda que ele tenha perdido suas funções sacerdotais por determinação da cúpula regional da Igreja Católica. Foi com esta designação que ele entrou para história e a manteremos como expressão de respeito à fé daqueles que o consideram homem santo e sacerdote do povo.

[32] O coronelismo (ou caciquismo) foi descrito por Alonso (2000) como uma forma de organização local ou regional do poder político. Ocorreu no Brasil sobretudo entre meados do século XIX e início do século XX, mas ainda hoje há resquícios de sua existência de forma resignificada. O comando político concentra-se nas mãos de poucas pessoas, geralmente ruralistas ou descendentes de famílias de sobrenomes relevantes (os coronéis). O abuso do poder econômico, religioso e da própria máquina da gestão pública eram práticas comuns e, não raramente, os coronéis contavam com o apoio de grupos armados, paramilitares ou de mercenários (jagunços) para sua proteção e como forma de intimidação (.

Ferreira da Silva, o "Lampião", maior ícone do cangaço[33] no Nordeste.

Pe Cícero é uma figura humana complexa. Sua biografia é repleta de contradições incríveis, o que inclui a suposta realização de milagres durante o período em que atuou como padre. Mesmo antes de seu falecimento, seu nome já era conhecido em todo o Nordeste e boa parte do Centro-Sul do Brasil. Multidões de fiéis iam até Juazeiro pedir sua bênção, o que aumentou exponencialmente após seu falecimento, pois Pe. Cícero fora muito rapidamente aclamado como santo popular[34], ainda que muito a contragosto da Igreja Católica.

Este cenário nos chamou a atenção durante os estudos do catolicismo popular em Minas Gerais. Em outubro de 2019, iniciamos uma pesquisa intitulada "Representações espaciais e sociais da fé e da religiosidade popular na Mesorregião Geográfica Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, MG". O projeto foi registrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia nos termos do processo DIRPE/PSFE Nº 0141/2019. Foi nas atividades de campo deste

[33] Bandoleiros, ou cangaceiros, eram nomes atribuídos a grupos de homens e mulheres que vagavam pelo interior do Nordeste promovendo assaltos, pilhagens, assassinatos e estupros. Os cangaceiros atuaram durante séculos e são vistos contraditoriamente como bandidos e heróis populares. Viviam à margem da lei e da sociedade e representaram uma forma de contraposição ao histórico abandono dos sertanejos à sua própria sorte, pois o Estado brasileiro sempre privilegiou a aristocracia e os ruralistas mais poderosos (ALONSO, 2000).

[34] O Catolicismo Popular nasce da religiosidade popular, da fé do povo em determinados santos ou rituais que guardam relação direta com a liturgia oficial da Igreja Católica, mas ao mesmo tempo, separando-se dela. Se diferencia do catolicismo tradicional, uma vez que sofre influências de cultos africanos e indígenas, apresentando diversos sincretismos religiosos. (AZZI, 1978, p. 50-52).

projeto que descobrimos que em uma das cidades que pesquisamos (Cachoeira Dourada) havia um conjunto importante de referências espaciais que denotam devoção de parte de sua população ao Pe. Cícero. Nasceu aí o interesse de estudar o Pe. Cícero sua obra.

Nosso objetivo, portanto, foi estudar as territorialidades religiosas e políticas criadas a partir da figura de Pe. Cícero em Juazeiro do Norte (CE), Boca da Mata (AL) e Cachoeira Dourada (MG). A cidade de Juazeiro do Norte (mapa 1) é importante, pois foi o cenário sertanejo no qual emergiu a figura de Pe. Cícero. Sua história se confunde em grande medida com a própria história do padre e sua trajetória política só pode ser compreendida desde o Ceará.

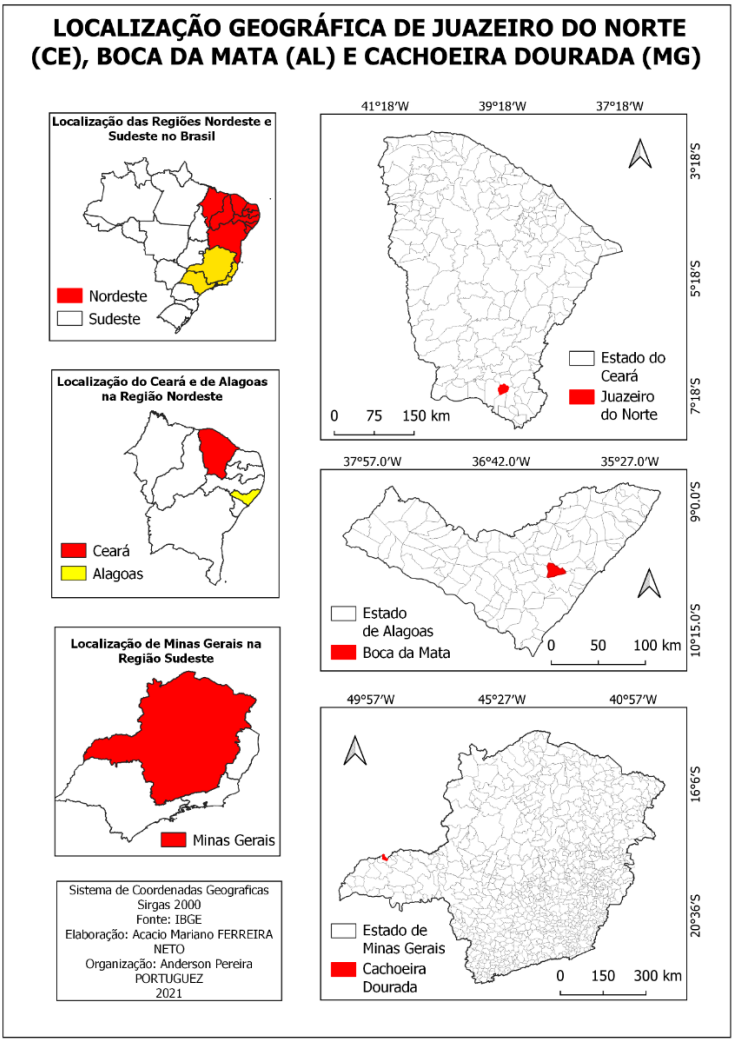
Por sua vez, o espalhamento da fama religiosa e devoção ao Pe. Cícero chegou a vários recantos do Brasil contemporâneo. Desejamos, então, citar os exemplos de duas outras cidades onde o catolicismo popular se expressa por meio da figura de Pe. Cícero. Boca da Mata (AL), por ter na festa do Pe. Cícero o seu principal atrativo turístico (tema já estudado por nós no passado) e Cachoeira Dourada, por ser uma cidade mineira onde atualmente realizamos estudos sobre folguedos e festas religiosas.

O presente trabalho foi produzido durante a pandemia da covid-19, provocada pelo vírus Sars-CoV-2 (2020-2021). Por esta razão não foi possível realizar os trabalhos de campo da forma que desejávamos devido às restrições de locomoção impostas pelas autoridades sanitárias do Ceará, de Alagoas e de Minas Gerais. Desta maneira, procuramos parcerias com pesquisadores do tema para nos fornecer dados e coletar informações sem as quais a presente pesquisa se tornaria inviável.

Esta pesquisa se caracteriza como qualitativa. De acordo com Kripka, Scheller e Bonotto (2015), os estudos qualitativos são aqueles que buscam compreender os fenômenos em seus ambientes naturais, onde esses ocorrem e do qual fazem parte. As pesquisas qualitativas não se prendem a caracterizações frias e distanciadas nos moldes do positivismo clássico, tampouco se pautam fundamentalmente em representações matemáticas (quantitativas) dos fenômenos estudados. Foca-se nos fatos, em seus elementos geradores, nas suas consequências, nas suas redes de interações e na objetividade-subjetividade de quem pesquisa e de quem é pesquisado.

A primeira etapa da pesquisa consistiu na realização de leituras de livros, artigos e outras publicações de diversos autores a fim de embasar a discussão a ser realizada. Em um segundo momento, realizamos a análise documental e observamos as representações cinematográficas do Padre Cícero. A escolha da utilização da análise documental enquanto um dos procedimentos de pesquisa se deu para nos permitir ir mais a fundo na análise técnica de escritos diversos, fotografias e filmagens que chegaram às nossas mãos, tratando dos temas abordados na presente pesquisa. Kripka, Scheller e Bonotto (2015) nos embasaram em termos procedimentais e nos permitiram estudar o Pe. Cícero a partir das perspectivas contidas nos referidos documentos.

Figura 1: Municípios estudados.



Para isto, estabelecemos parcerias com memorialistas e cientistas que se dedicam ao registro da memória do Pe. Cícero e foi por meio desta cooperação que pudemos acessar as bases documentais. As principais contribuições foram: o mapa intuitivo sobre o cangaço na cidade de Itabaiana (SE), elaborado pelo professor Robério Barreto Santos e o material de pesquisa do escritor Daniel Walker, disponibilizados muito gentilmente por sua ex-cônjuge.

Os trabalhos de campo seguiram as recomendações metodológicas presentes no projeto de pesquisa DIRPE/PSFE Nº 0141/2019, que por sua vez, se basearam em pesquisas feitas por Portuguez (2010) com comunidades de pescadores do baixo rio Doce, onde o catolicismo popular é traço cultural marcante. As nossas práticas de campo se iniciaram no município mineiro de Cachoeira Dourada (MG) em dezembro de 2019. Por sua vez, o trabalho de campo no município alagoano de Boca da Mata ocorreu em janeiro de 2020. Em ambas as visitas, realizamos cobertura fotográfica e entrevistamos alguns devotos locais a fim de coletar informações para a produção deste trabalho.

De posse dos dados documentais, de campo e feitas as leituras, pudemos passar para a etapa final da pesquisa, que consistiu na elaboração dos textos ora apresentados e o mapeamento pertinente.

Trabalhos desta natureza são importantes para compreendermos quão rica é a cultura e a história social do Brasil e como as figuras populares podem criar e recriar territorialidades e identidades. Pe. Cícero é uma figura marcante para a religiosidade brasileira, embora seja uma personagem controversa e cheia de lacunas em sua história. Com nosso estudo,

estamos levando a contribuição da Geografia ao entendimento deste homem e de suas espacialidades, uma vez que ele é, inquestionavelmente, o mais importante ícone do catolicismo popular na Região Nordeste, quiçá de todo o Brasil.

O papel da religião na produção do espaço

A Geografia Cultural vem se posicionando como importante campo de pesquisa da Geografia na atualidade, ampliando gradativamente sua participação na produção científica brasileira. Nasceu na fase clássica do pensamento geográfico no final do século XIX e se transformou ao longo do século XX. "Desde os tempos da Antropogeografia ratzaliana e do "gênero de vida" lablacheano, até o discurso do "giro decolonial" do tempo presente, a Geografia Cultural assumiu diferentes feições e propósitos" (PORTUGUEZ, 2021, p. 23). Na atualidade, tem aumentado significativamente o volume de geógrafos que reconhecem que a cultura é uma variável de análise espacial que não pode mais ser ignorada o apenas tangenciada em seus estudos.

A fé é um fenômeno social dos mais complexos. É um traço cultural que se molda a partir de inúmeras representações simbólicas e subjetivas, muitas vezes de difícil compreensão científica. A Geografia da Religião, considerada um subcampo de pesquisa da Geografia Cultural, tem se dedicado ao esforço de estudar as mais variadas dinâmicas espaciais que de alguma maneira sejam dinamizadas pela fé, pela religiosidade popular,

por discursos religiosos, ou pelas ações efetivas das religiões oficiais.

Mas como seriam essas dinâmicas espaciais? Em que medida o sagrado pode contribuir para este movimento de transformação? Inquestionavelmente, as respostas para tais questionamentos não são simples, nem fáceis, nem pacificadoras. Em cada caso, em cada espacialidade religiosa, as dinâmicas serão produzidas por diferentes sistemas de forças, que interagem na sociedade a partir de mediações diversas. Daí a necessidade de, antes de tudo, compreender o que é o espaço (categoria de análise da Geografia), para em seguida observar como o sagrado (aqui entendido como fenômeno cultural) pode tornar-se uma força ativa, capaz de dinamizá-lo e contribuir com sua produção social.

A ciência geográfica, como qualquer outra, possui suas categorias de análise e seu corpo conceitual correlato. Muitos desses conceitos são também importantes para outras ciências, de forma que tem se tornado comum encontrar formulações teóricas confusas. Assim, antes de discutirmos o papel da religião na produção do espaço, é necessário que o conceito de espaço esteja bem definido.

De acordo com Santos (2006, p. 39), "o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá.". Para o autor, esses dois sistemas interagem entre si, de forma que o sistema de objetos é condicionante a forma como serão executadas as ações, enquanto o sistema de ações condiciona o planejamento e a criação de melhorias nos objetos preexistentes,

ou de novos objetos, e é a partir desta relação que o espaço se desenvolve e se modifica.

Na contemporaneidade, o espaço se difere de suas antigas concepções, pois no tempo presente ele é marcado por uma maior densidade técnica, distinguindo-se do espaço em tempos pretéritos, cuja composição se caracterizava pela marcante presença de objetos naturais. Com o decorrer do tempo, as sociedades foram acrescentando os objetos técnicos, mecanizados e cibernéticos à composição do espaço, de forma que, segundo Santos (2006), a própria natureza passou a operar (ou ser operada) como uma máquina.

Diante disto, Santos (2006, p.39) declarou que "o espaço é hoje um sistema de objetos cada vez mais artificiais, povoado por sistemas de ações igualmente imbuídos de artificialidade, e cada vez mais tendentes a fins estranhos ao lugar e a seus habitantes".

Tomando por base a ideia de espaço proposta por Milton Santos, podemos imaginar que a religiosidade integra os sistemas de ações e ao incidirem sobre os objetos, resignificam-nos e aportam novos conteúdos a eles, permitindo, assim, a produção dos chamados espaços sagrados, ou espaços religiosos, que são também espaços de poder.

Torna-se necessário, portanto, entender o que é religiosidade, religião e qual o papel destes fenômenos na produção do espaço no tempo presente. De acordo com Portuguez (2015), a religiosidade pode ser expressada individual ou coletivamente por meio dos sistemas de crenças e não-crenças de um indivíduo ou grupo social, com base na liberdade de credo e

consciência que possuem. Para este autor, quando a crença livre, a cosmovisão e a cosmovivência das pessoas são organizadas e formalizadas nos moldes de uma instituição social, surge aí a religião.

As religiões se tornam, portanto, fenômenos sociais que passam a ter grande importância na dinamização da vida e nas relações dos fiéis com o seu entorno espacial. Daí a necessidade de se estudar as religiões desde o prisma da Geografia.

Tuan (1980, p. 284), garante que "uma pessoa é um organismo biológico, um ser social e um indivíduo único; percepção, atitude e valor refletem os três níveis do ser.". Ou seja, o ser humano enquanto individuo é único em suas ações e relações. Assim, o entendimento e a percepção do espaço criado pelas religiões é único para cada ser, pois cada um sente e o vive de forma única e especial este espaço. Porém, as religiões são fenômenos coletivos em sua essência e buscam horizontalizar as experiências e as vivências, aproximando-as e tornando-as coletivas. Há, portanto, a criação de uma coletividade religiosa que comumente se sobrepões aos indivíduos, controlando-os em certa medida.

As religiões são fenômenos sociais construídos histórica e culturalmente. Projetam-se no espaço geográfico dando origem aos chamados espaços sagrados, que não podem ser confundidos com os complexos templários. Enquanto os complexos são sacralizados por meio de rituais que os oficializam como sacros, o conceito de espaços sagrados pode envolver outras áreas (rios, cavernas, montanhas, cidades, sítios, florestas etc.), a depender do sistema de crenças de cada grupo social.

Como um reflexo dos processos de institucionalização da religiosidade coletiva, as religiões exercem notáveis papéis em nossa sociedade, uma vez que mobilizam diversos setores econômicos, inclusive oferecendo seus espaços sagrados como meio para a reprodução do capital, indo além do seu papel inicial que é o de exercício da fé. Como exemplo disto, temos a oferta de visitas a templos, cidades sagradas e outros sítios de uso ritual como pontos turísticos em algumas cidades, dando origem ao que hoje chamamos de turismo religioso (PORTUGUEZ, 2015).

Importante dizer que apesar do grande poder alcançado pelas religiões na atualidade, a religiosidade popular ainda existe e produz suas próprias espacialidades. Porém, há que se dizer que as religiões da atualidade se complexificaram, tornaram-se altamente tecnificadas, muitas ganharam corpo de organização empresarial e outras controlam Estados-Nacionais. No baixo circuito da fé[35], a religiosidade sobrevive, mas de forma subalternizada pelas religiões majoritárias, que procuram exercer influência sobre as manifestações da fé popular. Em outras palavras, segundo Torquato (2021), as religiões não reconhecem

[35] Com base nos estudos de Milton Santos sobre os dois circuitos da economia urbana, Portuguez (2021) escreveu sobre o alto e o baixo circuito econômico da fé. O tema é complexo, mas de forma bem geral resumimos a discussão do autor afirmando que para ele as religiões majoritárias se inserem nas esferas de poder, comandam redes econômicas e assumem elevado grau de complexidade organizacional e tecnificação, enquadrando-se no que o autor chamou de "*alto circuito da fé"*. Por sua vez, o "*baixo circuito da fé"* seria formado pelas práticas religiosas descentralizadas, de base local, pela religiosidade popular de caráter tradicional (resistência cultural) e expressões individualizadas da fé e da devoção.

oficialmente as manifestações populares de fé, mas disputam controle sobre elas.

Assim podemos compreender que as religiões e a religiosidade popular influenciam na produção do espaço e será por meio dessas influências que darão identidade a muitos recortes territoriais tidos como sagrados, profanos ou híbridos.

Portuguez (2015, p.27) afirmou que "não há unanimidade em relação à abordagem científica sobre o que vem a ser o 'espaço sagrado', suas dimensões, formas, dinâmicas e conteúdo.". Com base em Pereira e Gil Filho (2012), podemos inferir que existem pelo menos três perspectiva sob o conceito abordado, sendo elas: a *durkheimiana*, a *eliadeana* e *cassireriana.*

Na primeira delas, ou seja, a perspectiva *durkheimiana* o espaço sagrado é entendido como *locus* material do sagrado. Se há um espaço sagrado há, portanto, um espaço profano e essa dualidade é muito citada em estudos de Geografia da Religião, sobretudo nos que se referem aos grandes complexos templários mantidos por religiões majoritárias. Por sua vez, na perspectiva *eliadeana*, também bastante citada sobretudo em estudos geográficos da religiosidade popular, ou religiões menos poderosas, o espaço sagrado se revela a partir de rituais realizados pelos devotos, que delimitam o espaço com a manifestação de ações que apresentam particularidades do sagrado.

Por fim, na visão *cassireriana* o espaço sagrado pode ser explicado a partir de uma análise da sua significação simbólica. Assim, a materialidade é bastante relevante, mas também se mostra insuficiente para a explicação do espaço sagrado. (PORTUGUEZ, 2015). Esta perspectiva vem sendo bastante

utilizada em estudos geográficos que envolvem as relações existentes entre mitos, ritos, símbolos e espaços.

De acordo com o estudo realizado por Negrão (2001), Pe. Cícero representou uma das manifestações de messianismo mais importantes do Brasil. O messianismo "[..] diz respeito à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça;" (NEGRÃO, 2001, p.119).

A atuação de Pe. Cícero em Juazeiro do Norte e seu entorno, na região semiárida do Ceará, ultrapassou a missão pastoral corriqueira, devido ao surgimento de um milagre, afirmado pelo padre e contestado pela cúpula da Igreja Católica regional, mas que fomentou o movimento popular que ecoa e amplia a devoção em torno deste controverso homem do povo. O mito do santo popular de origem simples e regional ganhou contornos de identidade marcantes no imaginário popular nordestina e de afirmação política no quadro nacional. (TORQUATO, 2021).

Precisamos então, pensar sobre quais as espacialidades que precisam ser evocadas para se compreender o fenômeno da religiosidade popular que nasceu a partir de Pe. Cícero. Do ponto de vista da Igreja Católica, estamos falando de espaços templários, sagrados, utilizados por ele como padre em suas ações missionárias e sacerdotais.

Mas o padre milagreiro fora contestado, como veremos adiante, pela própria igreja a que servia. Fora inclusive excomungado, o que tirou dele a possibilidade de seguir trabalhando como padre. Porém, os fenômenos milagrosos deram origem a uma manifestação genuína de fé, que não precisava mais

da igreja (templo, espaço sagrado) para se manifestar. Passou a ocorrer pela cidade, nas casas, nas ruas, nas praças e onde quer que o padre fosse.

Nesta perspectiva, a religiosidade popular superou a ideia de espaço sagrado evocado pela oficialidade da Igreja Católica. Rituais, procissões, atos devocionais passaram a ocorrer em muitos lugares tidos como profanos na perspectiva *durkheimiana,* mas que enquadram muito bem no que Portuguez (2015) chamou de espaço sagrado na perspectiva *eliadeana.*

Mas como já dissemos anteriormente, a religiosidade popular tem seu controle disputado pelas religiões oficiais e, na atualidade, até mesmo pelo Estado e pelo mercado. É uma manifestação de fé potencialmente lucrativa, ocasionalmente subversiva e muito frequentemente baseada em princípios religiosos oficiais e esses três fatores são suficientes para ensejar o desejo de ordenar e controlar os rumos da devoção popular, sobretudo em figuras ditas "santas", milagreiras.

Ora, se há controle (ou tentativas de controle) da religiosidade popular, há, então, controle (ou tentativa de controle) de narrativas e de espaços envolvidos na manifestação da fé. A moderna Geografia da Religião precisa estar atenta a estes movimentos.

> Quais os espaços sagrados, profanos e híbridos que envolvem a figura controversa do Pe. Cícero, santo popular e milagreiro de Juazeiro do Norte? Como ele conseguiu se tornar esta personagem complexa que faz orbitar tanta devoção e tantas referências de poder ao redor de si? Para chegarmos às respostas dessas perguntas, convém mergulhar um pouco mais fundo na trajetória de vida de Pa. Cícero.

Juazeiro do Norte: a cidade que nasceu sob as bênçãos do Pe. Cícero

Cícero Romão Batista nasceu na então Vila Real do Crato (atual município), no dia 24 de março de 1844. Era filho de Joaquim Romão Batista, pequeno comerciante e de Joaquina Vicência Romana, conhecida como dona Quinô (COMBLIN, 2011). Iniciou seus estudos com 6 anos de idade, sendo ensinado por Rufino de Alcântara Montezuma, tendo sua infância marcada pelas leituras da vida de São Francisco de Sales. Assim, realizou um voto de castidade aos 12 anos e em 1860 foi matriculado no colégio Padre Inácio de Souza Rolim, localizado em Paraíba, na cidade de Cajazeiras (CARNEIRO, 2008).

O pai de Cícero teve uma morte repentina, sendo vítima da cólera-morbo[36], no ano de 1862. Assim, de acordo com Carneiro (2008), Cícero foi obrigado a interromper seus estudos e retornar para a casa de sua mãe, já que após a morte de seu pai, problemas financeiros começaram a surgir em sua família. Segundo este mesmo autor, em 1865, aos 21 anos de idade e com o auxílio de seu padrinho de crisma, Coronel Antônio Luís Alves Pequeno, ingressou no Seminário da Prainha e foi ordenado em 1870, aos 26 anos de idade. Logo após sua ordenação sacerdotal retornou para sua cidade natal onde ministrou aulas de latim no Colégio Padre Ibiapina, enquanto não lhe era entregue uma paróquia para administrar.

[36] "Caracterizada por uma diarreia aguda, a doença matava rapidamente, após um processo de desidratação e perda de peso que conferia aos pacientes uma aparência esquelética, com olhos afundados e cor da pele azulada." (HCS-Manguinhos, 2016).

Em 1827, o padre Pedro Ribeiro de Carvalho construiu uma capela em louvor à Nossa Senhora das Dores junto à uma estrada que ligava a cidade do Crato à Missão Velha. De acordo com documentos localizados nos acervos consultados, a capela fora erguida em frente a um juazeiro, fato que mais tarde deu origem ao nome da cidade. Porém, naquela época, o pequeno povoado se chamava Tabuleiro Grande e era um distrito do município do Crato.

Carneiro (2008) ainda afirmou que em 1871, já como padre, Cícero visitou Juazeiro[37] pela primeira vez a convite do professor Simeão Correia de Macedo, onde ouviu as confissões dos populares e realizou uma missa na pequena igreja que não possuía sacerdote residente. Tal fato ocorreu por ocasião das comemorações do natal. Em 1872, Pe. Cícero se mudou com sua mãe e suas irmãs para Juazeiro após sonhar com Jesus Cristo, que lhe pediu para cuidar daquele povo.

Encontramos fontes documentais que apontam para o fato de Tabuleiro Grande ser, àquela época, considerado um sitio patrimônio (terra doada para escravizados)[38] doado pelo Padre Pedro Ribeiro. Era pequena e pacata, bem diferente da grande e potente cidade de médio porta da atualidade, com população estimada de 278 mil habitantes[39]. Contava com 32 casas de tijolos

[37] A palavra juazeiro refere-se a uma árvore típica do semiárido brasileiro (*Ziziphus joazeiro*), o juá (ou joá), que produz um fruto adocicado, apreciado *in natura* quando bem maduro, utilizado na preparação de doces, sucos e geleias.

[38] A abolição da escravatura no Ceará, ocorreu em 1884, ou seja, 4 anos antes do 13 de maio de 1888, dia de promulgação da Lei Áurea. (MARQUES, 2019).

[39] Conforme dados disponíveis no site do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Juazeiro do Norte é hoje uma das maiores cidades do Brasil (104ª maior), a mais importante da Região Metropolitana do Cariri e possui a terceira maior população do Estado do Ceará. A cidade possui

e 26 de taipas e palhas, que eram habitadas pelos sertanejos ali fixados, que além da igreja, contava com uma pequena escola (COMBLIN, 2011).

Para iniciar seu trabalho pastoral, Pe. Cícero pedia dízimos após as missas e com a arrecadação começou a realizar melhorias na pequena igreja. Após isso, recrutou as mulheres solteiras para a formação de uma irmandade leiga[40] que seria formada por beatas que estariam sob sua autoridade (CARNEIRO, 2008).

É importante lembrar que [...] "as leigas que participavam dessa associação eram chamadas de beatas, ainda que não saibamos se essa era uma denominação comum a todas as mulheres do Apostolado na época ou se era um caso peculiar de Juazeiro" (NOBRE, 2013, p.384). O mesmo autor afirmou ainda que "o termo beata ainda não possuía o caráter pejorativo que Renata Marinho Paz faz menção em seu livro[41], pelo menos não na região do Cariri" (p. 384). Nos tempos de Padre Cícero, as beatas contavam com o respeito de boa parte da população local e eram consideradas exemplos de mulheres virtuosas, de elevada moral cristã.

economia pujante e é uma das maiores cidades do interior da Região Nordeste. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/. Acessado em 21 de set. 2021.

[40]"[...] também conhecidas como ordens terceiras, eram associações religiosas leigas (sem vínculo oficial com a Igreja), muito comuns no período colonial da História do Brasil, principalmente na região de Minas Gerais durante o Ciclo do Ouro (século XVIII)". (RAMOS, 2017).

[41] As beatas do padre Cícero: Participação feminina leiga no movimento sociorreligioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte: Editora Ipesc/Urca, 1998.

Assim, Pe. Cícero iniciou sua trajetória religiosa em Juazeiro do Norte. Após o sonho que decidiu o rumo de sua vida, Pe. Cícero levou como missão cuidar das pessoas mais pobres e combater o paganismo ainda existente nas práticas cotidianas daquela população[42], tornando-o não só um padre, mas também um líder político entre os populares.

De acordo com Borges (2013), no dia 6 de março de 1889, durante a realização de uma missa no período da quaresma, após clamar a Deus para amenizar os efeitos da seca[43], ocorreu a distribuição da hóstia. Neste momento, uma beata conhecida como Maria de Araújo (Beata Mocinha), após receber o "Corpo de Cristo", começou a sentir gosto de sangue na boca e comunicou ao padre, que na mesma hora viu que em contato com a saliva da beata, a hóstia supostamente se transformara em sangue. Para não causar situações indesejadas, Pe. Cícero colocou a hóstia da beata Maria em um pano e pediu para a mesma ficar em silêncio.

[42] O discurso intolerante da Igreja Católica em relação à religiosidade popular era marcante nesta época e práticas não católicas eram combatidas, ao mesmo tempo em que se incentivava a adoção dos Sagrados Sacramentos da Igreja: batismo, casamento, crisma e extrema-unção. O apagamento histórico das práticas religiosas indígenas e africanas eram e ainda hoje é uma realidade na sociedade brasileira.

[43] "A seca é considerada um dos principais limitantes que afetam a segurança alimentar e a sobrevivência de mais de dois bilhões de pessoas em todo o planeta. A eficiência produtiva nas regiões mais suscetíveis às estiagens depende de uma série de medidas de monitoramento e mitigação dos efeitos negativos desse fenômeno, através do uso racional e sustentável dos recursos hídricos (água), edáficos (solo) e da biodiversidade." (EMBRAPA, s.d)