



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

***CANINDÉ E QUIXADÁ: CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DE DOIS
LUGARES SAGRADOS NO SERTÃO CEARENSE***

OTÁVIO JOSÉ LEMOS COSTA

RIO DE JANEIRO – 2011

OTÁVIO JOSÉ LEMOS COSTA

***CANINDÉ E QUIXADÁ: CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DE DOIS
LUGARES SAGRADOS NO SERTÃO CEARENSE***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) da
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos
necessários à obtenção do grau de Doutor em Geografia

ORIENTADOR

Prof. Dr. Roberto Lobato Correa

RIO DE JANEIRO – 2011

C837c Costa, Otávio José Lemos
Canindé e Quixadá: construção e representação de
dois lugares no sertão cearense / Otávio José Lemos
Costa. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
216 p.; l.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Lobato Correa.

Tese (Doutorado em Geografia) Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Geociências. Área
de Concentração: Organização e Gestão do Território.

1. Geografia da Religião. 2. Lugar sagrado –
Canindé – Quixadá (CE). 3. Formas espaciais. I.
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de
Geociências.

CDD: 910.1301

FOLHA DE APROVAÇÃO

OTÁVIO JOSÉ LEMOS COSTA

CANINDÉ E QUIXADÁ: CONSTRUÇÃO E REPRESENTAÇÃO DE DOIS LUGARES SAGRADOS NO SERTÃO CEARENSE

Aprovação em: ____ / ____ / 2011

Prof. Dr. Roberto Lobato Correa – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ - Orientador

Prof. Dra. Cristina Teresa Carballo – Universidad Nacional de Luján - Argentina

Prof. Dra. Zeny Rosendahl – Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Dra. Ana Maria Lima Daou - Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Scott William Hoefle – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

RIO DE JANEIRO – 2011

DEDICATÓRIA

À minha esposa Josilda e minha filha Lívia,
pelo apoio e compreensão durante os
momentos de ausência para a realização
deste trabalho.

Aos meus pais José e Alice, pela vida.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto Lobato Correa. Quero externar aqui os meus sinceros agradecimentos pelo seu apoio e dedicação, pois suas idéias e sugestões foram fundamentais para desenvolvimento deste trabalho. Além da tese, restou uma grande amizade.

À Prof. Dra. Zeny Rosendahl, pela amizade e o constante incentivo para que fizesse a pós-graduação. Devo a você a idéia de estudar o Ceará sob o olhar da geografia da religião.

Aos Professores Dra. Ana Maria Daou e Dr. Scott William Hoefle, pelas brilhantes sugestões dadas ao trabalho, por ocasião do exame de qualificação.

Aos meus colegas do Departamento de Geociências da UECE, Prof.^a Claudia Grangeiro, Prof.^a Lúcia Brito, Prof. Marcos Nogueira, Prof. Raimundo Santiago e Prof. Tarcisio Holanda pelo incentivo.

Aos colegas do Laboratório de Estudos Urbanos e Geografia Cultural-LEURC/UECE, em particular a Prof. Dra. Zenilde Baima.

À minha família, especialmente meus irmãos Irapuan e Ubiratan e a minha cunhada Claudia que gentilmente facilitou minha estadia no Rio de Janeiro.

Aos colegas do doutorado, em especial o meu amigo-irmão Márcio Ornat, com quem compartilhei, preocupações e alegrias durante o tempo do doutorado.

Ao amigo Afonso Jatobá, um botafoguense de boa alma que gentilmente acolheu um flamenguista em sua casa. Valeu Afonso, obrigado por tudo.

Aos funcionários Programa de Pós-Graduação da UFRJ, em especial, a secretária Ildione Rocha e a bibliotecária Luiza Filgueiras sempre prestativas no atendimento de nossos pleitos.

Aos meus alunos, Breno Queiroz, Vitor Ianoni e Marcos, que me auxiliaram nas pesquisas de campo em Canindé e Quixadá.

À colega Júnia de Cássia Ferreira, pelo incentivo e paciência no momento de formatação do trabalho.

Aos organizadores da romaria Dom Joaquim, em especial Dona Raimundinha, Dedé e Zefinha, meu muito obrigado.

Aos amigos Leidiane e Sérgio, pela acolhida na cidade de Canindé.

Aos devotos e romeiros dos santuários de Canindé e Quixadá, pelas boas *conversas* sobre fé e vida.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelos recursos obtidos através da bolsa de estudo para a realização deste trabalho.

A graça do perdão não é forçada:

Desce dos céus como uma chuva fina

Sobre o solo: abençoada duplamente,

Abençoa a quem dá e quem recebe.

É mais forte que a força; ela garante;

O monarca melhor que uma coroa:

O cetro mostra a força temporal,

Atributo de orgulho e majestade;

Mas o perdão supera essa importância,

É um atributo que pertence a Deus.

E o terreno se faz divino

Quando à piedade se curva a justiça.

(Shakespeare, O Mercador de Veneza, ato IV cena ii)

RESUMO

COSTA, Otávio José Lemos. **Canindé e Quixadá: a construção de dois lugares sagrados no sertão cearense**. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2011.

A presente tese analisa dois santuários localizados no sertão cearense representados por Canindé e Quixadá. Esses lugares sagrados apresentam um conjunto de significados que se individualizam e estão assentados numa lógica espacial e temporal definida por singularidades marcadas por simbolismos ora associados a uma prática de romaria tradicional e que favorece a formação de elementos típicos dos lugares de peregrinação ou evidencia a ausência de uma espontaneidade como é o caso do Santuário de Quixadá que delineia um ordenamento disciplinar desde sua gênese. A discussão realizada sobre os dois santuários contempla ainda significados que se individualizam e podem ser considerados como geossímbolos apresentando assim, formas simbólicas espaciais representadas, pelos seus templos, estátuas, roteiros devocionais e itinerários. As particularidades atinentes a cada um desses lugares sagrado ensejam também a análise das representações vistas como uma construção e atribuição de significados que nos conduz a uma tessitura na qual reúne elementos marcados por subjetividades presentes no real.

Palavras-chaves: Geografia da Religião, Lugar Sagrado, Formas Espaciais, Representações

ABSTRACT

COSTA, Otávio José Lemos. **Canindé e Quixadá: a construção de dois lugares sagrados no sertão cearense**. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2011

This thesis analyzes two shrines located in the State of Ceará represented by Canindé and Quixadá. These holy places show a set of meanings that are individualized and settled on an approach defined by the spatial and temporal singularities labeled symbolism now associated with a traditional practice of pilgrimage and that encourage the formation of typical elements of the places of pilgrimages or the absence of evidence spontaneity as in the case of the Shrine of Quixadá which outlines a disciplinary order from the genesis. The discussion held on the two shrines also includes meanings and are individualized can be considered by geosymbols, thus presenting, thus symbolic forms represented by its temples, statues, devotional routes and symbolic itineraries. The special features relating to each of these holy places following may also analyzing representations seen as a construction and attribution of meanings that leads to a composition in which brings together elements characterized by subjectivity present in the reality.

Keywords: Geography of Religion, Sacred, Place, Symbolic Forms, Representations

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	12
LISTA DE MAPAS	13
LISTA DE QUADROS.....	13
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DO LUGAR SAGRADO	19
1.1 Algumas interpretações sobre o conceito de Lugar	19
1.2 O lugar na perspectiva da geografia humanista.....	24
1.3 Os lugares sagrados na perspectiva da geografia da religião	31
1.4 O Sagrado e o Urbano	42
CAPÍTULO 2 - DIMENSIONANDO O OBJETO DE PESQUISA: a concepção	
do real.....	56
2.1 Dimensionando o Real: o processo investigativo	56
2.2 A Concepção do Real.....	63
2.3 A Coleta de Dados	71
2.4 A Observação de Campo	75
CAPÍTULO 3 – CANINDÉ E QUIXADÁ: dois lugares sagrados.....	80
3.1 As Hierópolis Sertanejas Cearenses enquanto Formas	
Simbólicas Espaciais.....	80
3.1.1 Juazeiro do Norte: um espaço cosmicizado.....	83
3.1.2 Canindé: “que estrada mais comprida, que légua mais	
tirana”	86
a) a origem do povoamento.....	87
b) revelando as formas espaciais do sagrado em Canindé... ..	89
3.1.3 Quixadá: Um Santuário entre os Monólitos dominando o	
Sertão	102
a) o processo de ocupação do Sertão Central.....	102
b) a sacralidade da natureza no Sertão Central.....	106

c) A construção de um lugar sagrado no Sertão cearense ...	114
3.2 As Peregrinações: tipologias, rituais e roteiros	121
a) área de influência	126
b) tipos de romeiros	132
c) os rituais	137
CAPÍTULO 4 - AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO SAGRADO	145
4.1 O Sagrado enquanto Objeto de Representação Social em Canindé .	157
4.1.1 Os Romeiros de Canindé.....	159
4.1.2 Os Vendedores Ambulantes.....	175
4.2 O Sagrado enquanto Objeto de Representação Social em Quixadá .	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195
APÊNDICES	212
Apêndice A: Roteiro de entrevista (com romeiros de Canindé e Quixadá.....	213
Apêndice B: Roteiro de entrevista (com vendedores ambulantes de Canindé).....	216

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Esquema representando os espaços sagrado e profano.....	51
FIGURA 2: Processo de atração e difusão em um santuário	53
FIGURA 3: Basílica de São Francisco das Chagas	93
FIGURA 4: Estátua de São Francisco em Canindé.....	95
FIGURA 5: Praça do Romeiro em Canindé.....	96
FIGURA 6: Praça do Romeiro em Canindé.....	96
FIGURA 7: Ex-votos depositados na Casa dos Milagres – Canindé.....	97
FIGURA 8: Ex-votos depositados na Casa dos Milagres – Canindé.....	97
FIGURA 9: Gruta localizada atrás da Basílica de São Francisco.....	99
FIGURA 10: Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão	107
FIGURA 11: Campo de Inselbergs no sertão central do Ceará.....	107
FIGURA 12: Modelo esquemático de peregrinações	125
FIGURA 13: Fluxo de romeiros em direção à Canindé	129
FIGURA 14: Procedência do romeiro que visita Quixadá.....	131
FIGURA 15: Abrigo para romeiro na cidade de Canindé.....	136
FIGURA 16: Itinerário da Romaria Dom Joaquim	167
FIGURA 17: Romeiros participantes da Romaria Dom Joaquim.....	168
FIGURA 18: Romeiros participantes da Romaria Dom Joaquim.....	169
FIGURA 19: Descanso dos romeiros durante a romaria	169
FIGURA 20: Descanso dos romeiros durante a romaria	170
FIGURA 21: Vendedores Ambulantes nas ruas de Canindé.....	177
FIGURA 22: Rua do Abrigo – concentração de ambulantes e barraqueiros	181
FIGURA 23: Representações sobre “natureza” dos devotos em Quixadá	186
FIGURA 25: Representações sobre “santuário” dos devotos em Quixadá	187

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: Localização dos municípios de Canindé e Quixadá	65
MAPA 2: Localização do município de Canindé	91
MAPA 3: Localização do município de Quixadá	105

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: Procedência do romeiro que visita Canindé	130
QUADRO 2: Principais romarias para o santuário de Canindé	162
QUADRO 3: Dimensão temporal e espacial do ambulante que frequenta a festa religiosa de Canindé	179

INTRODUÇÃO

A Geografia da Religião apresenta como uma de suas características, compreender como as formas simbólicas produzidas pelos fenômenos religiosos, se organizam no espaço. Assim, o interesse pelo simbolismo religioso pode ser expresso no estudo dos lugares que possuem símbolos especiais. Com a retomada dos estudos e pesquisas no campo da religião, a dimensão espacial do sagrado tem ampliado o interesse por parte dos geógrafos preocupados em discutir a sua importância na produção de novas espacialidades representadas pela organização de paisagens, de territorialidades bem como a compreensão de singularidades associadas aos lugares sagrados.

Entender a religião enquanto fenômeno que sugere uma espacialidade e também como um sistema complexo de elementos que produzem e reorganizam paisagens e lugares sagrados, é enveredar por um amplo debate teórico que resgata e amplia a perspectiva geográfica de analisar o sagrado. A construção de uma geografia da religião sedimentada na compreensão do sagrado, procura tornar evidente as representações espaciais que se articulam com várias proposições teórico-metodológicas entre as quais conhecer o lugar sagrado e suas particularidades, ora explicando, justificando ou questionando.

A dimensão de análise oferecida pela Geografia da Religião substantiva-se numa polivocalidade que fornece um amplo leque de interesses, entre os quais podemos citar a compreensão dos lugares sagrados. Nessa perspectiva de análise, observamos também que o simbólico presente nesses lugares é direcionado para uma forte imbricação existente entre os elementos a saber: paisagem, cultura e religião, o que nos garante uma sustentação teórica para que possamos entender as interações religio-geográficas. Esta relação do homem com os lugares sagrados revela-se, portanto, numa importância pela qual o homem religioso se liga ao espaço mítico, ao seu espaço cosmicizado e numa perspectiva simbólica irá conviver em uma atmosfera impregnada de significados

que embora multifocais, tendem para uma polaridade baseada em normatizações e contextos espaciais que delinea ações e comportamentos.

A Geografia da Religião, enquanto subcampo da Geografia Cultural compreende um conjunto de abordagens teóricas centradas nas dimensões simbólicas, pelas quais os espaços sagrados sugerem múltiplas interpretações (LEVINE, 1986). Assim, os estudos de religião em geografia assumem uma importante tarefa cujo direcionamento teórico-metodológico tem sua relevância na percepção do fenômeno religioso frente a determinados lugares sagrados e conforme Sopher (1967, p. 24) "uma das preocupações da geografia da religião é entender como a paisagem se associa a um conjunto de sistemas religiosos e modelos de religiosidade que estão condicionados a comportamentos". Esses lugares sagrados irão construir determinadas singularidades, cabendo ao geógrafo da religião, percebê-los, abstraindo-se do seu sentido original e introduzindo uma nova ordem e percepção que reproduz o mundo em uma nova forma expressiva.

O presente trabalho direcionou seus objetivos para a análise de dois lugares sagrados: Canindé e Quixadá, localizados no sertão cearense, sob a ótica das representações sociais. Operacionalizar esta perspectiva de análise nos orientou a uma leitura e produção de conhecimento sobre aqueles lugares, os quais foram vivenciados ora trilhando o material bibliográfico pertinente aos mesmos, ora durante a pesquisa de campo, criando dessa forma um processo dialético de construção/desconstrução de uma trama que, convergiria para uma lógica mais ampla a qual não estava limitada apenas aos elementos óbvios que saltavam a nossa primeira observação. A discussão feita sobre lugar nos permitiu realizar uma prospecção conceitual objetivando também uma discussão sobre lugar sagrado. Vale dizer que a noção de lugar se apresentou de forma significativa para as questões centrais do trabalho, sendo recorrente na medida em que buscávamos respostas para a compreensão de temas envolvendo as contextualizações específicas de cada um dos lugares pesquisados.

No primeiro capítulo, *A Construção do Lugar Sagrado*, apresentamos uma discussão teórica sobre lugar na tentativa de canalizar para o entendimento do

nosso empírico. Procuramos assim, uma objetividade e visibilidade, uma vez que, sendo o lugar considerado um conceito que oferece concretude ao espaço, os lugares sagrados aqui investigados, expressam não apenas os aspectos visíveis, mas também elementos simbólicos e neste sentido podem ser definidos de diversas maneiras, dentre elas serem um objeto estável que prende a nossa atenção (TUAN, 1983).

Assim quando fazemos reflexões sobre Canindé e Quixadá na dimensão do sagrado, se torna relevante considerá-los através da perspectiva do simbólico. Ao optarmos por este caminho, percebemos a realidade sócio-espacial como *lócus* para a observação dos fenômenos pertinentes a temáticas abrangentes como: o lugar na perspectiva da geografia humanista, na perspectiva da geografia da religião e a relação entre o sagrado e o urbano. A observação desses temas constituiu um esteio importante para a construção do trabalho, pois, ao considerarmos os lugares sagrados como produto das práticas espaciais e simbólicas, podemos deduzir que estas práticas são estabelecidas mediante uso, apropriação e percepção daqueles que participam dos mesmos e que irão enunciar as suas representações.

O segundo capítulo, *Dimensionando o Objeto de Pesquisa: a concepção do real*, está referenciado nas proposições metodológicas pertinentes ao trabalho. Adotando os parâmetros da metodologia qualitativa para investigar o sagrado em Canindé e Quixadá, seguimos o pressuposto pelo qual nossa análise deveria estar centrada na esfera do lugar enquanto microestrutura do espaço. Neste particular nos apoiamos nas considerações propostas por Haguette (2007, p. 20) ao afirmar que “a sociedade é constituída de microprocessos que, em seu conjunto, configuram as estruturas maciças, aparentemente invariantes, atuando e conformando inexoravelmente a ação social individual”. Diante desse pressuposto, sedimentamos nossa investigação interpretando o lugar, através de informações consubstanciadas nas fundamentações teóricas e nas práticas espaciais realizadas através de um processo de investigação que envolve uma construção de significados, decodificação das formas espaciais, bem como as representações associadas à perspectiva do entendimento dos espaços sagrados.

Além das considerações sobre o processo investigativo, no presente capítulo, foram abordados temas pertinentes a construção metodológica do trabalho, delineada pelos tópicos: a) **Concepção do real**, na qual apresentamos os elementos que fundamentaram a formação sócio-espacial do Ceará e sua relação com a construção e organização de dois lugares sagrados no Ceará. Este momento nos permitiu a análise do fenômeno religioso e suas singularidades nos quais os lugares sagrados representados pela devoção à São Francisco das Chagas em Canindé e à Nossa Senhora Rainha do Sertão em Quixadá fundamentaram a discussão central do trabalho; b) **Coleta de dados**. Ao utilizarmos no presente trabalho a pesquisa qualitativa, acreditamos que essa proposição metodológica nos proporcionou flexibilidades, sobretudo ao lidar com os nossos entrevistados. À medida que eram realizadas as entrevistas, construíamos uma consistência a partir de uma interação com a realidade, pois a análise dos lugares sagrados em Canindé e Quixadá, calcada no estudo das representações, também fundamentou a coleta de dados. c) **A Observação de Campo**. Fase importante do trabalho, na qual o nosso olhar sobre o cotidiano de dois lugares sagrados nos permitiu perceber os múltiplos significados que eles emitiam. Formas e itinerários simbólicos, rituais, práticas espaciais, enfim a conjugação de elementos que em seu todo adquirem significados e ao reconhecê-los um novo desafio nos era imposto – o de saber que por trás desses elementos, existia uma trama na qual a relação sujeito-lugar vai além da simples análise objetiva.

No terceiro capítulo: *Canindé e Quixadá – Dois Lugares Sagrados*, são enfatizados os dois lugares sagrados enquanto tema central da tese. Reforçamos o conceito de lugar a partir da construção de uma lógica sócio-espacial eivada de significados, ou seja, de uma representação que busca retratar os aspectos inerentes à relação entre o homem religioso e o sagrado. Neste contexto, buscamos verificar os valores e significados presentes naqueles lugares, seja através das formas simbólicas que estão associadas aos elementos do sagrado, como estátuas, templos, roteiros devocionais ou simplesmente através dos elementos da natureza, representados, por exemplo, pela montanha, no caso do santuário de Quixadá. Assim, as inúmeras representações dos devotos que visitam esses dois santuários indicam não apenas a imagem concreta das formas

simbólicas, mas quando nos propomos entender esses lugares na perspectiva da geografia da religião procuramos enfatizar as formas espaciais do sagrado, os rituais, os tipos de romeiros, direcionando nossa análise para determinados aspectos do real que são mediatizados pelos símbolos que além de ser uma realidade material estão sempre associados a uma idéia, um valor e um sentimento.

As Representações Sociais do Sagrado é o tema do quarto capítulo. É realizada uma discussão a respeito do nosso objeto empírico, levando em consideração o expediente das narrativas que se inserem na busca da interpretação dos fatos, procurando uma aproximação mais fidedigna daqueles envolvidos em suas contextualizações específicas. Desta forma, procuramos nortear o empírico através da construção das representações sociais em Canindé e Quixadá, envolvendo os principais personagens de nossa pesquisa: vendedores ambulantes, devotos e romeiros. Nesse propósito, buscamos mesclar diferentes aspectos do real que convergem e revelam múltiplas narrativas relacionadas com o sagrado. Enfatizamos, portanto, o uso das narrativas como instrumento para identificar as representações sociais, compreendendo serem aquelas expressões coerentes e adequadas para se obter informações acerca das práticas e saberes relacionadas com os dois lugares sagrados em tela.

Estruturado dessa forma, o presente trabalho buscou um direcionamento para análise daqueles que participam e vivenciam o sagrado, sejam romeiros e devotos que se destinam à Canindé ou Quixadá bem como aqueles que participam das festas religiosas com o objetivo de realizarem uma atividade econômica, aqui representado pelos vendedores ambulantes. Procuramos também apresentar dois lugares sagrados que são apropriados e transformados através de uma estrutura de significados. Neste sentido, se o lugar como afirma Cresswell (2007, p.12) “está centrado no domínio do significado e da experiência”, podemos admitir, então, que os fiéis naqueles dois lugares o tomam de modo significativo, elaborando suas representações a partir das manifestações do sagrado.

CAPÍTULO 1: A CONSTRUÇÃO DO LUGAR SAGRADO

“Lugares podem ser símbolos ou campos de preocupações, mas o poder dos símbolos para criar lugares depende em última análise das emoções humanas que vibram nos campos das preocupações.”
(TUAN, 1983)

1.1 Algumas Interpretações sobre o Conceito de Lugar

A discussão que se faz sobre o termo lugar no âmbito da geografia não é recente, sendo algumas vezes considerada pelas várias abordagens como a “ciência dos lugares”. Ao longo do século XX, o conceito ganhou diversas acepções, sendo alvo de um amplo debate que se insere em um movimento de aceitação e refutação. Com relação a aceção do termo, Agnew e Duncan (1989) aponta a existência de inúmeras definições sobre lugar, o que torna difícil uma unanimidade em termos interpretativos.

Iniciamos a discussão do tema sobre a categoria “lugar”, enfatizando que uma determinada porção do espaço não é um estágio vazio no qual a organização de elementos naturais e culturais o tornam conhecido. Isto significa dizer que são as realizações empreendidas pelo ser humano, quer seja quando produzem bens materiais para sua sobrevivência ou quando definem formas pelas quais são constituídos seus sistemas culturais, que ampliam e enriquecem o conceito de lugar, principalmente aqueles geógrafos, que adotam a perspectiva da abordagem humanista para explicar tal conceito.

No âmbito das ciências sociais, em particular a geografia, a expressão lugar constitui-se como um dos seus conceitos-chave. O lugar, sendo definido como um contexto, em termos relacionais, é resultado de processos que

interagem de forma dinâmica sobre o mesmo (STAEHELI, 2008). Considerando as várias reflexões sobre o termo anteriormente realizadas no que diz respeito ao seu significado, é possível identificar duas orientações que se firmam a partir de duas linhas epistemológicas: o da Geografia Humanista e o da Dialética Marxista (LEITE, 1998). Embora essas duas correntes apresentem distintas postulações filosóficas, teriam como elemento convergente, o fato de terem surgido como reação ao pensamento positivista no qual uma de suas principais manifestações era reduzir todo trabalho científico ao domínio da aparência dos fenômenos.

Assim, os lugares na perspectiva das abordagens feitas pelos geógrafos humanistas, são centros pelos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades para as realizações primeiras do homem. São, assim, abordagens importantes e que precisam ser complementadas por dados experienciais que possam coletar e interpretar suas características diversas, com fidelidade, porque segundo Tuan (1983), temos o privilégio de acesso a estados de espírito, pensamento e sentimentos.

Os significados que os indivíduos atribuem aos lugares estão associados com o cotidiano, movimentos e atividades dos mesmos no lugar. Explorando o significado dos lugares na perspectiva do simbólico, especificamente na esfera do sagrado, pretendemos mostrar que não existe um único significado para o lugar, mas sim pluralidades interpretativas. Entendemos ainda que as relações intersubjetivas engendram a produção do lugar e esse universo plural de interpretações coaduna-se ao pensamento de Merleau-Ponty (1999, p. 328), que ao considerar o espaço como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter que lhes seja comum, devemos pensá-lo como potência universal de suas conexões. Dessa forma, o mundo, enquanto lugar de vida não é apenas o ambiente real e lógico nas quais as coisas se tornam possíveis, mas um palimpsesto de experiências vividas e partilhadas em evidências de um mundo subjetivo.

Podemos afirmar que a geografia humana tem como uma de suas principais preocupações o estudo dos lugares. No contexto das ciências humanas,

a geografia tentará elucidar o problema da definição do termo lugar, assinalando que o mesmo emerge como uma necessidade, sobretudo a partir do processo marcante da globalização. Neste contexto, surge um questionamento: é possível pensar o lugar como singularidade? Apesar do intenso processo de globalização que despersonaliza identidades, impõe ritmos, ordena novas formas na paisagem, assim, acreditamos que tal imperativo ainda é combatido pelo lugar. O “acontecer solidário” que nos fala Milton Santos (1994:36) consubstancia o entendimento de lugar como um dos referenciais indispensáveis à vida na esfera do cotidiano. O lugar torna-se, portanto, o mundo da esperança, permitindo novos reordenamentos impostos pela globalização ao tentar impor uma única racionalidade para o mundo.

O termo lugar é muito usado no cotidiano. É uma palavra que envolve o senso comum, tornando fácil compreendê-lo como algo familiar e que busca estabelecer, por exemplo, uma localização. Além do senso comum, porém, é uma tarefa árdua quando pensamos o conceito de lugar e sua centralidade tanto para a geografia quanto para a vida cotidiana. Embora os conceitos de espaço e lugar possam parecer claros, eles têm sido muito questionados e às vezes mal definidos no contexto das ciências sociais. Em razão disso, ao refletirmos sobre seus significados, muitas dificuldades surgirão principalmente se considerarmos esses significados no momento em que se aborda a relação espaço e lugar. Certamente no cotidiano, os dois termos são diferentes sugerindo que eles sejam relacionados, entretanto merecendo serem conceituados distintamente.

Ressalta-se aqui a herança de duas diferentes abordagens na geografia para o entendimento do lugar. Uma é a perspectiva marxista, que enfatiza as relações de dominação e resistência desenvolvida ao longo de diferentes espaços, enfatizando a importância do lugar enquanto socialmente produzido e consumido. Para Norton (2000), o intenso debate entre os geógrafos marxistas com inclinação para uma orientação humanista no âmbito da Escola de Frankfurt, proporcionou uma compreensão sobre o lugar, definindo como algo que emerge em uma forma particular do espaço, criado através de práticas, representações e imaginações. O pensamento da Escola de Frankfurt, cuja teoria crítica enfatizava os aspectos humanistas do pensamento marxista com adição de

elementos da psicologia social é revelador no sentido de fazer uma contraposição à perspectiva estruturalista. Essa segunda visão rejeitou os aspectos humanistas e centrou sua análise sobre o caráter estruturalista do marxismo. Como esteio teórico, para compreender o lugar, esta perspectiva foi muito utilizada nos anos 1980, ressaltando que para a compreensão de um sistema social seria necessária a valorização das relações estruturais entre seus componentes. À luz desta abordagem, os problemas humanos associados ao lugar eram essencialmente estruturais e estavam vinculados a um determinado sistema econômico.

A abordagem humanista tende a focalizar o lugar compreendendo este como um ambiente distinto, definido pela experiência vivida. Através dos trabalhos de Yi-Fu-Tuan, sobretudo no livro “Espaço e Lugar” (1983), constata-se a maneira como este autor sugere que a noção de lugar está associada ao aspecto emocional das pessoas. Aproximando-se dessa abordagem e adotando a perspectiva fenomenológica, Relph (1976), enfatiza a relação sujeito-lugar, observando que a mesma vai além da análise objetiva, focalizando a experiência vivida do espaço, descrevendo os componentes essenciais do lugar e da *deslugaridade*, atentando ainda para o fato de como eles se expressam na paisagem, sugerindo que determinados lugares são mais autênticos que outros e que o sentimento de pertencimento, movido por um forte laço de amizade entre as pessoas, caracterizaria o lugar. Recorre-se ainda a Relph (Id. p. 42), que afirma serem os lugares incorporados às estruturas intencionais de todas as experiências do sujeito. Assim, os aspectos do mundo vivido que se distinguem no lugar são diferenciados, pois envolvem intenções, atitudes e experiências. Se para Relph, os lugares possuem significados, o que se reserva para a o entendimento do *placelessness* seria a exposição de exemplos pontuais como é mostrado pela arquitetura moderna, nas quais as torres de concreto inspiradas no estilo Corbusier indicariam não existir uma conexão entre o indivíduo e o lugar.

Admitindo que os lugares sejam fundamentais, oferecendo um sentido de pertencimento para aqueles que vivem neles, a perspectiva humanista propõe uma definitiva e complexa relação entre o caráter específico dos lugares e as identidades culturais daqueles que vivem neles. Na perspectiva materialista, os

embates culturais explicitam desigualdades na forma como o espaço é ocupado e usado pelos diferentes grupos. Essas abordagens apresentam o espaço e o lugar como conceitos fundamentais e opostos. O lugar admite uma indicação de estabilidade, enquanto o espaço indica fluidez, movimento. O lugar é sempre relacionado com a segurança, com a idéia de proteção, enquanto espaço é associado com o desconhecido e a mobilidade.

Atenta-se para o fato que espaço e lugar são categorias distintas. O dualismo existente entre espaço e lugar será bem identificado em Castells (1999), quando este autor analisando o processo de construção da identidade enuncia as conseqüências sociais da globalização e do capitalismo informacional. A era da informação na sociedade contemporânea, traduz-se em uma sociedade em rede que opera globalmente, caracterizando a fluidez espacial, sendo transformada por inovações tecnológicas. Esse espaço de fluxos dissemina um repertório estandardizado para o consumo de bens, imagens e estilos de vida para todo o planeta. A explicação é que o lugar, as formas de vida e as identidades, estão sendo determinados pela lógica global do capital.

Em resumo, isto significa que o mundo dos lugares tem sido substituído por espaços caracterizados pela velocidade, homogeneidade e fluxos. Neste sentido, Marc Augé, definiria o fenômeno como “não-lugar”. Segundo o autor, “existiria uma supermodernidade produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si antropológicos e que contrariamente à modernidade baudelairiana não integram os lugares antigos”. (1994, p. 73). A definição de “não-lugar” na visão de Augé seria exemplificada por polaridades fugidias, sendo representadas pelas vias expressas, domicílios móveis, estações aeroespaciais, entre outros, enfim seriam palimpsestos onde se forja um jogo de espelhos pelo qual a identidade do sujeito torna-se volátil. Entretanto, é discutível, a proposição de Marc Augé sobre a inexistência do lugar, talvez mais apropriado fosse o termo *placelessness* proposto por Edward Relph, uma vez que o lugar sempre existirá, apenas delineando possibilidades de não permanência de formas e significados o que levaria a um sentimento de perda do sentido de lugar.

Analisando criticamente o conceito de lugar, Harvey (1992), ambienta a discussão no esteio da pós-modernidade. Tomando como esteio as idéias de Lefébvre, Harvey aponta como os lugares são construídos e experienciados, enquanto artefatos materiais, como eles são representados no discurso e como são utilizados enquanto representações deles mesmos. Em tempo de globalização, Harvey chama atenção às mudanças ocorridas nas identidades culturais, relacionadas com o processo de compressão espaço-tempo, o qual encoraja o binômio homogeneidade/diferenciação.

Evocando a relação espaço-lugar, Massey (1997), busca compreender o conceito de lugar adicionando as noções de hibridismo e diáspora. Para Massey, o lugar representa conjunto de fluxos que se articula com outros espaços que o rodeiam. Essa noção de hibridismo e diáspora terá eco nos trabalhos de Urry (1996), ao mostrar que os significados dos lugares são vigorosamente contestados pelos diferentes grupos culturais que buscam sua interpretação de lugar através de situações específicas tais como lugares turísticos, marketing place, entre outros. Pretende ainda este autor, mostrar que o foco da cultura de consumo é crucial para a compreensão de como os lugares são investidos de significados provenientes de um imbricado complexo de elementos externos e internos ao lugar.

1.2 O Lugar na Perspectiva da Geografia Humanista

O lugar enquanto conceito-chave para o estudo da globalização em particular e para a geografia em geral, somente adquire importância a partir de meados da década de 1970. Desde a implantação da geografia como disciplina acadêmica – a partir de uma idéia positivista da ciência – o lugar foi eventualmente analisado em um plano secundário. Na geografia clássica do início do século, o conceito de lugar tinha um sentido locacional e assim se definia a geografia como a ciência dos lugares e não dos homens. A busca de uma objetividade exacerbada inviabilizou qualquer consideração que extrapolasse seu significado locacional. Para Corrêa (1995, p. 29), no momento do surgimento da geografia humanista e

com a retomada da geografia cultural, a paisagem torna-se um conceito revalorizado, assim como o lugar passa a ser um conceito-chave mais relevante.

Tomando como esteio teórico as filosofias do significado, especialmente a fenomenologia e o existencialismo, a geografia humanista será definida através de parâmetros que se assentam na subjetividade, na intuição, nos sentimentos, na experiência vivida e no simbolismo. Os estudos fenomenológicos na geografia buscam apreender o significado do lugar, não apenas algo que é objetivamente dado, mas como algo que é construído pelo sujeito no decorrer de sua experiência. (SILVA, 1986). Portanto, a realidade não é apenas um dado objetivo, mas inclui a percepção do meio ambiente enquanto experiência vivida e sentida. O privilégio que a geografia humanista dá ao lugar revela-se através dos pressupostos calcados nos sentimentos e nas idéias do sujeito a partir de suas experiências. As experiências pessoais, os sentimentos, a subjetividade fazem com que o lugar envolva as ações humanas e no dizer de Fremont (1980, p. 46) “este espaço participa de seus sonhos, a imagem do universo vibra sob suas pulsões. E estas sublevadas pelo desejo, recriam a cada instante o mundo que é a sua obra”.

Compreender o lugar sob o ângulo do espaço vivido é enxergar o nível corpóreo-emocional que o indivíduo mantém com o lugar. Tuan (1983) ao focar esta relação homem-lugar, diz que o espaço é orientado a partir do corpo humano, resultando de uma experiência primitiva do espaço. Para Tuan, o espaço incorpora implicitamente uma base fenomenológica pelas quais as atenções se voltam para os valores espaciais, produzindo uma sensação de apinhamento como experiência subjetiva. A forte ligação do sujeito com o lugar é também ressaltada por Fremont (1980) quando mostra que o homem desde o nascimento irá efetuar com o corpo materno uma formação espacial e que se desenvolve pelas metamorfoses que o corpo passa até a senilidade.

Autores como Eric Dardel (1990), David Lowenthal (1982), Anne Buttmer (1982), ao proporem uma visão fenomenológica da geografia, contribuíram para o conceito humanista de lugar, conceito este já destituído de suas conotações exclusivamente locacionais. A abordagem do lugar na perspectiva

humanista, que teve como base filosófica o existencialismo e a fenomenologia, irá definir o lugar enquanto uma experiência que se refere essencialmente ao espaço vivenciado pelo indivíduo, ou seja, um foco gerador de significados. Essa dimensão do vivido tem destaque nas formulações de Entrikin (1991), quando se reporta ao lugar afirmando que este se apresenta como condição da experiência humana. Assim, enquanto agentes no mundo, os indivíduos estão sempre no lugar fazendo parte de um determinado sistema cultural. Por esta razão, a relação existente do indivíduo com a cultura do lugar, produz elementos que forjam a construção de suas identidades coletivas e individuais.

Holzer (1993) nos oferece uma contribuição importante, quando nos apresenta um *overview* a respeito da geografia humanista, inventariando, como ele próprio afirma, “se deixando levar pela riqueza dos contextos, das individualidades e contradições que vão compor essa geografia” (HOLZER, 1993 p. 110). Buscando as origens da Geografia Humanista, Holzer se reportará a Carl Sauer, afirmando ser difícil tecer considerações sobre geografia humanista e geografia cultural, negligenciando a importância daquele geógrafo na evolução dessa abordagem de investigação geográfica.

Ao apresentar o conceito de paisagem, Sauer talvez tenha sido o primeiro a desvincular o lugar do sentido estritamente locacional. O conceito saueriano de paisagem cultural incorporava fortes elementos subjetivos e esses elementos remetiam ao conceito de lugar. Conforme Holzer (1993, p. 111)

“A concepção seria de uma geografia não-positivista, que observa os objetos contidos na paisagem em suas inter-relações e que propunham uma visão integral (ao mesmo tempo individual e genérica, física e humana) dos fatos do lugar.”

Podemos observar que o resultado desta concepção incorporaria integralmente o discurso da subjetividade que estava implícita no conceito de lugar. A abordagem feita por Sauer, irá compreender a paisagem como uma unidade

bilateral, revelando assim sua expressão cultural no qual a marca humana está associada a uma área (lugar), bem com os grupos que mantêm uma descendência ou tradição (SAUER, 1998, p. 30).

Desse modo, a localização ou posição não é condição necessária para a constituição do conceito de lugar. É fundamental compreender o lugar enquanto constituído a partir da experiência que temos do mundo. A valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao seu ambiente, caracterizaria a perspectiva humanista sobre o lugar, conduzindo o geógrafo a não exercer apenas sua própria imaginação geográfica, mas refletir sobre a imaginação do próximo.

Eric Dardel, em *“L’Homme et la Terre”* (1990), ao propor um estudo fenomenológico da geografia, ofereceu uma importante contribuição para o conceito humanista de lugar, conceito este já destituído de suas conotações exclusivamente locacionais. Com bastante propriedade, Dardel apresenta a abordagem do lugar na perspectiva humanista, tomando por base os preceitos da fenomenologia e que segundo Holzer (1993) “a obra de Dardel torna-se agora leitura obrigatória para quem deseja trilhar os caminhos da teoria da geografia, principalmente na perspectiva da abordagem humanista”. O lugar na ótica de Dardel seria definido enquanto uma experiência que se refere essencialmente ao espaço como vivenciado pelos seres humanos, ou seja, um centro gerador de significados geográficos.

O lugar adquire uma importância impar para a geografia humanista, pois, se na análise espacial, o lugar se comporta como um nó funcional, para a geografia humanista ele significa um complexo simbólico que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um. Neste sentido afirma Tuan (1983), que a estruturação e orientação do espaço se dá a partir da experiência grupal. Portanto, para os seguidores da geografia humanista, o lugar é principalmente um produto da experiência humana, adquirindo também uma personalidade e um sentido. Evoca-se, o “espírito” do lugar, no qual seu sentido é evidenciado quando as pessoas aplicam seu discernimento moral e estético aos sítios e localizações. Estas

reflexões corroboram para a percepção do lugar em termos fenomenológicos. Para Relph (1976), a essência do lugar é ser o centro das ações e das intenções, nas quais são experimentados os eventos mais significativos de nossa existência. Dessa forma o lugar significa muito mais que o sentido geográfico e de localização. Não se refere aos objetos e atributos das localizações, mas também às experiências do indivíduo com o mundo. Daí emerge duas características: identidade e estabilidade. A identidade refere-se ao sentido do lugar (*genius loci*). Provém das intenções e experiências intersubjetivas que resultam da familiaridade. A estabilidade corresponde à convivência temporal prolongada, estabelecendo um fator fundamental na constituição dos lugares.

Na abordagem da geografia humanista, o lugar também está associado a sua dimensão simbólica. O caráter simbólico dos lugares revela-se ao ser humano com algo que precede a linguagem e a razão discursiva, apresentando assim determinados aspectos do real ao enfatizar as relações entre o simbólico e o lugar. Para Tuan (1982, p. 162), a principal função do geógrafo humanista é esclarecer o significado dos conceitos, dos símbolos e das aspirações, à medida que dizem respeito ao espaço e ao lugar. Admitindo a existência de relações das pessoas com o seu ambiente, sendo estas relações mediadas pela cultura, ratifica Tuan que uma das funções do humanista é mostrar que o lugar é um conceito e um sentimento compartilhado tanto quanto uma localização e um meio ambiente físico.

Estas relações são mediatizadas pelos símbolos que podem ser uma realidade material e une-se a uma idéia a um valor e a um sentimento. Para Entrikin (1991,) o conceito geográfico de lugar faz referências ao contexto de uma área que inclui objetos e ações. Neste contexto também estão presentes os elementos relacionados à natureza bem como aqueles representados pelas ações humanas. O interesse em descrever e compreender o contexto natural associado com as distintas formas de vida pode ser ampliado no sentido de envolver a dimensão simbólica estabelecida a partir das relações criadas entre o homem e seu meio.

Entendemos que as mediações simbólicas permeiam as atitudes pessoais em relação aos lugares da afetividade e de pertencimento. A análise do simbólico presente no lugar é uma tarefa que em um primeiro momento se ateu à psicanálise, através de um processo sistemático de decodificação, decompondo o símbolo numa série de significados. O caráter simbólico dos lugares também permite um êxodo conceitual no qual buscamos uma exegese à luz de outras disciplinas. A leitura do lugar a partir dos símbolos torna-se uma tarefa da geografia humanista, buscando compreender como aquelas se tornam familiar ao indivíduo. Na concepção de Yi-Fu Tuan, a amplitude da experiência ou do conhecimento pode ser direta e íntima, ou pode ser indireta e conceitual, mediada por símbolos (TUAN, 1983). Os saberes e fazeres humanos atribuem, assim, significados e organizam os lugares e os símbolos presentes fazem a mediação entre o mundo interior e exterior.

Essa relação do sujeito com o lugar e a possibilidade de produzir significados é enfatizada por Entrikin (1991, p. 7) quando trata “da nossa possibilidade freqüentemente observada para a construção social, colocando uma visão particularmente moderna que reconhece a nossa liberdade para criar significados”. Tal visão para Entrikin, destacaria o agente ativo e as limitações sociais em ação, mas não a tensão criada entre o sentido existencial do lugar em sua dimensão subjetiva e a concepção naturalista de lugar que comportaria uma objetividade relativa.

O simbólico dos lugares nos remete ainda ao conceito de *lugar vernacular*, (BOYER, 1996). Os valores locais, os saberes, os costumes, estariam enraizados no lugar, sempre preservados ou recriados, tomando por base o desejo nostálgico que emana desses locais. Neste sentido, explicita-se um conjunto de representações nas quais as densidades simbólicas (antigas e atuais) expressam o vernáculo dos lugares. Assim, a dimensão simbólica do lugar expressa a relação que um determinado grupo social mantém com o lugar, expressando a sua formação e continuidade, mantida através de práticas culturais nas quais são representadas por povoados, lugares sagrados, reservas indígenas, campos agrícolas, entre outros.

Cada um dos exemplos possíveis contém uma variedade de elementos de ordem natural ou cultural associados a uma prática cultural na qual definem um conjunto de símbolos e que expressam a memória do lugar ou como salienta Claval (2001, p. 140) “o espaço freqüentado pelos homens não se limita jamais àqueles revelados pela observação: ele é acompanhado de um outro, refletido num outro mundo, ao qual são atribuídos valores e charmes superiores àqueles do meio familiar”. Essa relação entre o indivíduo e o lugar é, portanto, mediatizada por uma rede simbólica cuja materialidade traz o imaterial, algo visível que mostra o invisível.

O símbolo presente no lugar pode ser definido também como um elemento mediador entre diferentes registros da experiência e da comunicação humana. Estas possuem uma dimensão irreduzivelmente espacial, ou seja, o mundo conhecido e imaginado no qual a atividade humana se converte em um complexo de significados, manifestos em uma realidade geográfica, que irão encontrar no lugar um suporte privilegiado envolvendo aí o processo de simbolização. A compreensão do lugar enquanto símbolo, buscando um sentido imaginário do sujeito com seu lugar, expressa uma relação que é mediatizada pelas práticas sócio-espaciais que envolvem aculturações e adaptações através da artificialização da natureza. A análise geográfica deve examinar o espaço como um texto nos qual as formas são portadoras de significados e sentidos (GOMES, 1997).

Estas práticas sócio-espaciais contêm, portanto, o simbólico dos lugares, nas quais as relações registradas pelos símbolos representam realidades materiais e imateriais, produzindo significados em suas mais diversas formas, identificados pelos objetos, costumes, práticas e ritos. Hissa (2006, p. 19) sublinha ser nos lugares que a vida, em todos os seus significados, emerge como um recorte de mundo e pensar o lugar é definitivamente refletir sobre as identidades que são afetadas pelos movimentos da vida contemporânea. Neste sentido, podemos afirmar que o lugar é a porção do espaço apropriado para a vida. As redes de sociabilidade que se formam a partir das identidades locais contribuem para que o lugar se defina pelo sentimento e pertencimento.

1.3 Os Lugares Sagrados na Perspectiva da Geografia da Religião

O espaço que se inscreve na vida dos homens é constituído de vários aspectos sejam eles materiais, sociais ou simbólicos. Esse espaço é transformado pela cultura e, pode ser expressa através das práticas religiosas que dominam um determinado lugar. Durkheim (1996) assinala que os sistemas religiosos são importantes, pois como primeira tentativa de compreender a realidade exterior e objetiva do mundo, ofereceram elementos relativos ao conteúdo e a forma lógica, ofereceram também elementos de ordem cognitiva na elaboração de idéias permanentes e representações sociais. Para Durkheim (1996, p. 18), “é a natureza da religião em seu conjunto que se exprime diretamente. Procede-se como a religião formasse uma espécie indivisível, quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexos de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias”. Ocupando um espaço importante na obra de Durkheim, as religiões primitivas constituem a origem de seu estudo por considerar que, em sua clareza e simplicidade, evidenciam o essencial, mais tarde oculto pelo secundário e o acessório.

Algumas questões podem ser levantadas sobre o sagrado, um termo geralmente usado em oposição ao secular e ao profano. Segundo Ivakiv (2006), as díades sagrado-profano, religioso-secular são necessárias para a compreensão do termo. O sagrado é também tomado com referência para a classificação de pessoas, coisas, lugares, envolvendo ainda a regulação de comportamentos com relação às formas simbólicas que envolvem o espaço sagrado através de regras, proteções e proibições. As características inerentes aos lugares sagrados emanam dessas formas ou ainda da experiência que o individuo vivencia.

A existência de lugares sagrados, sobretudo aqueles criados a partir de uma hierofania, coloca o homem religioso em uma delimitação espacial. Eliade (1992) indica que não existe um espaço sagrado homogêneo, podendo haver rupturas, conferindo-lhe uma heterogeneidade estabelecida como uma experiência primordial que corresponde a uma fundação do mundo, não se tratando de especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária que precede a

reflexão sobre o mundo. Portanto, o sagrado introduz uma ruptura entre o natural e o sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais como a água, o fogo, os animais. É sobrenatural a força ou a potência para realizar aquilo que os homens julgam impossível efetuar, contando com as forças e a capacidade humana. Este espaço, conforme explica Eliade (1992, p. 38), assume um caráter de duplicidade, ele ao mesmo tempo é centralizado e aberto. O espaço sagrado estabelece um centro no mundo, fixando um ponto de homogeneidade no espaço profano, providenciando ainda um lugar onde podemos habitar e estabelecer uma conexão com os deuses. Game (2001) nos chama atenção para as formas arquitetônicas e espaciais associadas às manifestações religiosas tais como colunas, cúpulas, templos, minaretas, entre outros. Estas formas evocam as imagens de abertura, conectando os homens ao divino, sugerindo ainda um sentido de pertencimento universal com o cosmo.

A heterogeneidade do espaço sagrado de que nos fala Mircea Eliade e tal qual ela é vivida pelo homem pode ser evidenciada pela emergência em determinados lugares de manifestações hierofânicas. Essa manifestação do sagrado nesses lugares, os tornam qualitativamente diferenciados e poderosos, separados do espaço comum, do cotidiano e do espaço profano. O espaço sagrado também implica a idéia de repetição da hierofania primordial que consagra o espaço e vai singularizá-lo e isola-o do espaço profano e conforme Eliade (1996) contém um ponto fixo, o “centro do mundo”, o eixo de toda a orientação futura. O espaço sagrado formado a partir da organização do caos original, comporta a ação pelo rito, isto é, por uma ação humana que estabelece relações entre os deuses, o mundo e o homem. Assim os espaços sagrados irão delimitando-se, ensejando a construção de lugares sagrados.

Através da sacralização e consagração, a religião cria a idéia de espaço sagrado. Templos, igrejas, cemitérios, montanhas, cidades-santuário são considerados lugares sagrados. O espaço da vida comum separa-se do lugar sagrado através da presença de processos rituais e elementos simbólicos que conferem a sacralidade do lugar. Esta estruturação do lugar sagrado é evidenciada por Meslin (1982, p. 129) ao mostrar que,

“Os ritos religiosos quer se trate de ritos de sacrifícios quer intervenham por ocasião da descoberta, ou fundação do sítio ocupado pelo homem a fim de atrair para ele a benção divina, quer se trate mais precisamente da delimitação de uma porção desse espaço que o homem há de declarar sagrado porque ele aí encontra o lugar em que se estabelecem.”

A relação entre o sagrado e os lugares se insere numa ordem pela qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo. Essa experiência religiosa, ao produzir na paisagem formas e funções religiosas, pode ser entendida através da explicação de Berque (1998) que propõe dois modos de compreensão da paisagem: como marca da experiência religiosa produzida no lugar e também como matriz dessa experiência, surgindo nesse momento esquemas de percepção, de concepção e de ação, conferindo, portanto, uma identidade impressa na paisagem.

Ao evocarmos a sacralidade de um lugar, percebemos a existência de significados que são emanados a partir da relação sujeito-lugar. Tais significados atribuídos pelos indivíduos ao lugar sagrado estão vinculados a sua realidade cotidiana, ou mais precisamente por sua conduta que é determinada através ações, objetivadas por práticas nas quais adquirem um significado.

Para a compreensão dos lugares sagrados, buscamos esteio no pressuposto que existem diversos aspectos materiais e sociais e também simbólicos. Esses lugares, transformados através das práticas culturais, especificamente as práticas religiosas, irão dominar o lugar sagrado. O lugar sagrado enquanto construção simbólica não é nunca escolhido pelo homem; ele é simplesmente descoberto por ele ou como afirma Mircea Eliade (1993, p.297)

“O espaço sagrado é revelado sob uma ou outra forma. A revelação não se produz necessariamente por intermédio de formas hierofânicas diretas; ela é obtida, por vezes, através de uma técnica tradicional saída de um sistema cosmológico – a *orientatio* que é um dos processos usados para “descobrir” lugares.”

As diferentes análises geográficas sobre o lugar sagrado enfatizam a vivência e a identidade nas qual cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado e participa da memória histórica no tempo e no espaço. Nesse contexto, a geografia humanista focaliza as ligações que as pessoas desenvolvem com os lugares sagrados, podendo ser ressaltados em muitos trabalhos desenvolvidos por geógrafos como Yi-Fu-Tuan (1980) e Lily Kong (1990), os quais sublinham a existência de uma ligação emocional que é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado.

A criação dos lugares sagrados também está associada à ação simbólica que o homem desenvolve através de processos que indicam a organização de um espaço socializado e que representa a própria história, estabelecendo um elo entre o mundo e as relações simbólicas. Entendemos aqui como um ordenamento de signos organizado estruturalmente, através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido e explorado (DUNCAN, 2004) Assim, o tema do lugar, entendido na perspectiva simbólica do sagrado, aparece como um conceito cuja polissemia está ligada à própria existência do homem, quer seja individualmente ou em sua dimensão coletiva.

O processo de criação contribui para que os lugares tornem-se parte de nossa auto-identidade, assim como o contato repetido, a familiaridade com o lugar e a experiência partilhada. Um exemplo que tenta captar a ligação emocional com os lugares sagrados é fornecido pelos centros de peregrinação, pois são lugares que possuem uma ordem espiritual predominantemente marcada pela prática religiosa da peregrinação. Nesses lugares, os símbolos ganham força e

realce quando estão impregnados de afetividade e significação no lugar sagrado. O simbolismo dos lugares sagrados estabelece, portanto, uma teia de elementos na qual o devoto ao dirigir-se ao lugar sagrado estabelece rituais que se expressam em configurações simbólicas e que segundo Rosendahl (1996), são expressas pela maneira que o devoto encontra para concretizar o seu imaginário, o qual só pode ser inteiramente entendido através do relato do crente que efetivou o ritual.

A organização dos lugares sagrados é estabelecida pelas formas que singularizam e também pelos ritos que são ordenados em um complexo de operações simbólicas. A fronteira que delimita o sagrado anuncia o lugar da adoração e onde se efetua o rito sacrificial, é também o encontro entre o homem e os seus deuses. O lugar sagrado é um mundo pleno de significados, sendo também um espaço mítico que responde com sentimento e imaginação às necessidades humanas fundamentais. Na concepção de Tuan (1983, p. 112) “o espaço mítico é um constructo intelectual que difere dos espaços concebidos pragmática e cientificamente no sentido que ignora a lógica da exclusão e da contradição” Os significados que irão compor o espaço sagrado são representados pelos ritos. Cabendo a religião cumprir o papel de ligar o homem à divindade. Aliás, o termo “religião” origina-se do latim *religio*, formado pelo prefixo *re* (outra vez) e o verbo *ligare* (unir, vincular). Assim sendo, na ótica de Tuan, existe uma ligação emocional que é criada e mantida através da edificação do lugar sagrado.

Este vínculo do sagrado com o profano é simbolizado, como exemplifica Tuan (1980), no momento de fundação de uma vila ou uma cidade, onde o guia religioso traça figuras no chão e repete o mesmo gesto no ar na direção do céu. Estes dois gestos delimitam um novo espaço sagrado (no ar) e consagrado (na terra). Tuan nos mostra essa delimitação do sagrado e do profano sugerindo às noções de espaço horizontal, representado pelo espaço vivencial, secular e o espaço vertical, significando algo mais que uma dimensão do espaço, ou seja, a transcendentalidade. Mostrando que a natureza humana é polarizada e que homem desempenha dois papéis fundamentais: o mítico-sagrado e o social profano, Tuan exemplifica essa polaridade citando o povo boxímano que vive no sul do continente africano. Conforme Tuan

“O espaço horizontal, o espaço vivencial do boxímano, é pobre em recursos e limitado em tamanho. Estas limitações geográficas, no entanto, são compensadas pela espaciosidade vertical do mundo boxímano. Ele olha para o céu. Embora tenha que procurar quase diariamente por alimentos e obrigados a olhar o chão em busca de raízes comestíveis e de pegadas de animais feridos, os corpos celestes continuam sendo uma parte de seu mundo.” (TUAN, 1980, p. 149)

A imaginação criadora estimulou o homem a desenvolver um sentimento religioso, favorecendo a busca incessante pelo sagrado e pela experiência religiosa. A tentativa de captar o sagrado a partir das primeiras manifestações pelas quais ele usou a imaginação criadora é classificada por Mircea Eliade (1993) como um período da vida religiosa que ele denominou como etnográfico. A idéia de reproduzir nas paredes das cavernas, elementos como símbolos, ideogramas, mitos cosmogônicos, entre outros, expressam uma série de sinais, objetos e locais que evocam, marcam e definem o encontro, a manifestação do sagrado, a hierofania que atesta a experiência religiosa.

As relações entre a identidade religiosa e o espaço geográfico são explícitas conforme Rosendahl (2008) por meio de lugares sagrados, marcas e matrizes identitárias. É no lugar sagrado, que podemos observar como o devoto expressa seus sentimentos, sua identidade, sua fé. Considerando que a religião é um dos principais constructos para a definição de identidades simbólicas, existem determinados lugares que a religião adquire uma dimensão importante. As expressões simbólicas manifestadas através da vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos da história, somente serão possíveis, graças a um vasto simbolismo (DURKHEIM, 1996, p.242). As formas materiais e materiais do sagrado, associadas às representações sociais que os indivíduos estabelecem para o lugar sagrado, elencam um cenário que se identifica com o indivíduo ao vivenciar um determinado lugar sagrado. O lugar sagrado exerceria, portanto, uma

força distinta que atrai o homem religioso. As representações do sagrado presentes nas hierópolis, por exemplo, sedimentam a concepção da divindade que pode ser expressa no poder substantivo de seus elementos simbólicos.

O lugar sagrado também assume uma importância singular quando se insere no domínio das relações emocionais estabelecidas entre os indivíduos e os lugares. Estes laços afetivos, definido por Tuan (1980, p. 106) como *topofilia*, em um sentido mais amplo, envolve os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material, que pode compreender as experiências pessoais, as percepções, as atitudes, os valores e cosmovisões que impregnam essa relação dos indivíduos com determinadas parcelas do espaço geográfico. Para Tuan, esses laços afetivos são determinados por respostas ao meio ambiente, a partir de valores estéticos, ou seja, observar a natureza de forma contemplativa, apreciando o belo ou sentir de forma puramente tátil, os elementos que a natureza oferece aos indivíduos. Entretanto para Tuan (op. cit, p. 107) “mais permanentes e mais difíceis de expressar são os sentimentos que temos para com o lugar, por ser o lar, o *lócus* de reminiscências e o meio para ganhar a vida”. Assim, a tentativa de perceber os lugares sagrados, compreende não apenas ver suas formas exteriores, mas a prática de exercícios imaginativos que determinam novas orientações a cerca desses lugares. Trata-se, portanto, de uma construção na qual o sujeito busca uma objetivação do sagrado e que é representada simbolicamente.

A abordagem que se faz sobre lugares sagrados pode também ser entendida, a partir da compreensão realizada por Norton (2000, p. 274) quando se refere ao termo lugar. Segundo esse autor, “os lugares, seguindo as proposições dos geógrafos humanistas, não são apenas receptáculos de objetos, mas se referem à territórios de significados”. Sendo reinterpretado como um fenômeno experiencial e social, o lugar caracteriza-se por uma intersubjetividade, ou seja, é compartilhado no sentido de que o significado do lugar pode ser comunicado aos outros. Esta reflexão a respeito da intersubjetividade se fundamenta na idéia de corpo-sujeito que focaliza a relação direta entre o corpo humano e seu mundo. (BUTTIMER, 1982). A idéia de intersubjetividade esforça-se para construir um

diálogo entre o sujeito e seu mundo, em termos de herança sócio-cultural e o papel assumido no mundo vivido.

A relação entre o lugar sagrado e o símbolo é manifestada por Santos (2009) ao salientar que os significados conferidos aos lugares sagrados são avaliados a partir de experiências individuais. Os símbolos inerentes aos lugares sagrados podem ser ainda considerados como manifestações da espiritualidade (ANDREOTTI, 2007). Os indivíduos que deles participam, através de rituais e outras manifestações são impregnados por uma espiritualidade religiosa ou qualquer outra forma de transcendência que se revela por seus valores, representações e identidades.

Com base em experiências empíricas, Kong (1992) argumenta que os lugares sagrados não possuem um significado singular para cada um dos indivíduos. Em vez disso esclarece a autora que existem várias camadas de significados que são investidos a esses lugares e podem ser classificados em três níveis: o primeiro está relacionado com os significados religiosos e sagrados representados pelos edifícios religiosos. Aqui podemos observar a íntima relação existente entre o devoto e determinadas formas espaciais associadas ao sagrado, como por exemplo, igrejas, túmulos, estátuas, entre outros. O segundo nível incidirá sobre o secular, ou seja, os vínculos pessoais que os indivíduos mantêm com os lugares sagrados, evidenciados pelos laços topofílicos segundo a concepção de Yi-Fu Tuan. O terceiro nível, diz respeito aos significados sociais, denotando que os lugares sagrados não são representados apenas na esfera individual, mas também são pontos de encontro para seus participantes, conferindo-lhe, portanto um relevante significado social.

As manifestações simbólicas efetuadas nos lugares sagrados sinalizam para o surgimento de uma geografia mística. Rosendahl (2008, p. 78) admite que uma vivência da fé no lugar, em termos geográficos, deve ser analisada em sua dimensão espaço-tempo, ressaltando ainda que essas duas dimensões estejam impregnadas de simbolismos construídos, reivindicados e operados por uma comunidade religiosa. Esses simbolismos caracterizariam uma geografia

mística, estando os lugares sagrados imbuídos de simbolismos que corresponderia às práticas de culto religioso ou mágico efetuados nesses lugares. Assim nos fala Bonnemaïson (1992, p. 74) sobre “as viagens efetuadas pelos heróis, seus gestos, suas aventuras que seriam recontadas no espaço em que eles haviam vivido. Os lugares onde eles surgiram, desapareceram ou se metamorfosearam em rochas são considerados sagrados e plenos de magia”. A construção dos lugares sagrados exigiria, portanto, uma consagração do espaço e segundo Eliade (1993), a organização de um espaço sagrado implica uma transfiguração análoga do espaço profano. Cria-se uma geometria do espaço sagrado, onde o centro seria a área mais sagrada que a realidade absoluta. A partir do gesto inicial do herói ergue-se o centro sagrado em torno do qual se organiza o espaço profano.

As religiões podem eleger alguns elementos particulares da paisagem à condição de sagrados. Para Rubenstein e Bacon (1983, p. 171), existem dois tipos de lugares que podem ser dotados de uma sacralidade, aqueles que possuem características físicas tais como rios, lagos, montanhas, rochas e outros cujos elementos da natureza se associam às práticas humanas, sejam elas no contexto dos rituais, sejam no processo de organização espacial, tais como assentamentos, formação de núcleos urbanos associados à prática religiosa. Estes últimos irão caracterizar os santuários e segundo Rosendahl (1996) configuram-se como lugares considerados sagrados por uma dada população regional, nacional ou de vários países, muitas vezes, em templos associados a uma hierofania. Podemos citar inúmeros exemplos de lugares sagrados, nas mais diversas religiões, onde o templo é a referência simbólica para aqueles que o freqüentam. Para o muçulmano, por exemplo, a mesquita de *Al Haram* em Meca é o lugar mais sagrado porque contem a Caaba, local onde Ismael e sua mãe Hagar foram sepultados. Meca representa também o lugar de nascimento do profeta Maomé. Outro exemplo, de um lugar sagrado significativo está presente no hinduísmo. Ao longo do rio Ganges, o rio sagrado da Índia, o lugar preferido para se banhar é Hardwar, localizado no sopé do Himalaia, representa a porta de entrada para os santuários himalaicos. Para os hindus, banhar-se em Hardwar é alcançar a purificação, é sentir através de suas águas os cabelos da deusa Saivá, uma das principais divindades do hinduísmo.

Na religião cristã, os santuários são reverenciados como sagrados. Neles as manifestações de hierofania ou simplesmente a devoção expressa através do catolicismo popular estabelece uma relação recíproca entre a identidade desses lugares e identidade dos indivíduos que freqüentam os santuários. Considerando os santuários como lugares sagrados, Calavia (2002) admite serem formas locais no sentido que sugerem as adaptações e criações populares, mas também podem ter uma erudição, pois, os santuários são geralmente administrados por ordens religiosas oficiais.

Sobre a criação de santuários Rosendahl (1999, p. 79) ressalta “que orientações sagradas conduzem igrejas, mesquitas e sinagogas. As formas espaciais resultantes, de imediato, refletem a dicotomia que existe entre o sagrado e o profano”. Portanto, os santuários enquanto lugares sagrados comportam formas espaciais polissêmicas em razão do modo diferenciado de experiências que não envolvem apenas as divindades, mas também o profano. Essa diversificação que apresenta os santuários é percebida por Rosendahl ao afirmar que,

“para a maioria das religiões, o espaço sagrado expressa-se em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre desta forma. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados em uma mesma hierópolis, os quais podem ocorrer através de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuários; enquanto, no segundo tipo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.” (ROSENDAHL, 1999, p. 80)

A possibilidade de uma polissemia no lugar sagrado, em especial se tratando da forma como os santuários retratam as práticas de devoção e a maneira pelo qual o devoto a ele se dirige, explica a natureza desses espaços sagrados. Explica Calavia (2002) que em determinados santuários, os milagres relacionados aos santos vigoram apenas em alguns lugares e não em outros. Seu alcance espacial restringe-se ao local e conforme Rosendahl (1999) podem estar proporcionalmente relacionados a eventos litúrgicos que ocorrem no calendário do próprio santuário. Como exemplo de santuários cujo alcance espacial é de natureza local, podemos citar a Igreja de São Judas Tadeu no Rio de Janeiro ou a Igreja de Fátima em Fortaleza, cujas manifestações do sagrado atraem fiéis praticamente do mesmo lugar. Geralmente esses santuários estão localizados nas grandes metrópoles.

Outros santuários maximizam as façanhas de seus santos, podendo ser tomados pelo ímpeto da interpretação popular, possuem um alcance regional, nacional e até mesmo internacional. O simbolismo representado por manifestações de hierofania incita uma busca por parte dos peregrinos, sobretudo quando essa busca por determinados santuários está relacionada com a cura. Muitos santuários têm alcançado uma reputação enquanto lugar de cura (GESLER, 1996). Os fatores que contribuem para essa reputação são singulares a cada lugar sagrado, incluindo os elementos da natureza, as ações humanas, as crenças culturais e experiências pessoais. A intervenção do santo protetor na visão do peregrino ocorre em determinados lugares sagrados, fato que enseja o desejo de fazer peregrinação, na maioria das vezes à procura da cura. O Santuário de Lourdes, na França, talvez seja o exemplo mais representativo de lugar peregrinação em busca de cura. Neste lugar, em 1858, uma jovem camponesa chamada Bernadette Soubirous relatou que a Virgem Maria lhe apareceu várias vezes solicitando ao mundo oração e arrependimento. Os primeiros devotos que se dirigiam à gruta encontraram um pequeno curso d'água e passaram a banhar-se em suas águas encontrando a cura para seus males. A partir deste momento, milhares de fiéis de se dirigem à Lourdes na expectativa de um milagre, retratando assim, a maneira como os indivíduos que freqüentam este santuário dão significados as suas experiências pessoais e ao

mesmo tempo como este lugar sagrado influencia percepções e experiências associados à cura.

Os lugares sagrados exprimem o simbolismo e podem ser definidos pela relação direta entre o indivíduo com sua fé. Vivenciar o seu lugar sagrado é partilhar experiências que se vinculam às formas simbólicas, aos itinerários devocionais, aos nomes, entre outros elementos que sugerem um microcosmo para aquele que o vivencia. A organização espacial do lugar pressupõe um ordenamento de singularidades que na análise geográfica ratifica as dimensões oriundas de um imaginário de representações calcadas nas dimensões sociais, econômicas e simbólicas. Religião, fé e crença, tudo isso diz respeito a uma estreita relação do homem com o espiritual, ou mesmo uma mistura de espiritualidade, moralidade e filosofia. Esta relação prende o homem ao divino, ensejando teias de significados que criam pensamentos e ações, proporcionando também uma aura de factualidade que dá sentido à vida (DAVIE, 2008, p. 81). Os lugares sagrados assumem, portanto, um significado particular projetado através do fato religioso, fornecendo uma visão de interpretação do mundo, um sistema simbólico provido de sentido, de esperança, de valores e identidade.

1.4 O Sagrado e o Urbano

Pensar o espaço urbano juntamente aos fundamentos do sagrado, implica preliminarmente, compreender os aspectos essenciais relacionados aos valores culturais das civilizações antigas. Esta compreensão atrela-se às noções e conceitos de natureza, de tempo e de espaço, assim como as relações do homem com suas divindades que definem por sua vez a identidade e o papel revelador de suas culturas. Compreender a cidade e o urbano é colocar a relevância histórica baseada numa estrutura mitológica (MARSHALL, 2000). Conhecer os mitos e os rituais em seus princípios fundamentais é um passo fundamental para a compreensão do espaço antigo das cidades vinculados a sua dimensão religiosa. As práticas, os modos de vida, a organização social, as hierarquias de valores e de poderes, as visões de mundo nos conduzem a um pensar retrospectivo que nos faz imergir em uma dimensão mais profunda do urbano.

Para explicar a gênese das cidades, Benévolo (1993) se referindo aos primeiros núcleos urbanos, enquanto locais de estabelecimento aparelhados, diferenciados e ao mesmo tempo privilegiados, afirma que os mesmos nascem da aldeia, mas não é apenas uma aldeia que cresce. Ela se forma quando os serviços já não são executados pelas mesmas pessoas que cultivam a terra, mas por outras pessoas que não têm esta obrigação e que são mantidas pelas primeiras com o excedente do produto total. Nasce, assim, o contraste entre dois grupos sociais dominantes e subalternos. Explicando a emergência da cidade ideal, Tuan (1980), também corrobora com a idéia de que para explicar o surgimento de tal cidade, faz-se necessário observar o viés econômico. Ao mencionar o excedente da produção, ou seja, os produtos que as aldeias não podem consumir e que deveriam ser comercializados em lugares específicos sob a administração de uma burocracia, haveria a necessidade da figura religiosa do sacerdote-rei, um ser semi-divino entre o céu e a terra, o co-criador do cosmo e o fiador da ordem.

Rosendahl (1999) nos chama atenção para o conceito de excedente e sua relação com o desenvolvimento do urbano, propondo existir com algo relacionado ao sagrado. Segundo a autora, algumas teorias supõem que o excedente para sustentar uma elite foi extraído de uma base agrícola, existindo a possibilidade de que o poder, para obter excedentes, tornou-se concentrado nas mãos de uma elite devido à necessidade de coordenar esforços para alimentar uma população crescente com uma base limitada de recursos. Essa concentração de poder estaria sob o comando de um grupo religioso ou espiritual que em algumas sociedades pré-urbanas, poderia ter sido uma fonte importante para monopolizar poderes, caracterizando de forma ideológica, um tipo de controle das comunidades.

É inegável o papel que o sagrado exerceu e ainda exerce na organização do espaço urbano que é por excelência o *lócus* das atividades mais diversas, sejam elas políticas, econômicas, sociais ou culturais. Afirma Carlos (1992, p. 57) que “a cidade é uma realização humana, uma criação que vai se constituindo ao longo do processo histórico e que ganha materialização concreta em função de determinações históricas específicas”. Dessa maneira o urbano pode

ser objetivado como a expressão materializada das manifestações culturais, incluindo no rol dessas manifestações os fatos religiosos e que para muitos estudiosos, deve-se considerar tais fatos como o estágio inicial de muitas cidades no mundo, uma vez que muitos núcleos urbanos começaram como santuários para abrigar a moradia dos deuses.

A intensa relação entre o papel do sagrado e o urbano é evidenciada por autores como Coulanges (1995) e Tuan (1980) que compartilham com a vertente que aponta os antigos santuários da era paleolítica, como sendo a base do desenvolvimento das cidades. Para Lewis Mumford, os santuários paleolíticos são formas basilares que denunciaram as primeiras atividades urbanas. Na compreensão desse autor, os cemitérios paleolíticos seriam os núcleos de todas as cidades vivas. Os ritos e novos hábitos emprestavam sua contribuição à cidade, sendo esta apenas um novo mundo simbólico que representaria não apenas um povo, mas todo um cosmo e seus deuses. A explicação para tal fato é ressaltada pelo autor quando afirma que

“as atividades urbanas ocorriam em meio às andanças inquietas do homem paleolítico, onde os mortos foram os primeiros a ter uma morada permanente: uma caverna, uma cova rasa assinalada por um monte de pedras, um túmulo coletivo.” (MUMFORD: 1965, p. 15)

Também procurando estabelecer um elo entre religião e a cidade, Coulanges (1995) enfatiza que as práticas religiosas se desenvolvem *pari passu* ao desenvolvimento da humanidade. Os agregados de indivíduos que se reuniam para formar as famílias e, por conseguinte as fátrias e as tribos dariam origem às cidades. A estreiteza das sociedades primitivas correspondia segundo o autor à pequenez que se fazia da divindade. Cada família tinha os seus deuses e o homem só conhecia às divindades domésticas (COULANGES, 1995, p. 121). A religião doméstica proibia as famílias misturarem-se e confundirem-se. Mas era possível que muitas famílias, sem sacrificarem coisa alguma da sua religião particular, se unissem, pelo menos para a celebração de outro culto que lhes fosse comum. A

partir de então, certo número de famílias formou um grupo, denominado de *fratria*. Ao mesmo tempo em que essas famílias se uniram, logo conceberam uma divindade superior a seus deuses domésticos que, comum a todos, velava por todo o grupo. Erigiram-lhe altar, acenderam o fogo sagrado e instituíram-lhe o culto.

Na relação entre o sagrado e o urbano, o templo se apresenta como um importante elemento conectivo (ROSENDAHL, 1999). A presença dos santuários ocupando o lugar central nos primeiros núcleos de povoadamentos é fato apontado pelos pesquisadores que tratam da temática. Os santuários paleolíticos são exemplos dos primeiros indícios de uma vida cívica. Para Rosendahl (1999, p. 14), era verificada nos santuários uma vida mais intensa, pois representava não apenas o abrigo e lugar de expressão artística, mas exerciam também um poder de atração para homens vindos de muitos longe, atraídos pelo estímulo espiritual para compartilhar as mesmas práticas ou crenças religiosas.

Ao que foi exposto anteriormente, entendemos que o fato religioso pode ter sido o amálgama para a formação da urbe. Coulanges (1995), ao interpretar as crenças mais antigas, enfatiza ter encontrado uma religião tendo por objeto os antepassados e por símbolo principal o lar; esta religião constituiu a família e fundamentou as primeiras leis. Essas crenças, inicialmente estavam vinculadas à natureza. As sociedades antigas achavam-se continuamente em presença da natureza, pois os costumes da vida civilizada ainda não haviam estabelecido uma separação entre a natureza e o homem. A percepção humana diante da natureza era exercida pelo idílico e prazeroso que aquela oferecia. O homem experimentava em si, perpetuamente, um misto de veneração, de amor e de terror perante à natureza.

Sendo a idéia religiosa, o fundamento inspirador e organizador da sociedade, os homens, à medida que sentem existir a necessidade de divindades comuns, procuram alinhar-se em grupos cada vez mais extensos (COULANGES, 1995). Embora a idéia religiosa esteja intimamente relacionada à evolução da sociedade humana, para este autor elas se desenvolveram ao mesmo tempo. Assim, as regras, inventadas e estabelecidas pela família, aplicavam-se

sucessivamente à *fratria*, à tribo e à cidade, embora considerando que aquele momento, a cidade era uma confederação e que por muito tempo se viu obrigada a respeitar a independência religiosa e civil das tribos e *fratrias*. A cidade estava alheia ao que se passava no seio de cada família, ela não era juiz do que se passava por lá. O culto era liberado e todas as famílias tinham seu chefe, como tinham seu deus e seu altar.

As formas urbanas associadas ao sagrado remontam um passado distante. Afirma Tuan (1980, p. 174), que “quando o estudo do urbanismo retrocede até os seus centros primitivos, não encontramos o mercado ou a fortaleza, mas sim a idéia da criação sobrenatural do mundo. O agente é um deus, um sacerdote-rei ou herói: o *locus* da criação é o centro do mundo”. O centro do mundo a que se refere Tuan é assinalado por um santuário tribal que evolui para um compacto e amplo conjunto cerimonial que inclui diferentes combinações de elementos arquitetônicos como templos, palácios, pirâmides. Estas formas simbólicas inerentes a uma urbe religiosa transcendiam as incertezas da vida, refletindo a precisão, a ordem e a predição dos céus.

Analisando a cidade e seu simbolismo religioso, Claval (2004) menciona que os indivíduos ao fazerem parte da cidade, reconhecendo seus monumentos, seus deuses e seus rituais, esquecem suas diferenças no que diz respeito as suas formas de viver, seus gêneros de vida e, sobretudo as crenças religiosas. A análise da cidade como centro cerimonial ajuda a compreender não apenas o simbolismo religioso como também os simbolismos políticos e cívicos. As formas simbólicas representadas por igrejas, mesquitas, sinagogas ou qualquer outro templo religioso conferem a qualquer grupo local um assento material, por elas simbolizam a sua crença. Explica Claval (2004, p. 39), “na cidade, a igreja principal, a catedral, permite a todos unir sua vozes em preces face um perigo ameaçador.” Os símbolos religiosos adquirem uma materialidade que afirmam a ambição e o sucesso de seus habitantes, tanto que, nos séculos XII e XIII, cada cidade procurava construir uma igreja com cúpulas ou campanários mais elevados, indicando, portanto, um simbolismo religioso que se aproximava também de um simbolismo político.

O curso natural da gênese e evolução das cidades revela-se pela riqueza simbólica que o sagrado estimula ora pelas formas concretas que se objetivam pelas estruturas do sagrado, ora através das projeções subjetivas que denunciavam a presença das práticas rituais. A partir do II milênio a.C., as cidades da Mesopotâmia já eram muito grandes. Ur, por exemplo, possuía dezenas de milhares de habitantes. Em seus aspectos físicos, essas cidades eram circundadas por muralhas e fossos utilizados para defesa. Os espaços cerimoniais destinados às atividades religiosas eram os templos os quais se distinguiam das casas comuns por sua massa maior e mais elevada (BENÉVOLO, 1993). A cidade divina é construída de pedra para permanecer imutável no curso do tempo, é povoada de formas geométricas: pirâmides obeliscos, prismas, não observando proporções com as medidas do homem e se aproximam pela grandeza dos elementos da paisagem natural. Nesta direção, Tuan (1980, p. 175) explicita uma arquitetura urbana do sagrado ao afirmar que, como um símbolo do cosmo, a cidade adota uma forma geométrica regular, do círculo, do quadrado, do retângulo ou de qualquer outro polígono e estão sempre articuladas ao sobrenatural, a um ideário do sagrado.

O papel das primeiras cidades religiosas na evolução da vida urbana não estava ainda muito claro e provavelmente não foi o mesmo em todos os lugares. Para evidenciar a relação entre religião e o urbano, Sopher (1967) salienta que os povos celtas da Bretanha pré-romana possuíam centros religiosos que funcionavam como lugares de encontros para se discutir a religião e a política, mas esses centros não eram considerados espaços urbanos marcados por habitações permanentes. Relata ainda sobre a cultura maia, mostrando que esta teve aglomerações de habitações permanentes em cidades como *Uxmal* e *Chichen Itza*, mas acredita-se que elas existiam apenas para as práticas rituais, talvez não havendo uma população permanente, deduzindo, portanto, que a cidade não tenha surgido de forma autóctone.

O sustentáculo da vida religiosa encontraria esteio nas cidades e segundo Deffontaines (1948, p. 147)

“nada de surpreendente como o ato de criar uma cidade é, em muitos casos, não um ato geográfico, mas sim um ato religioso; o fato essencial é a criação de um culto, então a cidade começa quando se inicia esse culto, o fundador é o homem que realiza a cerimônia religiosa sem a qual a cidade não pode existir.”

A origem das vilas árabes também é um processo que ilustra a relação entre o sagrado e o urbano. Na cidade árabe, o caráter de aglomeração é bem pronunciado. A presença do púlpito para a pregação seria o elemento seminal de muitas cidades como Bagdá, Fostat, Transoxiane (Deffontaines, 1948). Esses lugares de oração seriam, portanto, uma forma de atrair as tribos errantes para as reuniões de culto que acontecia nas cidades. Para o muçulmano, vivenciar uma verdadeira religião era viver na cidade. Assim, a vida urbana era considerada como condição de perfeição, pois renunciar ao nomadismo e se fazer cidadão era um ato recomendável.

A expressão do sagrado também se faz presente em um tipo particular de organização do espaço urbano: as cidades-santuários. As diversas religiões ergueram grandes monumentos de fé que se tornaram rota de peregrinações. Na experiência cristã, os santuários simbolizam a materialidade e o encontro das pessoas com o sagrado. O elo existente entre a religião e organização espacial das cidades cerimoniais, sugere uma maneira particular de olhar determinados lugares e sua relação com seu contexto cultural (Rosendahl, 1994). Nesta mesma direção Carballo (2010, p. 113), ao estudar as hierópolis em território argentino, nos mostra que as mudanças no espaço urbano estão relacionadas com múltiplos fatores sociais, econômicos e culturais, advertindo ainda que outros fatores como o aparecimento de novos templos, oferendas em espaços públicos e também as grandes peregrinações são práticas religiosas que se sustentam na busca do sagrado e com uma singular territorialização.

As cidades-santuários enquanto lugares sagrados, estão focalizadas, via de regra, em templos associados a uma hierofania, apresentando,

portanto, algumas características comuns, repetitivas, e outras que descrevem suas singularidades. Assim, é possível delimitar, em cada centro de peregrinação, de um lado, o espaço sagrado, caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade a qual se atribui grande valor simbólico e, de outro, o espaço profano, em torno do espaço sagrado, caracterizado pela existência de elementos que não possuem sacralidade.

A presença da dualidade sagrado/profano, é designada por um fenômeno que marca a transformação do espaço em núcleos hieropolitanos, esse fenômeno é a hierofania. Para Eliade (1992, p. 26)

“quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há uma ruptura na homogeneidade do espaço, como também uma revelação de uma realidade absoluta que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.”

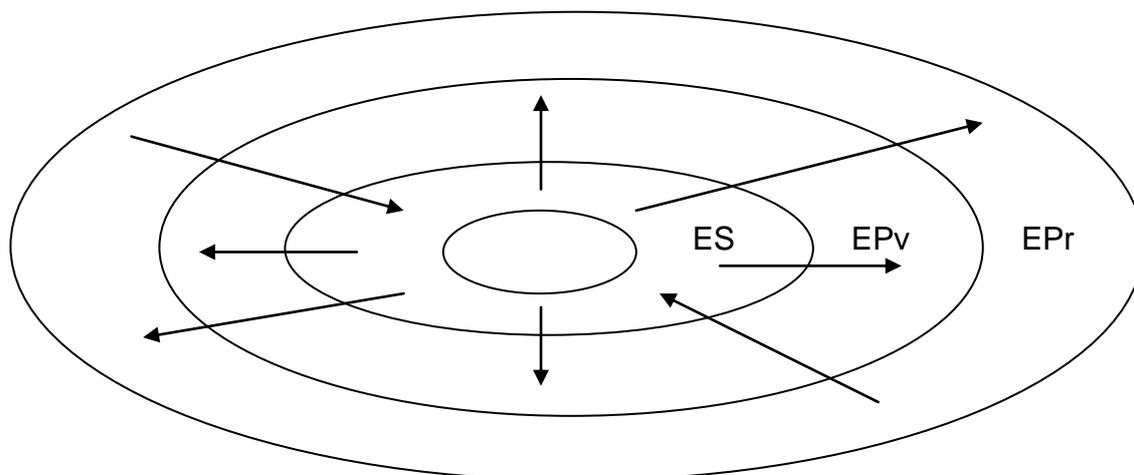
Esta transformação do espaço comum em lugar sagrado como sugere Eliade é observada pela extensão homogênea e infinita onde não é possível encontrar nenhum ponto de referência e, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela então um *ponto fixo* absoluto, um *centro* (ELIADE, 1996). A manifestação de uma hierofania será o elemento que irradia a criação de um espaço contíguo, demarcado pelo entorno que o envolve e a partir desse espaço irradia-se uma força que atrai um sentido de plenitude que o faz extraordinário e único. À experiência sagrada do espaço acrescenta-se a existência de um espaço profano, aqui não há uma orientação, porque o “ponto fixo” não goza de um estatuto ontológico único.

É possível perceber o comportamento do homem religioso em relação à dualidade sagrado/profano nas hierópolis. Uma vez que o ponto fixo não apresenta um estatuto ontológico no espaço profano, surgindo apenas nas necessidades diárias do devoto. É importante observar ainda, a singularidade de

cada hierópolis, para que seja ressaltado o modo de como ocorreu a hierofania, reconhecendo e tornando inteligível o arranjo espacial através do qual se materializam o espaço sagrado e o espaço profano. É necessário ao processo de compreensão das hierópolis, que se reconheça a existência de ações simbólicas realizadas em torno delas e que estas ações se convertem em signos de uma identidade coletiva ou individual.

Assim, as hierópolis, exercem uma complexa relação entre as formas simbólicas e o espaço, sobretudo quando dois elementos são bem característicos: sua localização e seus itinerários simbólicos, aqui identificados pelo ato manifesto de realizar uma peregrinação a esses lugares. É o triunfo que nos fala Eliade “em penetrar vitoriosamente num espaço dificilmente acessível e bem defendido, no qual se encontra um símbolo mais ou menos transparente de poder, da sacralidade e da imortalidade” (ELIADE, 1993, p. 307).

Portanto, encontramos uma lógica para entender as práticas de romaria às cidades-santuário. Trata-se de um rito de passagem do profano para o sagrado, do efêmero e do ilusório para a realidade e para a eternidade, da morte para a vida e para a divindade. Sobre o tema, Correa (2010 apud Rosendahl, 1994) indica a possibilidade de uma representação gráfica dos espaços sagrado e profano, conforme pode ser visto na figura 1.

**LEGENDA**

C: Centro do mundo

ES: Espaço sagrado

EPv: Espaço profano vinculado

EPr: Espaço profano remoto

FIGURA 1: Esquematização dos espaços Sagrado e Profano e suas interações (conforme ROSENTHAL, Z. 1994)

As hierópolis enquanto espaços sagrados permitem ao devoto uma experiência singular que é reconhecida desde suas origens pessoais, proporcionando uma estabilidade, solidez e confiança própria de uma identidade necessária às suas realizações e aos seus anseios. Chegar a uma hierópolis é reconhecer e apropriar-se de um espaço que se transforma em lugar. Aqui o sagrado não é abstrato, não é temido, porém respeitado, mas o importante é que se concretiza através das ações simbólicas que se estabelecem entre o devoto e sua fé.

O simbolismo presente nas hierópolis adquire uma dimensão especial, pois são compartilhados por aqueles que vivenciam esses lugares. Afirma Santos (2001, p. 10) “que a influencia dos principais santuários ou lugares sagrados transcende em muito os seus próprios limites físicos, em função da transposição das suas iconografias, toponímias, mensagens específicas ou rituais típicos para locais mais ou menos distantes”. Assim, os aspectos simbólicos dos lugares sagrados representados pelos santuários, são criados e reconhecidos pelos devotos estabelecendo, portanto, um processo através do qual um sistema de representações emana dos indivíduos. As estruturas simbólicas aí desenvolvidas configuram-se como recursos de informação que devem estar em ordem para restringir nossa experiência em direção à vida cotidiana e aumentar sua predicabilidade (ROWNTREE E CONKEY, 1980). Portanto, quando o romeiro em peregrinação vai ao seu santuário, ele estabelece simbolicamente através de gestos, vestimentas, rituais uma aproximação que se revela pelo pertencimento, mesmo que o santuário não seja seu lugar de origem.

O processo de atração e difusão presente nos lugares de peregrinação tem sido objeto de investigação de geógrafos interessados em entender determinadas lógicas relacionadas, por exemplo, com a magnitude de fluxos, o grau de santidade, o tamanho da área de atração, entre outros. Sobre a temática ressaltamos a importância de trabalhos desenvolvidos por Nolan e Nolan (1989), Stoddard (1997) e Santos (2001) que projetam seus estudos para uma análise espacial direcionando o foco nos vetores que determinam os fenômenos de atração e difusão em determinados santuários. No que concerne ao tema Rosendahl (1996, p. 52) irá enfatizar que

“a difusão da fé torna-se particularmente importante para a geografia ao se refletir sobre a ação missionária de expansão de idéias e condicionamentos simbólicos, algumas vezes resolvida através de trocas dramáticas no processo de aculturação. A migração de pessoas que transmitem sua cultura e a migração de sistemas religiosos resultam em

adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista.”

Verifica-se, portanto, o papel que os lugares de peregrinação exercem enquanto centros de convergência e difusão. Mouga Santos (2001) ao abordar o assunto nos apresenta um modelo que caracteriza os fenômenos de atração e difusão em um santuário (**Figura 2**).

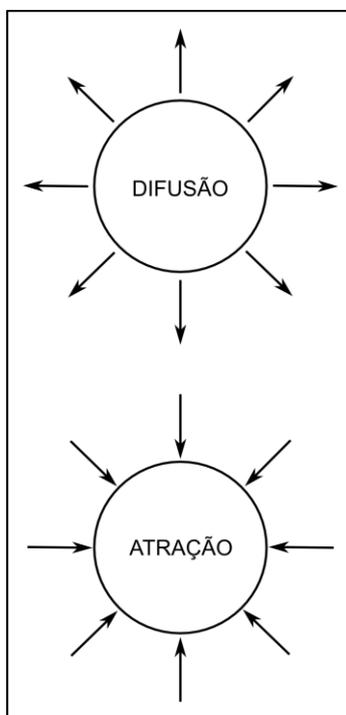


FIGURA 2: Esquema que caracteriza o processo de atração e difusão em um santuário (Mouga Santos, 2001).

Este processo revela as forças centrípetas e centrífugas de um santuário, salientando que, embora ajam em sentidos opostos não são contraditórias, pois se fortalecem reciprocamente, tornando mais poderoso um determinado centro religioso. O processo de convergência e irradiação de determinados santuários sagrados estão relacionados ao binômio atração-difusão.

No catolicismo, são notórios os exemplos das cidades de Fátima em Portugal e Lourdes na França como centros de peregrinação, cujo poder de atração alcançam o nível internacional.

As peregrinações a esses dois lugares sugerem a organização de espaços sagrados que se formalizam através das dimensões simbólica, econômica e política. O comportamento do peregrino, as ações que se reportam às atividades econômicas, como por exemplo, a venda de produtos religiosos e a oferta de hospedagem, estabelecem um complexo que se estrutura em torno do lugar sagrado. No processo de atração, é importante ressaltar que outros santuários, embora não tenham um alcance internacional, exercem um importante poder de convergência, quer seja quando nos referimos às escalas nacional, regional ou local. A Basílica de Nossa Senhora Aparecida, localizada no estado de São Paulo, é um dos maiores santuários marianos do mundo, exercendo um forte poder de atração nacional. Já a cidade de Canindé, uma cidade-santuário do Ceará, revela seu poder de atração regional.

A irradiação do sistema de crenças, também contribuiu para que os fenômenos religiosos se estruturassem espacialmente pelo mundo. Grandes religiões como o hinduísmo, o islamismo, o budismo e o catolicismo ao expandirem-se, divulgaram não somente suas convicções de fé como também definiram territorialidades. No que diz respeito à difusão dos santuários, Santos (2001, p. 13) coloca em destaque o papel das migrações como um elemento fundamental para a irradiação dos fenômenos religiosos. Segundo a autora, “os migrantes transportam consigo para os lugares de acolhimento não apenas os seus valores espirituais e sistemas de crenças, como a própria materialização da destes”. Neste sentido, podemos observar a presença de inúmeros santuários marianos, que foram criados por todo mundo, tendo como base inicial a migração portuguesa que conduz a propagação da fé embasada no milagre de Fátima. A difusão do santuário de Fátima pode ser expressa pela presença de paróquias, santuários, igrejas e capelas que invocam Nossa Senhora de Fátima. Destacamos como aqui como exemplos de lugares de lugares sagrados, o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão em Quixadá e a cidade-santuário de Canindé que

refletem o caráter de atração, representado por suas peregrinações e de difusão, pois ambos os lugares constituem de certa forma, mimetizações de um santuário mariano e de um santuário franciscano.

CAPÍTULO 2: DIMENSIONANDO O OBJETO DE PESQUISA: a concepção do real

“O sentido dos objetos para uma pessoa surge fundamentalmente da maneira como lhe são definidos por outras pessoas que com ela interagem, consistindo o meio circundante de qualquer pessoa, unicamente dos objetos que esta pessoa reconhece.” (HAGUETTE, 2007)

2.1 Dimensionando o Real: o processo investigativo

O processo investigativo da presente tese atentou de forma sistemática para alguns elementos do real, o que nos permitiu definir um conjunto de escolhas para abordar o tema proposto. Dessa forma, ao construir a pesquisa, lidamos como uma dimensão técnica que também se interliga a uma dimensão científica (DESLANDES, 1998), portanto, estamos assim definindo a abordagem do objeto investigado, bem como a escolha dos instrumentos mais adequados para sua operacionalização.

Consideramos que, uma maneira de conceber o real, ou seja, a concepção do espaço e suas manifestações concretas devam ser entendidas como um texto. Fazer a leitura dos lugares sagrados, por exemplo, é compreender os significados destes contidos na paisagem humana (COSGROVE, 1998). Desse modo, a concepção de dois santuários localizados em pleno sertão nordestino, vai muito além das representações estabelecidas por instrumentais cartográficos ou pelos aspectos aparentemente formais que os mesmos podem expressar. Assim nos propusemos a fazer uma leitura desses lugares, não apenas fazendo uma

leitura cartográfica, mas adentrando por suas geografias particulares, pois entendemos que os mesmos são construídos cotidianamente e expressam tanto nossas utopias bem como os limites que nos são postos, sejam eles no âmbito de um meio ambiente natural ou ainda através de uma explicação da geografia humana.

A análise de dois lugares sagrados escolhidos para o desenvolvimento do presente trabalho ensejou um conjunto de práticas metodológicas que estão relacionadas desde a proposição do problema, da formulação dos objetivos e a delimitação do trabalho de campo. Assim, o processo de investigação do real envolve uma tessitura que foi interpretada como uma construção de significados e em um sentido amplo, talvez se aproximando de uma etnogeografia, pois, segundo Claval (1989,) o interesse por essa temática torna-se relevante, pois, o mundo que nós estudamos é moldado pela ação dos homens e se encontra marcado por seus saberes, seus desejos, sendo também objetivado por suas aspirações. Nesta concepção, a etnogeografia convida a refletir sobre a diversidade dos sistemas de representação e de técnicas pelas quais os homens agem em suas diversas formas de intervenção e modelam o espaço à sua imagem em função de seus valores e de suas aspirações (CLAVAL, 1997, p. 114).

Privilegiamos o contexto etnogeográfico para ampliar a nossa leitura e interpretação de dois santuários, admitindo que a construção e consolidação de espacialidades sagradas em uma escala local ou regional incorporam vertentes que estão direcionadas para a definição de área cultural. Neste sentido, como propõem Wagner e Mikessel (1962, p. 5), “o primeiro passo essencial na geografia cultural é uma investigação sobre a distribuição passada e presente de características das culturas que constitui a base para o reconhecimento e delimitação de áreas culturais”. Assim, a abordagem que é dada neste trabalho, estabelece prospecções que buscam a compreensão dos significados na qual os elementos do sagrado e suas manifestações concretas e simbólicas produzem desdobramentos que são observados através de comportamentos e práticas espaciais.

A definição das bases teóricas e conceituais caracterizou-se como uma etapa importante, pois neste momento foi estabelecido um suporte na qual se definiu a análise do real. A necessidade de uma revisão conceitual permeou as ilações teóricas em direção ao objeto empírico, proporcionando uma reflexão sobre as condições de produção e apreensão de temas como lugares sagrados, formas espaciais do sagrado e representações associadas à perspectiva do entendimento dos espaços sagrados que elencaram a estrutura da tese, constituindo, portanto, a base teórico-metodológica para seu desenvolvimento.

Por excelência, a concepção de lugar sagrado enquanto conceito-chave para o desenvolvimento do trabalho esteve ancorada nas formulações teóricas propostas pelas teorias desenvolvidas no contexto das ciências sociais, sobretudo a antropologia e a geografia. É importante ressaltar a articulação dessas disciplinas no desenvolvimento da tese, uma vez que através da incorporação de premissas teóricas pertinentes a esses campos, foi possível enxergarmos novos valores no âmbito da nossa investigação.

A construção teórica, alicerçada na pesquisa bibliográfica, foi elaborada a partir do momento da escolha do tema. Foi pautada através de um processo contínuo em que a disciplina e a análise crítica favoreceram um diálogo entre a teoria e o objeto. Nossa prospecção bibliográfica possibilitou, portanto, um embasamento para a inserção de conceitos, visando o entendimento do objeto escolhido, ou seja, os lugares sagrados de Canindé e Quixadá. Consideramos um momento fundamental na construção da tese, uma vez que influenciou em todas as etapas, na medida em que foi fornecendo um balizamento para que fosse realizadas análises de teorias, conceitos, idéias, tendo em vista aprimorar nossos fundamentos teóricos.

A relevância da temática em tela teve sustentáculo em uma abordagem teórica pela qual buscamos uma perspectiva de intercalar na discussão, elementos como o conceito de lugar, uma vez que entendemos ser o lugar sagrado algo particular e que determina novas dimensões a partir de análises do real. A possibilidade de associar também as representações com as formas

simbólicas espaciais do sagrado nos pareceu evocar uma íntima interação dos elementos simbólicos, presentes em cada um dos lugares sagrados pesquisados, uma vez que os mesmos comportam um conjunto de valores que ao longo do tempo vão sendo atribuídos por aqueles que participam ora como produtores ou consumidores. A forte presença de elementos geossimbólicos confere aos santuários de Canindé e Quixadá, um sentido, uma identidade e também uma espiritualidade cuja culminância é revelada na criação de lugares repletos de representações simbólicas que engendram uma rede de significados e que estão associados a um ordenamento perene de fluxos e fixos, elementos determinantes para a organização desses lugares.

Para a análise do real, preliminarmente, buscamos o levantamento da literatura pertinente e também as fontes secundárias ao tema, etapas que contribuíram de forma significativa no sentido de elucidar a planificação do trabalho e orientar indagações. O auxílio de uma pesquisa documental em instituições públicas e privadas, religiosas ou não, foi extremamente salutar ao provimento de dados que incluíram fotografias, regulamentações, material cartográfico entre outros. Consoante ao pensamento de Cellard (2010), entendemos que no plano metodológico, a análise documental nos apresentou algumas vantagens significativas, uma vez que procurou eliminar, ao menos em parte, a eventualidade de qualquer influência – a ser exercida pela presença do pesquisador – do conjunto das interações, acontecimentos ou comportamentos.

Do ponto de vista de uma substantivação, a análise do real foi complementada através da pesquisa de campo, na qual foram escolhidas técnicas específicas cujo objetivo foi de recolher e registrar, de maneira ordenada os dados sobre o tema em tela. Privilegiamos a pesquisa qualitativa, pois, na tentativa de entender a representação sócio-espacial de dois lugares sagrados, objetivamos também compreender e decodificar os seus significados, traduzindo e expressando o sentido dos fenômenos que regem uma geografia das representações e as manifestações do sagrado presentes em Canindé e Quixadá.

Tal procedimento, envolvendo uma pesquisa qualitativa de natureza exploratória nos possibilitou familiarizarmos com os sujeitos e suas preocupações, nos fornecendo ainda informações contextuais cuja ênfase esteve centrada na proximidade do cotidiano, envolvendo lugares e momentos em que espacialidades simbólicas tomam forma em sua concretude. Ao seguirmos por esse caminho metodológico, observamos que o cotidiano dos lugares sagrados constituiu construções múltiplas e efêmeras da vida de todos os dias, ou seja, no dizer de Deslauriers e Kérisit (2010, p. 131) “graças a seus instrumentos, como história de vida, a observação participante, ou a análise de conteúdo, a pesquisa qualitativa permite mais particularmente estudar esses momentos privilegiados, dos quais emerge o sentido de um fenômeno social”.

A intervenção do real utilizando como método de investigação a pesquisa qualitativa justifica-se, pois, ao lançarmos nosso olhar sobre dois lugares sagrados, observamos que os mesmos emitem significados distintos. Portanto, se a investigação qualitativa trabalha com valores, crenças, representações, hábitos, atitudes e opiniões (MINAYO E SANCHES, 1993), optamos por este método, uma vez que o mesmo realiza uma aproximação fundamental e de identidade entre o sujeito e o objeto e ao mesmo tempo está voltada à empatia, aos motivos, às intenções, a partir das quais as ações e relações tornam-se significativas.

Nossa abordagem metodológica buscou esteio nas proposições de Günther (2006) que explicita ser uma das características gerais da pesquisa qualitativa, a construção da realidade, ou seja, a pesquisa deverá ser percebida como um ato subjetivo de construção, identificando lugares simbólicos e compreendendo as manifestações que envolvem uma complexidade de significados. Assim, a investigação nos permitiu trilhar pelos caminhos da subjetividade, tendo por objetivo conhecer a organização de dois lugares sagrados do sertão cearense, através de suas particularidades, seja em sua dimensão funcional ou em sua dimensão simbólica, que se definem espacialmente, identificando também as ações individuais ou coletivas que convergem para aqueles lugares. Neste contexto, buscamos um diálogo com os atores pautado na perspectiva da relação sujeito-objeto, perspectiva esta que se refere Da Matta

(1991, p. 13) sobre a importância da interação complexa entre o investigador e o sujeito investigado, que compartilham experiências, mesmo que muitas delas não se comuniquem ou não tratem de um mesmo objeto comum.

Como afirmamos anteriormente, privilegiamos a pesquisa qualitativa em nossa pesquisa de campo. A modalidade de intervenção escolhida para a análise do real delineou-se pela vertente das representações e complementadas pela análise de narrativas, uma vez que este procedimento contribuiu para a interpretação e compreensão das camadas de significados (Wiles et al., 2005). Para tal intento, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas, buscando um modo de olhar e pensar determinada realidade a partir de uma apropriação de padrões simbólicos, práticas espaciais e visões de mundo no que concerne ao objeto pesquisado.

A aproximação do objeto pesquisado, através do trabalho de campo também envolve a interpretação dos elementos visuais das formas simbólicas presentes nos lugares sagrados e também a análise de elementos verbais obtidos nas entrevistas, pois sendo o tema central do trabalho a compreensão do processo de construção de dois lugares sagrados no sertão cearense, entendemos que nosso objetivo era desenvolver uma trajetória que convergisse para uma fundamentação teórica e que explicasse as estruturas dos significados, adequando-se, portanto, a uma perspectiva geográfica cuja interpretação das formas espaciais e dos movimentos está expressa através de mapas de significados (JACKSON, 1989). Também uma aproximação dos romeiros, dos devotos, enfim de todos aqueles que participaram de nossa pesquisa de campo foi feita através da busca da compreensão de suas experiências, do conhecimento gerado a partir dessas experiências e da sua vivência cotidiana, que levando em conta os nossos objetivos na presente tese, compuseram um dos seus elementos apreendidos na sua relação com as múltiplas dimensões do sagrado.

O momento de investigação, como toda ação humana, traz subentendidos múltiplos pressupostos, revelando-se como a própria condição de possibilidade da ação prática ou teórica. Podemos pensar também na existência de

uma *práxis*, que, por sua vez, é a atividade humana que tem um agir intencional e tem por finalidade a alteração da realidade, ou seja, decodifica o concreto tornando-o mais compreensível. Assim, o processo de investigação contém as dimensões do conhecer embasado pela atividade teórica e pela ação transformadora que constitui sua prática, construindo uma ação dialética que origina um imbricado processo entre teoria e prática. Essa dialética, contudo, não deve ser perdida de vista, uma vez a teoria não substitui a prática e vice-versa (DEMO, 1987), constituem níveis com certa autonomia, como pólos de um todo dinâmico.

O processo de produção do conhecimento científico nos leva para o estabelecimento de que o método científico busca o conhecimento da realidade ou como afirma Demo (1987, p. 25), “construir ciência é em parte o cultivo de uma atitude típica diante da realidade, da atitude da dúvida, da crítica, de indagação, rodeada de cuidados para não sermos ingênuos, crédulos, apressados.”

No caso específico de nosso processo de investigação, pudemos observar que o sagrado apresenta pressupostos que permitem a atividade de compreensão do real. As ações que anunciam as determinações do sagrado compõem um cenário sócio-espacial que se firma em uma realidade objetiva e segundo Berger (1985, p. 39), “o sagrado é apreendido como algo que *salta para fora* das rotinas normais do dia-a-dia, com algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas”.

Entender, portanto, os lugares sagrados de Canindé e Quixadá é perceber que as crenças, os acontecimentos extraordinários e a devoção no santo protetor se articulam com as diversas manifestações do sagrado, manifestações estas singulares a cada um deles e que estão expressos através de vários elementos que são passíveis de análise como os rituais, as formas simbólicas associadas ao sagrado bem como as posturas individuais ou coletivas e que são inteligíveis se deixarmos imergir no bojo desses aspectos os quais só adquirem significações quando vistos em sua totalidade.

2.2 A Concepção do Real

Durante o processo de formação sócio-espacial do Ceará, a religião católica exerceu um papel fundamental, legitimando a ação do Estado no que diz respeito à apropriação dos novos territórios. Sobre a chegada dos primeiros religiosos, comenta Queiroz (1976) que a história do povoamento do Ceará se constituiu, em grande parte, do relato de pacificação dos índios pelos missionários e das lutas destes com os proprietários de terra. Neste contexto, verifica-se a relevância desempenhada pela igreja na produção de argumentos que legitimam e convencem as populações nativas a se submeterem ao domínio português (PINHEIRO, 2000), ou ainda como ressalta Pompa (2004, p. 77), “o patrimônio religioso do sertão se construiu ao longo de um processo de tradução cultural e de negociação simbólica”.

Através da economia da pecuária, uma vez que as condições edáficas e climáticas não favoreceram a rentável atividade da produção açucareira, tal qual ocorria no nordeste oriental, teve início o processo de ocupação da capitania. A respeito desta ação primordial de instalação, nos informa Capistrano de Abreu (2004, p. 166), “a criação de gado era a principal ocupação dos habitantes; a agricultura rudimentar reduzia-se à produção dos gêneros de consumo local, pois outros não pagariam as despesas de transporte”.

Aliando-se a lógica economicista do processo de ocupação e justificando o desbravamento mediterrâneo da capitania, embasado ainda pelo conceito das “guerras justas”, que uma vez decretada, permitiam aos colonos a luta armada contra os povos indígenas que se recusassem à conversão ou impedissem a propagação da fé católica, a colonização do Ceará, refletiu o encontro entre o catolicismo ibérico e a cosmologia nas aldeias missionárias fundadas por jesuítas nos séculos XVII e XVIII, tendo prosseguimento com as missões representadas por ordens religiosas até o século XIX, como foi o caso da cidade de Canindé.

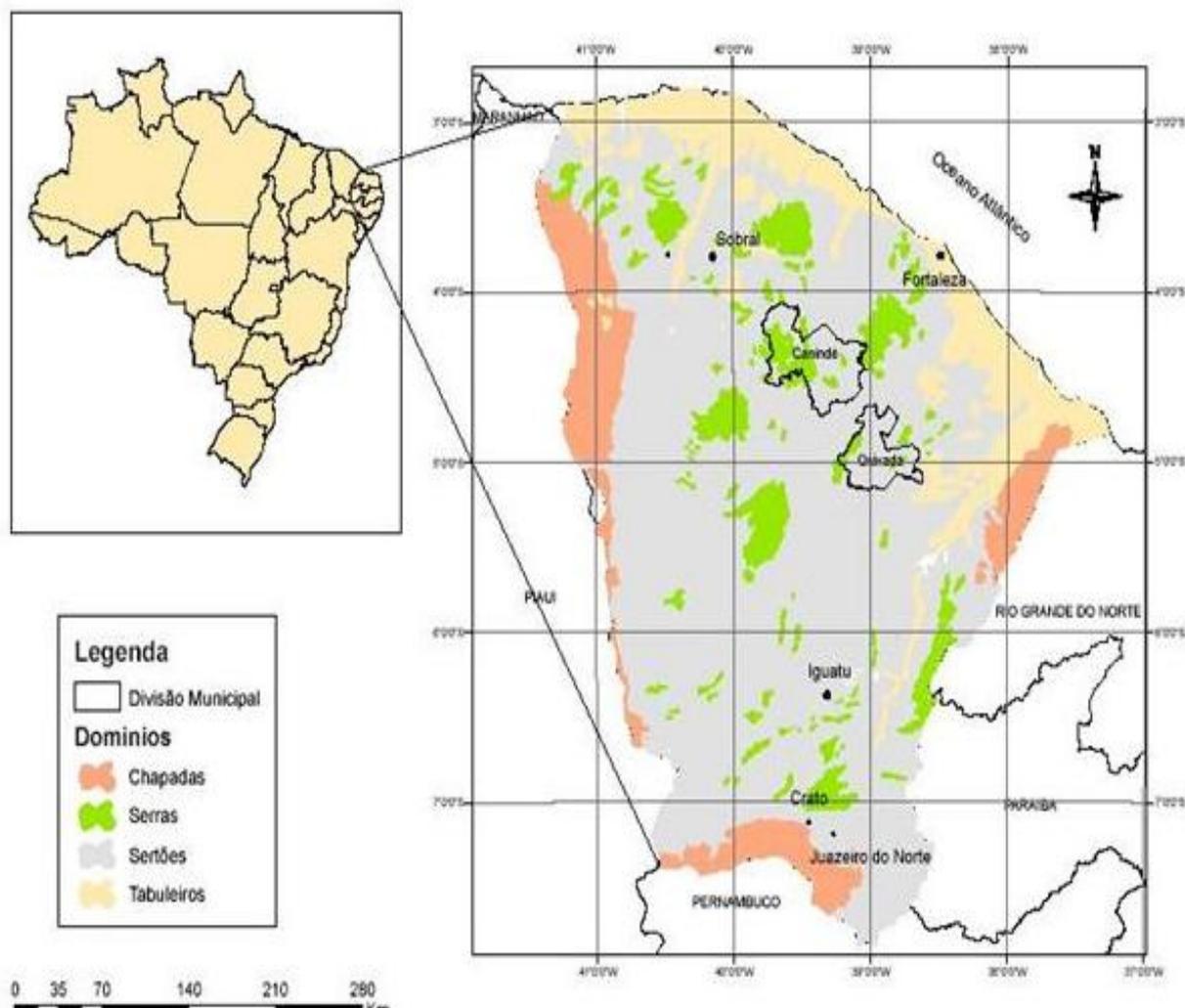
É relevante afirmar o interesse pela difusão e consolidação de uma fé católica na tentativa de criação dos primeiros aldeamentos que resultaram na

criação de vários núcleos urbanos no Ceará. É importante assinalar que a subordinação de vários grupos indígenas não aconteceu apenas pela violência. Articulou-se também o processo de convencimento e nesse processo a religião foi um elemento importante e decisivo na implantação do projeto de colonização. Segundo Hooneart (1992), um dos casos mais conhecidos de aldeamento indígena no sertão e afastado dos centros coloniais, foi o de Nossa Senhora da Assunção na serra da Ibiapaba, onde hoje se localiza o município cearense de Viçosa do Ceará, fundado pelo Pe. Luis Filgueiras, chegando a ser o maior aldeamento do Brasil, possuindo em 1700, cerca de 4000 habitantes.

Posteriormente, a estruturação dos espaços sagrados no sertão cearense pode ser interpretada como um empreendimento que se expressa através do caráter devocional e substantiva-se na formação de cidades santuários como também pelas peculiaridades associadas a aspectos eminentemente sociais e populares do catolicismo brasileiro (ROSENDAHL, 1996).

A análise do processo de construção e organização de dois lugares sagrados no Ceará, aqui especificados por Canindé e Quixadá (**Mapa 1**), nos direciona ao entendimento desses lugares no sentido de observar como o fenômeno religioso apresenta peculiaridades, criando a idéia de espaço sagrado.

A nossa problematização atina para o fato ou fenômeno que busca explicações ou compreensões, numa perspectiva que insere a comparação como forma de olhar a realidade, embora como nos mostre Newman (1999), seja difícil desenvolver um trabalho comparativo de modo significativo, uma vez que cada realidade evidencia uma infinidade de detalhes, entendemos, portanto, que é na singularidade de cada lugar sagrado que fortaleceremos nossa análise como forma de construir uma narrativa em um contexto de particularidades.



MAPA 1 Localização dos Municípios de Canindé e Quixadá.

Os lugares sagrados de Canindé e Quixadá tornam-se objetos de nossa investigação, podendo ser considerados como paisagens geossimbólicas¹ e que apresentam formas simbólicas espaciais representadas por seus templos, santuários, estátuas, colinas, roteiros devocionais, entre outras. Assim, o lugar sagrado e seus geossímbolos orientam o indivíduo para uma conotação de um todo no qual a representação dos significados emerge muitas vezes como fundamento

¹Na concepção de Bonnemaïson (2000), o geossímbolo é uma marca espacial, um signo no espaço, que reflete e forja uma identidade. São lugares que exprimem um sistema de valores comuns, marcando territórios através de signos que enraizam iconologias. Entre os vários exemplos citados pelo autor, ele aponta os lugares sagrados, os quais exprimem valores um sistema de valores comuns, que muitas vezes resultam em peregrinações.

de uma identidade que pode ser também uma identidade territorial. (HAESBAERT, 1999).

A compreensão desses lugares implica ainda na inclusão de elementos rituais que se articulam a um arcabouço de práticas simbólicas, ou seja, a constituição dos espaços sagrados ocorre a partir das formas simbólicas e práticas que irão adquirir um sentido a partir do momento que dialogam entre si, definindo um espaço-tempo que se caracteriza por construções identitárias baseados nas práticas e ritos inerentes ao sagrado. Enfatizamos aqui o propósito de considerar o lugar sagrado, que se modifica de acordo com as realidades históricas e sociais, problematizando e dando ênfase aos diferentes discursos que simbolicamente dão força ou um suporte identitário para aqueles que vivenciam o sagrado.

A fronteira que delimita o sagrado em Canindé e Quixadá anuncia o lugar de adoração, da fé, de um catolicismo popular, onde se efetua o rito sacrificial, uma vez que os devotos ao penetrarem nesses lugares vivenciam a presença de uma sacralidade em todas as coisas e ações que o rodeia. Poderíamos falar de uma imersão do devoto num processo de sacralização contínua durante sua permanência no tempo-espaço sagrado e que por vezes tende a diluir as fronteiras entre o sagrado e o profano.

Os lugares sagrados representados pela devoção à São Francisco das Chagas em Canindé e à Nossa Senhora Rainha do Sertão em Quixadá, são plenos de significados, sendo também espaços místicos que respondem com sentimento e imaginação às necessidades humanas fundamentais. São, portanto, lugares sagrados e conforme Rosendahl (1996, p. 30) “constituem um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o por meio distinto daquele no qual transcorre sua existência”.

Nosso objeto de pesquisa está fundamentado, portanto, em elementos místicos que integram o imaginário religioso no sertão e que revivem e aquecem manifestações de adoração que qualificam espacialidades, refletindo aspectos messiânicos e de fanatismo, mas ao mesmo tempo, penitencial e místico na paisagem sertaneja. Sendo o sertão cearense marcado pela periodicidade do fenômeno das secas, fenômeno que enseja um elenco de motivações, entre as quais se destacam os rituais de solicitar um bom inverno², associados às idéias de milagres e providências, pelo qual o homem irá se valer da religião para melhorar sua vida. Isto se aproximaria da essência da paisagem conforme Dardel citada por Holzer (1999, p. 159), paisagem esta representada por um conjunto, uma convergência, um momento vivido ou naquilo que Euclides da Cunha nos apresenta em sua obra *Os Sertões*, ao analisar o misticismo do homem nordestino, como sendo representado por crenças singulares e demonstrado por manifestações complexas de uma religiosidade indefinida, eivada de um misticismo extravagante ou de um monoteísmo incompreendido (CUNHA, 1982).

Facó (2009) em seu livro “Cangaceiros e Fanáticos” nos leva a uma releitura desse fanatismo conjugado com as manifestações de rebeldia. Este novo olhar realizado pelo autor irá deduzir que “o fanatismo era um elemento necessário da solidariedade grupal à reação contra a ordem dominante. No nível cultural em que viviam, não só mergulhados no analfabetismo como ignorando seu próprio país, submetidos aos senhores das terras e às forças cegas da natureza, o fanatismo, o misticismo mais grosseiro, era a sua ideologia” (FACÓ, 2009, p. 68). Assim o autor nos mostra que a situação de submissão e carência iria constituir a efervescência que se manifestava no bojo daqueles grupos de fanáticos religiosos que empreendiam um misticismo impregnado por atos de rebeldia contra a tirania econômica e social dos poderosos grupos locais. Os fenômenos do misticismo ou messianismo que se convencionou chamar de fanatismo sertanejo, era apenas o simulacro de um fundo perfeitamente material no qual este último estaria no monopólio latifundiário da terra que, abrigando uma economia monocultora voltada

² No semi-árido nordestino tradicionalmente as pessoas chamam de inverno, o período de maior intensidade pluviométrica, que geralmente ocorre de março a junho.

para a exportação produziria fortes obstáculos ao crescimento das forças produtivas.

O objeto empírico, aqui denominado de hierópolis definiu nosso campo de investigação no qual procuramos compreender as relações entre o sagrado e o espaço, observando também como as atividades associadas ao sagrado determinaram uma reorganização espacial e produziram a formação de lugares que expressam mobilidades, tipologias e práticas simbólicas espaciais. Resumidamente, uma vez que voltaremos a falar desses dois lugares sagrados no capítulo 3, assim constituem-se os dois lugares sagrados de nossa investigação:

• **Canindé:** cidade situada no sertão central do Ceará. É a hierópolis mais antiga do Ceará. A devoção à São Francisco de Canindé tem início no ano de 1775, quando foi construída uma pequena capela pelo sargento-mor português Francisco Xavier de Medeiros (WILLEKE, 1962). É considerada como o destino da segunda maior peregrinação franciscana do mundo, superada apenas pela peregrinação à cidade de Assis na Itália. A cidade cresceu em torno da pequena capela que anos mais tarde se transformaria na imponente basílica que domina todo o espaço urbano. No período de 26 de setembro à 4 de outubro, ocorre, o maior fluxo romeiro à Canindé³. Essas romarias, muitas delas realizadas à pé, motocicletas, bicicletas ou em sua maioria em caminhões *paus-de-arara*, denotam que realizar a romaria constitui um apoio e uma orientação, na qual o romeiro sente a necessidade de viver e construir o sagrado, incorporando ainda, elementos ritualísticos plenos de simbolismo (MORINIS e CRUMRINE, 1991). Chegar à Canindé é cumprir um ato de voluntariedade, pois cada devoto decide quando e como fazer sua romaria e de que forma vai cumprir sua promessa.

• **Quixadá:** município onde está localizado o Santuário de Nossa Rainha do Sertão, no alto do morro do Urucum, distante onze quilômetros do centro da cidade. O santuário foi criado em 1995 pelo então bispo diocesano de Quixadá D. Adélio Tomasin. Considerado um novo lugar sagrado no Ceará, vem atraindo um

³ O calendário da festa religiosa de Canindé irá variar de acordo com o período eleitoral. No ano de 2010, por exemplo, a festa aconteceu entre 5 e 17 de outubro.

grande número de fieis, que durante todo o ano se dirige ao santuário, sobretudo no mês de fevereiro, período em que ocorrem as festividades em homenagem à Nossa Senhora Rainha do Sertão.

Os lugares sagrados aqui anunciados apresentam um conjunto de significados simbólicos que se individualizam. Se o sagrado tem um valor simbólico e apresenta dimensões visíveis e invisíveis, verifica-se, portanto, que existe nesses dois lugares sagrados uma identidade que oferece uma perspectiva de significados simbólicos. Neste sentido a religião serve para manter a realidade de um mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas (BERGER, 1985). Assim, a identidade simbólica presente em Canindé e Quixadá estimula a contribuição do sagrado para a formação da identidade do devoto, processo no qual as representações sobre o sagrado assumem um papel significativo.

As singularidades expressas em cada um desses lugares comportam grupos de indivíduos, atitudes e, sobretudo, formas simbólicas espaciais, que são consideradas como representações da realidade e se inserem numa ordem de representações sociais resultantes de um complexo processo nos quais os significados são comunicados e reproduzem aquelas formas que tipificam as cidades santuários em questão. A compreensão de cada realidade sócio-espacial pode ser vista também como uma construção e atribuição de significados e nos conduz a uma tessitura que reúne elementos objetivos e subjetivos presente no real.

Assim, colocamos nossa questão central - **compreender as representações do sagrado em sua dimensão sócio-espacial presente em dois lugares sagrados no sertão cearense** - enfatizamos ainda ter sido necessário saber como cada uma das cidades citadas se constitui enquanto lugar sagrado. Quais as singularidades definiram cada lugar a partir de seus significados simbólicos? Como nós percebemos, por exemplo, que Canindé se projetou como uma típica cidade de romaria enquanto Quixadá com seu santuário localizado em

área periférica à cidade engendrou um espaço sagrado no qual a romaria é diferenciada dos demais centros tradicionais de peregrinação.

A lógica espacial e temporal nessas hierópolis nos mostra a singularidade dos espaços sagrados, sobretudo em Canindé, marcada por simbolismos associados às práticas de romaria tradicional, práticas estas que favorecem a formação de elementos típicos dos lugares sagrados no que diz respeito às cidades santuários, exemplificados por roteiros devocionais, fiéis pagando promessas, salas de ex-votos e um espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, enquanto o santuário em Quixadá difere daqueles, atestando a ausência de uma espontaneidade que delinea um ordenamento disciplinar desde a sua gênese.

As diferenças das formas simbólicas presentes nestes dois lugares sagrados do sertão cearense evocam uma tipificação peculiar às cidades santuários como é o caso de Canindé ou Quixadá que apresenta elementos diferenciados atípicos no que diz respeito a uma cidade santuário. Diante de cenários distintos, pelos quais as duas cidades se apresentam, desenvolvemos nosso processo investigativo procurando entender a gênese desses lugares bem como seus significados simbólicos. Neste percurso, procuramos também entender a lógica espacial dos mesmos a partir de sua estruturação na qual deve estar associada a processos de mobilidade, de consumo, da permanência doromeiro nos lugares sagrados, processos estes que produzem um complexo sistema de fixos e fluxos que ordena determinados centros religiosos (SOPHER, 1967).

Definido o objeto numa dimensão espacial, nos voltamos aos aspectos peculiares que se tornam explícitos e que nos apontou elementos que instigaram interesses para o desenvolvimento deste trabalho. Buscamos sustentação em um temário que considera as relações entre o espaço e religião. Trata-se de uma proposição temática que cada vez mais se torna freqüente enquanto objeto de discussão na seara da geografia. O entendimento sobre a formação dos lugares sagrados, seus significados, as formas simbólicas espaciais e também as representações dos sujeitos perante os centros religiosos de Canindé

e Quixadá, convergiram para um amplo campo de investigação, justificando o interesse dos estudos para a compreensão do sagrado.

Canindé e Quixadá são lugares potencialmente férteis e estimulam os indivíduos a compreenderem o sentido que a religião oferece ao desenvolvimento de suas práticas, vivências e concepções de mundo. Neste sentido, as duas cidades escolhidas como nosso objeto de estudo, caracterizam-se por apresentarem um ordenamento espacial marcado pela prática religiosa, na qual se define uma periodicidade de tempos e rituais sagrados, determinando ainda um conjunto de representações que identificam aquelas hierópolis como *lócus* de atividades associadas ao sagrado.

2.3 A Coleta de Dados

A coleta de dados constituiu uma etapa importante no presente trabalho. Preliminarmente elaboramos um plano que especificou os pontos da pesquisa e os critérios para seleção dos indivíduos que responderiam as entrevistas. Com o objetivo de se ter uma primeira aproximação com nosso objeto de pesquisa, foi realizada em julho de 2008, uma pesquisa-piloto. Nesse momento, aplicamos quinze entrevistas com os romeiros que visitavam a cidade de Canindé. Na oportunidade, entrevistamos também cinco vendedores ambulantes, uma vez que consideramos estes como atores co-participantes nos espaços de peregrinação. Esta fase de investigação foi de grande importância para a compreensão do nosso objeto de tese, ou seja, iniciamos a compreensão dos lugares sagrados a partir das representações sociais, inseridas em um quadro de ordem e de percepção que reproduzem um mundo de significados. Possibilitou ainda identificar problemas, interações, padrões e detalhes, obter juízo de valor e interpretações, caracterizar a riqueza de um ambiente repleto de significados que são esses espaços sagrados.

A pesquisa-piloto contou com uma amostragem de quinze entrevistas, algumas coletadas no Abrigo dos Romeiros e outras próximas à Basílica de São Francisco das Chagas. Esse primeiro roteiro para a realização do campo

exploratório constou de uma entrevista semi-estruturada com 19 perguntas divididas em quatro eixos: 1) Perfil do Romeiro; 2) Trajeto e Estadia; 3) Práticas Sócio-Espaciais e 4) As Representações. A Pesquisa-piloto foi de grande valia para a execução da pesquisa, sobretudo no que diz respeito às Representações Sociais. Utilizando uma amostra reduzida para validar os instrumentos e procedimentos, constatamos a necessidade de revermos alguns procedimentos teóricos e metodológicos, sobretudo a investigação sobre as representações sociais do lugar sagrado.

Em outros momentos da pesquisa de campo, redefinimos a nossa abordagem utilizando a narrativa e o método das associações livres, assim entendendo que estas duas formas possuem a vantagem de permitir que o sujeito utilize os próprios critérios, evitando assim as interferências do pesquisador, que poderia induzir ou limitar os sujeitos, levando até a adaptarem-se ao sistema conceitual do pesquisador. O método da associação livre é uma maneira de fazer surgir o desejo nas representações. Consiste em exprimir e evocar indiscriminadamente, todos os pensamentos que vêm à mente, quer a partir de um elemento dado, quer a partir de forma espontânea. Trata-se de um método bastante utilizado na Psicanálise, que consiste de acordo com Laplanche e Pontalis (1998) em exprimir todos os pensamentos que ocorrem ao espírito.⁴

Nesse primeiro momento da pesquisa, podemos perceber que quando indagávamos sobre as representações do sagrado, através de perguntas diretas como, por exemplo: *Por que você vem a este lugar sagrado? Quais os locais mais interessantes nestes santuários?* Não eram apenas a descrição das coisas, pessoas ou locais. A maneira pela qual as pessoas acolhem os objetos, as formas, a paisagem, enfim, o real, é passível de uma avaliação, ou seja, as representações de um lugar sagrado são assim constituídas de maneira substancial pela orientação pautada na experiência e na identidade.

⁴ O estabelecimento de relações funcionais entre estados e atividades psíquicas, no decurso da experiência individual configura-se nas associações livres. Trata-se ainda de um processo intelectual, segundo o qual a mente humana, a partir de uma idéia inicial (indutora), é imediatamente levada a suscitar outra (...) podendo ser representada por uma palavra, como um objeto, uma imagem ou mesmo uma emoção (LAPLANCHE, J. e PONTALIS, 2001).

Compreendemos nesse momento que a abordagem qualitativa da pesquisa nos permitiu capturar os diferentes significados das experiências vivenciadas nos lugares sagrados, possibilitando assim a compreensão das relações entre os indivíduos, seu contexto, suas ações.

Em um segundo momento da pesquisa, uma vez avaliadas as entrevistas realizadas na pesquisa-piloto, retomamos nosso processo investigativo, através de visitas às cidades de Canindé e Quixadá, durante o tempo sagrado, ou seja, no período das romarias (outubro em Canindé) e na festa de Nossa Senhora Rainha do Sertão (mês de fevereiro em Quixadá). Também foram realizados trabalhos de campo, fora do tempo sagrado, sobretudo nos finais de semana, para que pudéssemos compreender certas determinações associadas aos fixos e fluxos que compõem esses lugares sagrados. Nessa segunda fase da pesquisa, realizamos 61 entrevistas em Canindé (realizadas com romeiros e moradores da cidade) e 46 entrevistas com vendedores ambulantes. No Santuário de Quixadá foram feitas 29 entrevistas com os devotos que visitavam aquele lugar sagrado.

Durante o trabalho de campo, a utilização de entrevistas enquanto recurso metodológico, com base em teorias e pressupostos definidos, nos permitiu recolher respostas a partir da experiência subjetiva daqueles que freqüentam Canindé e Quixadá. Na tradição da pesquisa qualitativa, Deslauries e Kérisit (2010) citando Zelditch (1969), propõe dois grandes critérios para julgar a validade dos instrumentos de trazer as informações desejadas. Segundo esses autores, a maior parte do tempo, os pesquisadores qualitativos escolhem os instrumentos que lhes fornecerão informações sobre o tema de pesquisa. O outro critério é a eficiência dos instrumentos naquilo que concerne à utilização rentável em relação ao tempo requerido e a acessibilidade permitida.

Em nossa pesquisa de campo, optamos pela realização de entrevistas semi-estruturadas e não dirigidas. Barros e Lehfeld (2000, p. 91) nos chamam atenção sobre essa forma de intervenção no real, afirmando que “o pesquisador deve buscar conseguir através da conversação, dados que possam ser utilizados em análise qualitativa, ou seja, os aspectos mais relevantes de um

problema de pesquisa”. Outros trabalhos de metodologia científica têm indicado alguns aspectos específicos deste instrumento de coleta de dados como, por exemplo, seu intento exploratório e o caráter de assimetria. Para muitos autores, quanto menos dirigidas, as entrevistas puderem ser, mais eficientes se apresentarão. No caráter assimétrico, a entrevista reside na relação entre duas ou mais pessoas, em que estas intervêm com tais. Portanto, a assimetria em uma entrevista não dirigida torna possível aos entrevistados configurar o campo da pesquisa de acordo com sua particular estrutura psicológica, modulando-a em conformidade com o que lhe acontece e não em conformidade com um questionário previamente organizado. Assim, na realização de nossas entrevistas, permitimos a livre manifestação dos entrevistados. No entanto, queremos deixar claro que isto não implicou em uma atitude passiva frente aqueles primeiros, mas ao contrário, procuramos direcionar com modulação o processo investigativo.

Com o interesse na investigação dos lugares sagrados, não buscamos apenas enumerar ou medir eventos, nem tampouco exacerbar um instrumental estatístico para análise dos dados. Nosso foco de interesse compreendia, portanto, a obtenção de dados que fossem prospeccionados mediante o contato direto e interativo com a situação estudada, procurando ainda entender as lógicas sócio-espaciais em Canindé e Quixadá a partir da construção de narrativas de seus participantes com o intuito de situarmos nossa interpretação dos fenômenos estudados.

Desta forma como propõe Demo (2001), sobre a pesquisa qualitativa, os dados não são apenas colhidos, mas também resultado de uma interpretação e reconstrução pelo pesquisador, estabelecendo assim um diálogo inteligente e crítico com a realidade. Nesse momento da pesquisa, as entrevistas nos permitiram explorar novas temáticas ou aprofundar aquelas inicialmente propostas, descrever processos e fluxos, compreender o passado, analisar, discutir e fazer projeções. Entretanto, uma contabilização dos dados também reflete uma pesquisa, pois a pesquisa qualitativa nas ciências sociais envolve elementos como: significados, motivações, valores, crenças estes, não podem ser simplesmente reduzidos às questões qualitativas, uma vez que indicam noções bastante particulares. Assim,

os dados qualitativos e os quantitativos acabam se complementando dentro de um processo investigativo. (MYNAIO, 1993).

Poderíamos pensar em um terceiro critério, o da ética. Como a realização de entrevistas do presente trabalho se faz no campo de pesquisa, foi necessário respeitar as características do meio social uma vez que para conhecermos a realidade dos lugares sagrados, entendermos seu significado cultural e a percepção que os sujeitos atribuem a eles, descortina-se toda uma lógica relacionada à humanização. Portanto, a busca de uma etnogeografia como referencial metodológico para o presente trabalho, tendo em vista que, por ela, o pesquisador entra no mundo dos participantes de uma cultura e no nosso caso específico desvendamos as tramas que envolvem o sagrado, explorando com eles os símbolos, os rituais e os costumes de seu mundo, nos conduzindo a observar, discutir, questionar e avaliar, ampliando também o conhecimento a respeito da construção e representação dos lugares sagrados, registrando suas singularidades, compreendendo ainda que esses lugares são carregados de experiências e subjetividades. Segundo Claval (2010, p. 39) se “as pessoas têm uma reação emotiva diante dos lugares em que vivem, que percorrem regularmente ou que visitam eventualmente”, cabe ao geógrafo cultural não negligenciar a experiência geográfica, pois entendemos que falar dos lugares sagrados é tentar construir o imaginário a partir das representações que os indivíduos atribuem aos mesmos.

2.4 A Observação de Campo

A observação também é considerada como uma maneira de coletar dados no intuito de obter informações a respeito de uma dada realidade. Constitui um exercício que envolve a percepção, o sentir, a contemplação, enfim buscar o entendimento do real e seus significados. Neste sentido, argumenta Hissa (2002, p. 179) que “sem o olhar, a geografia comprometer-se-ia na ausência de perspectiva de contemplação das formas, já que compreender as formas, com todos os seus significados, é também o seu objetivo”.

Durante a pesquisa de campo, a observação nos permitiu identificar e obter elementos a respeito dos objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que orientam seu comportamento. Quando direcionamos nosso olhar para o lugar sagrado, esperamos transcender o mero “olhar físico”, uma vez que este não alcança a dimensão subjetiva, pois o olhar jamais é inocente adquirindo, portanto, diversas conotações sobre o real.

No presente trabalho, a observação de campo, ensejou a interação entre pesquisador e pesquisado. As informações que obtivemos, as respostas que foram dadas às nossas indagações, estavam condicionadas ao final das contas, pelo nosso comportamento e pelas relações que se desenvolveram com os devotos e romeiros, quer seja em Canindé ou Quixadá. Uma auto-análise foi necessária, portanto, e achamos por bem ser inserida no próprio histórico da pesquisa. Por isso mesmo, sentimos a necessidade de nos mostrarmos diferente frente ao grupo pesquisado. Nosso papel de pessoa de fora teve que ser afirmado e reafirmado, uma vez que tínhamos consciência que os nossos interlocutores sabiam que não éramos iguais, entretanto estavam interessados no nosso trabalho e satisfeitos porque viam a diferença, isso foi salutar, pois nos eximiu de um processo de imersão total.

Ao posicionarmos diante do objeto de pesquisa, seja ele representado pelas formas simbólicas espaciais, aqui representadas pelos templos, estátuas, roteiros devocionais ou então pelas ações e gestos empreendidos pelos romeiros e devotos, ações estas compostas por elementos rituais e que um pesquisador deverá perceber que, no nível religioso, todo esse mundo da expressão cultural comunitária configura comportamentos rituais que adquirem um significado particular. (TERRIN, 2004). Dessa forma, sentimos a necessidade de vivenciar o cotidiano daqueles que participavam de um ambiente sagrado, compartilhando alegrias, emoções, dificuldades e anseios, quer seja numa simples visita ao santuário de Quixadá ou quando faziam a romaria à Canindé.

Observar a chegada dos romeiros no abrigo em Canindé, por exemplo, identificando expressões que misturavam cansaço e alegria ou

verificando um estabelecimento de uma ordem que direcionava para as ações de um novo cotidiano, convergiu para uma observação de caráter metodológico cuja idéia era a compreensão adequada de práticas inerentes a um mundo particular no qual as experiências revelavam definições necessárias à compreensão de determinados lugares sagrados.

Os trajetos, as caminhadas e as romarias também constituíram a nossa prática do olhar. O simples deslocamento ao Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão ou então os trajetos desenvolvidos pelos romeiros nas ruas de Canindé estimulava-nos a uma apreensão de singularidades e que no dizer de De Certeau (1994, p. 176) “moldavam espaços e teciam lugares”. Assim, podemos identificar que os percursos desenvolvidos pelos romeiros, revelavam práticas que se manifestavam pelo constante ir e vir metamorfoseados nas dimensões do sagrado e do profano. Compreender esses percursos nos dois lugares sagrados, sobretudo em Canindé, contribuiu para o entendimento de uma microgeografia⁵, uma vez que os itinerários revelavam também narrativas e indicavam também comportamentos efetuados. Ir ao santuário para pagar a promessa, comprar algum alimento na venda, vagar pela cidade constituíam, portanto, práticas do espaço e segundo De Certeau (1994, p. 200),

“essas aventuras narradas, que ao mesmo tempo produzem geografias de ações e derivam para os lugares comuns de uma ordem, não constituem somente um *suplemento* aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias. Não se contentam em deslocá-los e transpô-los para o campo da linguagem.”

⁵ Gomes (2001, p. 102) atenta para a um aporte metodológico em que a abordagem da microgeografia deve ser levada em conta não apenas direcionando nossas análises para um microespaço ou que trabalhem com fenômenos que são apenas visíveis em grande escala. Ressalta o autor que, “de fato o local é uma escala de referência e tem certo privilégio sobre as outras esferas escalares (...) a busca de coerência entre os arranjos de objetos e a organização dos comportamentos sociais relacionados aparece com muito maior expressão quando entramos neste patamar de observação”.

Utilizando a prática da observação participante, pudemos perceber que de modo geral a observação dos fenômenos, qualquer que seja a sua natureza, constitui o núcleo de todo procedimento científico (JACCOUD E MAYER, 2010). Os fundadores das ciências sociais e, mais precisamente, os fundadores da sociologia, fizeram da observação o critério fundamental do conhecimento, com os fatos sociais tornando-se, nos primórdios do desenvolvimento dos métodos nas ciências sociais, os “sujeitos de observação”. Nos trabalhos de campo em geografia, a observação se constituiu, portanto, como uma predicabilidade essencial para o entendimento das espacialidades. Entender a paisagem, o território, o lugar seria um exercício no qual deveria haver um distanciamento entre o sujeito e o objeto. Em nome de um rigor científico ou de uma preocupação com a verdade e a objetividade, conceberam-se instrumentos de medidas, técnicas e métodos de pesquisa, para que fosse permitida a observação, a compreensão e a explicação do fato geográfico.

Durante nosso trabalho de campo, consideramos um dos momentos que enriqueceu nossa compreensão no que concerne à relação entre sujeito e o lugar sagrado, foi a decisão de participarmos de uma romaria à cidade de Canindé. Nesse momento, a observação participante enquanto prática de pesquisa, estendida ao domínio da pesquisa qualitativa nos proporcionou penetrarmos em um jogo de anotações e vivências para que pudéssemos descrever e compreender uma situação muito mais rica que enumerar por exemplos frequências de comportamento. Tal procedimento também nos levou a questionamentos a respeito do nosso papel de observador e nossa relação com o campo da pesquisa, assim como os lugares da observação no procedimento das ações, critérios de validade, construção das categorias de análise e questões de ordem ética.

Nossa observação participante em uma romaria nos remete a Steil (1996, p. 58), quando ao se reportar sobre a Romaria de Bom Jesus da Lapa, nos fala das “compreensões e práticas divergentes que são veiculadas no santuário pelas diversas categorias de pessoas e grupos que expressam, através deste evento, as experiências vividas nos seus contextos específicos”. Assim, nossa observação de campo durante a romaria à Canindé nos permitiu obter dados a

partir das narrativas, das análises de comportamentos, de depoimentos de informantes-chaves, estes fundamentais, uma vez que abriam as portas e muitas vezes dissipou dúvidas com relação ao lugar pesquisado, rituais, suas práticas, entre outros.

Dessa forma, a realidade cotidiana dos lugares sagrados foi percebida através de um modo particular, pois ao darmos sentido por meio do universo de crenças, elaborado a partir das vivências, valores e papéis inerentes a um determinado grupo social, percebemos que as representações nos permitem codificar e interpretar determinadas realidades. Os nossos filtros interpretativos nos permitiram apropriarmos dessa realidade -o cotidiano doromeiro, seja em Canindé ou Quixadá - e agindo sobre essa realidade, utilizando estratégias para analisar as narrativas, estratégias estas que modelam e revelam experiências que confluem para a captura de versões de realidades explícitas na apresentação simbólica de uma seqüência de acontecimentos em uma relação espaço-temporal.

Esse amálgama de instrumentos tornou, portanto, o caráter de nossa observação algo mais complexo, no sentido de que a própria observação nos levasse a uma interação concreta no que concerne às práticas sócio-espaciais. As representações sociais e as narrativas enquanto metodologia de investigação para o reconhecimento de uma especificidade do sagrado nos impeliu a análise da experiência subjetiva da vida cotidiana, uma vez que no dizer de Berger e Luckmann (1996, p. 37) “se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir as interpretações subjetivas”. Portanto, através de focos narrativos, procuramos perceber a geograficidade dos aspectos concretos da experiência do devoto que vivencia os lugares sagrados de Canindé e Quixadá.

CAPÍTULO 3: CANINDÉ E QUIXADÁ – Dois Lugares Sagrados

*“Ai Ai, que bom
 Que bom que bom que é
 Uma estrada e uma cabocla
 Cum a gente andando a pé
 Ai Ai, que bom
 Que bom que bom que é
 Uma estrada e uma lua branca
 No sertão de Canindé
 (...)
 Vê de perto o galo campina
 Que quando canta muda de cor
 Vai moiando os pés no riacho
 Que água fresca, Nosso Senhor
 Vai oiando coisa a grané
 Coisa qui prá mode se vê
 O cristão tem que andar a pé”.*
 (Luiz Gonzaga – Estrada de
 Canindé)

3.1 As Hierópolis Sertanejas Cearenses enquanto Formas Simbólicas Espaciais

Compreender as formas espaciais associadas ao sagrado nos remete a um amplo contexto, em que se contempla um sentido de identificação com os elementos simbólicos, conjugando uma associação de idéias gerais que opera no sentido de fazer com que os símbolos sejam interpretados. Assim, as formas simbólicas espaciais na esfera dos espaços sagrados contêm os elementos geossimbólicos e a natureza dos ícones mais representativos e segundo a visão de Peirce (1990), devem ser particularizados naqueles elementos que os tornam significantes por uma característica que reside no fato de serem interpretados como símbolos. A interpretação, contudo, não é univocal. Segundo Correa (2007, p. 12),

“As formas simbólicas, materiais ou não, constituem signos construídos a partir da relação entre formas, os significantes, e os conceitos, os significados. As formas simbólicas, no entanto, são sujeitas a interpretações distintas, caracterizando-se por uma instabilidade de significados, ou seja, por uma polivocalidade.”

As abordagens teóricas sobre as formas espaciais, afirmam que estas não são apenas um produto dos fatores associados à natureza, tais como o clima ou formas orográficas, mas envolve também elementos representados pelas idéias de uma sociedade, bem como as atividades sociais e econômicas que delineiam práticas sociais desenvolvidas por um determinado grupo cultural. Embora, como argumenta Rosendahl (2002, p. 208), “os espaços sagrados são qualitativamente fortes, onde o sagrado se manifestou. E para o homem religioso essa manifestação pode estar contida nos lugares”, podemos dizer que o simbolismo das formas espaciais varia de grupo para grupo, e por isso dificilmente se pode generalizar sobre os princípios da paisagem religiosa ou dos lugares sagrados. Acreditamos, portanto, que a interpretação que se dá a uma forma simbólica está diretamente relacionada à intencionalidade das ações e práticas culturais desenvolvidas pelos indivíduos.

Entendendo que os lugares sagrados também estão associados as suas formas simbólicas e neste contexto também representam o sagrado, constituindo o centro das atenções para aqueles que se dirigem, por exemplo, a um centro de peregrinação. Essas formas simbólicas registram uma vontade simbólica e transpor analogicamente a idéia de um centro que, segundo Eliade (1992), “equivale a uma regeneração do próprio tempo e, portanto, é recriação do próprio espaço”. Para Correa (2007, p. 13), “as formas simbólicas tornam-se formas espaciais quando constituídas por fixos e fluxos, isto é por localizações e itinerários”. Assim, as formas espaciais dos lugares sagrados comportam elementos como templos, santuários, colinas, cemitérios, grutas, roteiros

devocionais, procissões, entre outras, incorporando atributos primeiros da espacialidade.

A construção das formas espaciais do sagrado também pode está associada às práticas econômicas e sociais e também se vincular a momentos históricos, como a formação de vilas ou povoados. Murillo Marx (1991), ao analisar a história da formação dos núcleos urbanos brasileiros, ira enfatizar sobre a presença marcante de uma ermida ou capela na organização dos primeiros espaços sagrados, revelando assim, a importância de formas espaciais que extrapolam as necessidades concretas de uma dada formação social ou como afirma Santos (1979: 16) “cada combinação de formas espaciais e de técnicas correspondentes constitui o atributo de um espaço, sua virtualidade ou limitação”. Dessa maneira, as formas simbólicas espaciais, distribuídas em vários ambientes, sugerem a força das representações que os homens elaboram no que diz respeito às suas práticas cotidianas e como salienta Correa (2007) envolvem o passado, o presente e o futuro, as diferenças e a igualdade, a celebração, a contestação e a memorialização.

As formas espaciais do sagrado são caracterizadas principalmente através de elementos fixos como templos, mosteiros e estátuas nos quais as formas tradicionais da arquitetura religiosa evocam uma conexão com o sobrenatural (GAME, 2001). Assim, as estruturas representadas por domos, pilares, campanários, zigurates, obeliscos, evidenciam um movimento de comunicação entre a vida cotidiana e o sagrado, servindo também como uma orientação e destaque para o significado transcendental das formas espaciais do sagrado.

O fluxo de devotos para um determinado lugar contribui para o entendimento e a constituição das hierópolis, sobretudo aquelas caracterizadas como santuários. Segundo Rosendahl (1996), o termo hierópolis pode ser definido por aquelas cidades que possuem uma ordem espiritual predominante, além da presença constante de peregrinações ou romarias. Os espaços sagrados aqui representados podem ser considerados lugares onde o simbolismo comporta um

conjunto de elementos geossimbólicos constituídos por templos, santuários, estátuas, colinas, fontes, roteiros devocionais, entre outros, estabelecendo uma ligação com o homem religioso, aproximando-o de sua vida comum.

3.1.1 Juazeiro do Norte: um espaço cosmicizado

No presente trabalho, ao considerarmos uma análise de dois lugares sagrados no Ceará, especificados por Canindé e Quixadá não poderíamos nos eximir de fazer algumas considerações sobre a cidade de Juazeiro do Norte, localizada no sul do Ceará. Conhecida como a *Meca do Cariri*, apresenta a devoção do homem nordestino. A formação do espaço sagrado em Juazeiro teve início a partir da chegada de romeiros, atraídos pela mística de um sacerdote chamado Cícero Romão Batista, que chegou ao pequeno vilarejo em 1872. Esse lugar tinha apenas uma rua e algumas casas. A sua fundação está ligada à existência de três pés de juazeiro que metaforicamente consubstanciou-se em pedra e cal, transformando-se nas ruas e prédios da cidade, nos seus templos, nos seus lugares de adoração (CARVALHO, 1998). Seria um marco de um espaço familiar, que os romeiros ao longo do tempo iriam se identificando. Os três pés de juazeiro fincados no centro onde surgiria a cidade denunciavam a trindade e a construção de uma ordem estabelecida pela figura do Padre Cícero, artífice de um microcosmo ou lugar sagrado que se manifestaria sob a forma de uma hierofania. A ocorrência dessa manifestação é explicada por Barros (2008, p. 194) quando afirma “ao romper da madrugada da primeira sexta-feira de março, o Padre Cícero se dirige ao altar para dar a comunhão às mulheres da Virgília Litúrgica, entre elas Maria de Araújo, uma beata de quem era confessor e orientador desde os seus primeiros tempos de sacerdócio no Juazeiro. Ao receber a comunhão a hóstia se transforma em sangue que lhe escorre da boca.” Assim o milagre projetaria o Juazeiro para muito além das terras nordestinas. De todos os recantos do país, surgem cartas, busca-se notícia do acontecimento. Muitos querem receber de imediato o fruto da redenção (BARROS, 2008).

O espaço sagrado em Juazeiro do Norte apresenta um conjunto de significados simbólicos que se individualizam. Um dos elementos geossimbólicos

mais significativos na cidade de Juazeiro é a estátua do Padre Cícero, localizado em uma área periférica da cidade e denominada Colina do Horto. Construída em 1969, considerada uma das maiores do Brasil. Trata-se de uma imagem iconográfica bastante forte, pois de vários pontos do Vale do Cariri é possível visualizá-la. Passou a ser um ponto de visita obrigatória do romeiro que vai ao Juazeiro do Norte. Outros espaços sagrados que compõem o roteiro devocional são: a Igreja de Nossa Senhora das Dores, a Capela do Socorro (local onde está o túmulo do Padre Cícero), a Casa dos Milagres e a Igreja dos Franciscanos, entre outros.

Localizado no mais antigo cemitério da cidade, o túmulo onde está sepultado o Padre Cícero é um dos locais mais visitados pelos romeiros ao estabelecer seu roteiro devocional. Segundo Carvalho (1998 p. 93), “é um espaço sagrado por excelência; importante que ele seja mantido em sua singeleza de adro e mausoléu, sobre cuja lápide de mármore os devotos colocam seus objetos para serem abençoados”. Importante ressaltar que esse espaço sagrado pode até representar uma morbidez para o turista religioso; entretanto, para o romeiro, está evado de uma construção utópica que é vivida com imenso fervor. A Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores é outro espaço sagrado importante para devoto que vai a Juazeiro. Neste local são realizados os principais atos litúrgicos das romarias como a conhecida benção os romeiros ou “missa dos chapéus”. É considerada um importante espaço sagrado, pois foi aí que ocorreu o milagre da hóstia, fato que deu início as romarias para a cidade.

Toda região habitada tem um centro formado por hierofanias elementares e que indicam seu espaço sagrado (ELIADE, 1991). A devoção ao Padre Cícero transformou, ao longo do tempo, o espaço urbano em Juazeiro. Através das práticas de romarias, a vivência do sagrado se faz presente na vida do homem religioso. Juazeiro do Norte, para o romeiro, representa muito mais que um espaço da individualidade no pagamento de sua promessa, é também o lugar onde ele encontre seu espaço cosmicizado, definido por uma proteção divina, um espaço não caótico, mas marcado por uma fluidez constante e com morfologias específicas.

Em busca desse espaço cosmicizado, o romeiro migra de várias partes do sertão nordestino em direção à terra do seu padrinho. O ciclo de romarias transforma a cidade numa atmosfera de magia. O lugar sagrado é invadido por homens e mulheres que trazem um misto de sofrimento e alegria. Sofrimento representado não apenas pela cansativa viagem, muitas vezes realizada em cima de um caminhão *pau-de-arara*, mas também por sua condição marginal e persistente em ter uma vida nordestina. Mas a alegria de chegar a esse lugar sagrado logo se torna explícita nos cânticos que entoam ou no gesto de abanar os chapéus, como se a negação ao silêncio fosse a melhor forma de concretizar a romaria. Chegar ao espaço sagrado do Padre Cícero é renovar esperanças, é compartilhar um desejo de subversão da ordem, é ter a sensação de pertencimento e proteção; as muralhas invisíveis da cidade são consagradas ritualmente e os protegem de todos os perigos durante aquele tempo sagrado.

As romarias para Juazeiro do Norte simbolizam o sagrado em sua dimensão de tempo e espaço. No início do ano, inicia-se o ciclo de romarias à cidade com a Romaria das Candeias, realizada no período de 29 de janeiro à 2 de fevereiro. Esta romaria simboliza a alegria. O devoto-romeiro acende uma vela em procissão pelas ruas escuras de Juazeiro, iluminando a noite sertaneja. A cidade se rende a esse espetáculo de fogo, e aqueles que não acompanham a procissão acendem uma vela na janela de suas residências.

Ao contrário do que acontece na primeira romaria, na segunda, que acontece no dia 20 de julho, é celebrado o aniversário da morte do Padre Cícero. Essa data é marcada pelo luto e as pessoas se vestem de preto para mostrar a ausência do *padrinho*. O ato de pagar promessas é acompanhado pelo sentimento de perda, mas ao mesmo tempo essa monocromia é quebrada pelas fitas e objetos que são vendidos nas barracas de ambulantes, como querendo alertar uma não orfandade no contexto dessa romaria.

No dia 15 de setembro acontece a terceira romaria, a de Nossa Senhora das Dores ou Mãe das Dores dos Romeiros. É comemorada a festa da padroeira da cidade. Aqui o espaço sagrado é ampliado, pois a presença do ritual

católico associada a um santo da igreja católica é estabelecido. São organizadas procissões motorizadas, de bicicletas e carroças. Há uma participação mais efetiva dos moradores da cidade. Os espaços sagrados ganham maior visibilidade. A festa da padroeira é composta por missas, procissões e novenas.

O ciclo de romarias é concluído no dia 2 de novembro – é a Romaria de Finados, considerada a maior em número de romeiros. Há uma intensa modificação no espaço sagrado. A chegada de milhares de pessoas chega a triplicar a população da cidade, conseqüentemente alterando a paisagem urbana. A rede hoteleira e os ranchos são insuficientes para brigar o grande número de pessoas, fazendo com que surjam hospedarias domiciliares. Os rituais são acompanhados pelo silêncio, nada lembrando o alarido das romarias das Candeias ou de Nossa Senhora das Dores. Esse silêncio é quebrado apenas na cerimônia de despedida, quando todos os romeiros se reúnem pela última vez para pedir proteção para sua viagem de volta, elevando seus chapéus ao alto, caracterizando um cenário pleno de simbolismo que representa o dever cumprido pelo romeiro que foi a Juazeiro do Norte.

3.1.2 Canindé: “que estrada mais comprida, que légua mais tirana”⁶

A paisagem dos sertões de Canindé guarda a existência de um complexo universo simbólico. Esse sentimento de identificação com o lugar reforça a idéia de que a paisagem aí representada não é apenas a conjugação de elementos naturais ou culturais justapostos numa lógica sócioespacial, mas algo que produz significados, ou seja, um sistema de representação cultural. Aqui os indivíduos, sejam aqueles que vivem nesse sertão, sejam aqueles devotos de São Francisco das Chagas e que transitam nas romarias à Canindé, participam dessa paisagem produzindo, dialogando, estabelecendo assim novas posturas identitárias, engendrando espacialidades ou formas simbólicas e, como sugere Gil Filho (2005), são espacialidades ou morfologias simbólicas dos objetos espaciais que irão configurar como a dimensão da paisagem.

⁶ Trecho da música “Légua Tirana” de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira.

Contextualizando os Sertões de Canindé, na perspectiva das estruturas do sagrado, identificamos nesta seção dois elementos que caracterizam o lugar sagrado em Canindé: os ícones representativos que caracterizam as formas simbólicas espaciais e os rituais tão bem caracterizados pelas romarias. O ritual de fazer a romaria reveste-se por uma constante expressão peculiar às mais variadas tradições religiosas, é objeto de análise de estudiosos da religião sobre o ato de caminhar e suas representações perante as estruturas do sagrado (SILVA, 2003). A romaria, portanto, representaria a busca e um objetivo e nessa busca está expressa a noção de experiência da espacialidade que se manifesta através da relação sujeito e seu mundo real, em um contexto que determina um campo perceptivo com seu espaço vivido. O subtítulo desta seção “*que estrada mais comprida, que légua mais tirana*” irá enfatizar uma forma simbólica espacial bem peculiar a essa cidade santuário, que são as romarias.

a) A Origem do Povoamento

A propagação de uma fé católica nas novas terras a serem colonizadas em território brasileiro coadunava-se com o projeto maior que se alia a um amplo movimento de expansão mundial a partir de um centro europeu. A empresa colonizadora comportava em seu bojo a atividade da catequese e doutrinação dos índios pelos religiosos (FERRER, 2002). Assim a propagação da fé inspirava o Estado português a salvar almas além-mar e montar seu arcabouço de exploração econômica perante as riquezas de exploração do novo território. No século XVII, acompanhando o processo de interiorização colonial, os aldeamentos começam a ser fundados em terras sertanejas com o intuito de reduzir os índios das novas áreas ocupadas. A partir da Bahia, seguindo o curso do Rio São Francisco, os missionários chegavam ao Piauí, Maranhão e Goiás e a partir do litoral pernambucano, adentravam os sertões da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.

Dessa forma, durante o período colonial, a Igreja Católica se insere no projeto do Estado colonizador caracterizado por um discurso que no dizer de

Hoonart (1994) relacionava evangelização com a história econômica e de ocupação do território, revelado nas singularidades cíclicas de ocupação e que se delineiam pelos tão conhecidos ciclos da ocupação. Neste sentido, uma leitura geográfica a respeito da formação da América portuguesa é relatado por Moraes (2000, p. 414), ao explicitar o projeto missionário da Igreja Católica, articulado numa geopolítica do Vaticano que tem por centro a *Propaganda Fides*. Para Hoonart (1994, p. 9), “a cana-de-açúcar, o gado, o ouro, a caça aos índios foram respectivamente ciclos e que essa mesma lei cíclica se verifica nos movimentos missionários”. Assim, é percebido que o processo de cristianização do Brasil deva ser compreendido dentro de um conjunto de movimentos expansionistas e não como um fruto de um movimento missionário independente, uma vez que o modelo eclesial vigente era o da “cristandade” baseado na aliança com o Estado colonizador.

Os sertões de Canindé abrangem a região das nascentes do Rio Curu e seus afluentes. Era habitada por grupos nativos de origem tapuia: Jenipapos e Canindés. A partir do século XVII, os colonizadores começaram a ocupar estas terras, através do sistema de sesmarias visando à atividade da pecuária e o desenvolvimento da lavoura de subsistência. (PINTO, 2003). Conforme também nos explica Costa (1906, p. 53) “houve uma missão denominada Jenipapos e Canindés, quando o Ceará era ainda capitania dependente de Pernambuco. Esta missão, em 1762 foi elevada a categoria de freguesia e desmembrada da *Villa de Aquirás*. Sendo posteriormente, em 1764, elevada à vila com o nome de *Monte Mor o novo da América*.”

Em 1775, o sargento-mor português Francisco Xavier de Medeiros, se estabelece na ribeira do Canindé, em uma fazenda denominada Requengue e logo depois inicia a construção de uma capela em homenagem à São Francisco das Chagas. Este seria o marco inicial da origem de Canindé. Esta capela ficou pronta em 1796 e conforme Willeke (1959, p. 176), “várias razões fazem supor uma interrupção das obras da construção ou ao menos uma capela muito acanhada”. Entre estas razões são citadas as constantes secas que assolaram a região,

sobretudo a seca de 1777 que imprimiu um êxodo e dizimou boa parte da população do lugar.

A capela estava situada nas terras denominadas de *Salgado*, que teriam sido doadas no século XVIII e segundo nos relata Pinto (2003), o senhor Xavier de Medeiros não era proprietário das terras; mesmo assim, iniciou a construção da capela conforme suas posses, disposto a comprá-la caso houvesse alguém que reclamasse a propriedade. Os proprietários do terreno eram três pessoas que moravam na ribeira do Jaguaribe e, tendo tomado conhecimento de tal construção, embargaram-na. Medeiros escreveu aos mesmos com intuito de comprar uma parte do terreno, para ser doado ao padroeiro, tendo os proprietários se negado a vendê-lo. Um deles adoeceu repentinamente e faleceu, o segundo teve a mesma sorte e o terceiro proprietário, ao adoecer, fez promessa a São Francisco oferecendo uma légua de terras.

Em 1818, o povoado de Canindé havia sido elevado à categoria de vila, quando também foi demarcado seu território às margens do rio que nomeou o lugar. Com a criação do município em 1846, desmembrado dos municípios de Quixeramobim e Fortaleza, com sede no núcleo de São Francisco das Chagas de Canindé, o povoado passou a ser chamado de Canindé. (PINTO, 2003). Politicamente, obteve sua emancipação após o presidente da província do Ceará, Ignácio Correia de Vasconcelos ter dividido o território provinciano.

Após 200 anos, desde o início da construção da capela, Canindé torna-se então o segundo maior santuário franciscano do mundo. Escolhida pelos romeiros, sobretudo do norte e nordeste do Brasil para homenagear São Francisco. Assim, Canindé acolhe seus devotos, oportunizando para aqueles que jamais teriam condições de realizar sua peregrinação ao Santuário de Assis na Itália.

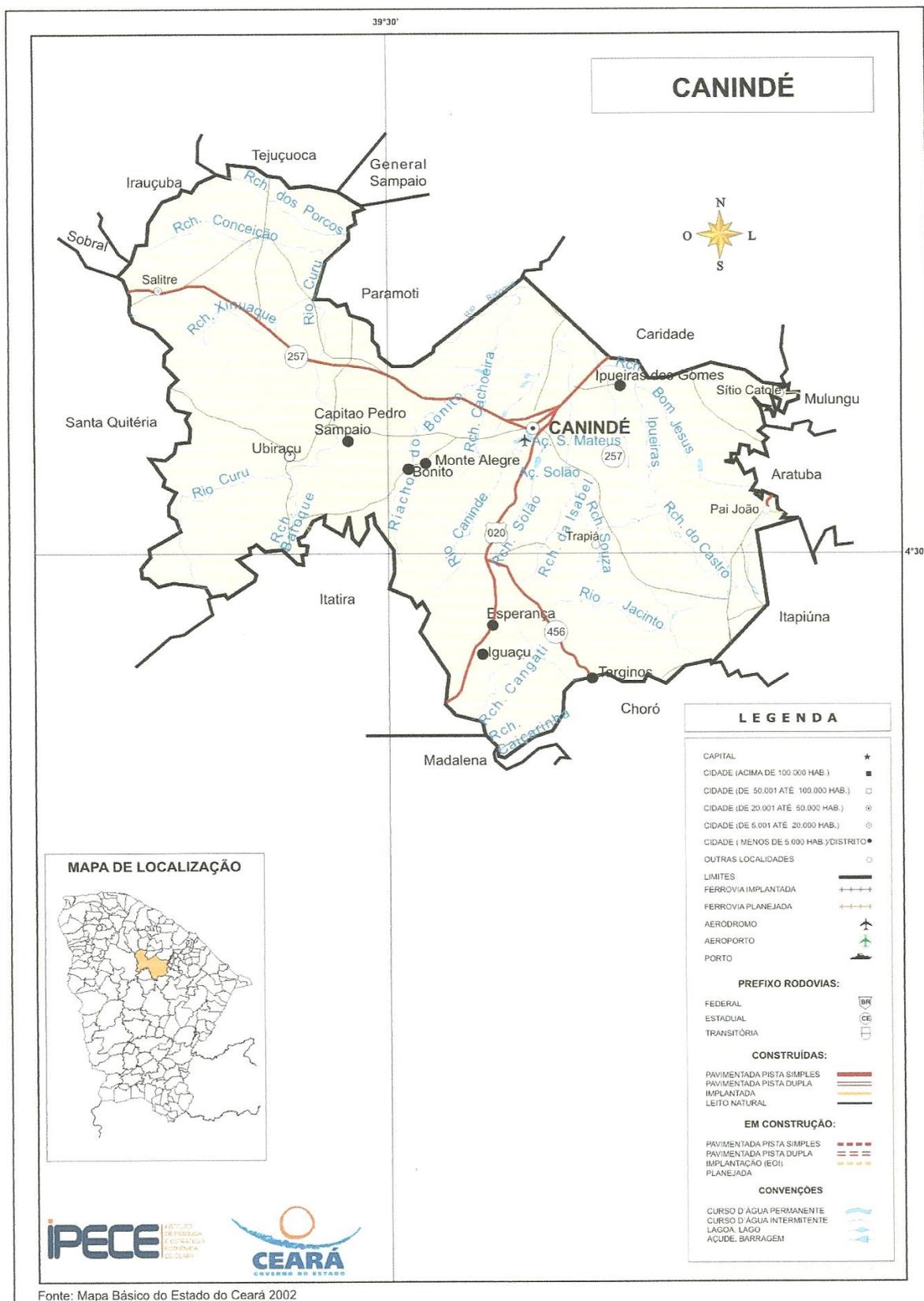
b) Revelando as Formas Espaciais do Sagrado em Canindé

A cidade de Canindé está localizada no sertão central do Ceará, sendo considerada a hierópolis mais antiga da região. **(Mapa 2)** Ao tentar construir

uma tipologia de cidades-santuários, Rosendahl (1996, p. 75), nos esclarece “que o desenvolvimento dos estudos sobre as hierópolis do Brasil tem exigido um esforço para que se torne evidente as relações entre o sagrado e o espaço”. Nesse intuito é possível reconhecer forças atuantes que agem junto ao sagrado na reorganização espacial, ainda que periodicamente, tornando assim acentuada a relação entre geografia e religião.

Com o objetivo de estudo das hierópolis pelos estudiosos da geografia da religião, Rosendahl (1996) nos apresenta uma tipologia de cidades-santuário, proposição esta que tem como pressuposto a existência de diferentes tipos de localização. Assim a referida a autora classifica as cidades-santuários em cinco tipos locais, a saber: a) núcleos rurais; b) pequenas cidades em área rural; c) cidades-santuário entre centros metropolitanos; d) cidades-santuário nos centros metropolitanos; e) cidades-santuário nas periferias metropolitanas. Com base nessa tipologia, Rosendahl exemplifica as cidades de Santa Cruz dos Milagres no Piauí e Canindé no Ceará como núcleos rurais pouco povoados e de difícil acesso.

Entretanto, Canindé, localiza-se atualmente em uma área onde predomina as atividades rurais, porém, está localizada às margens da BR-020, possibilitando o fácil acesso para a capital do Estado e outras cidades circunvizinhas e possui uma população de 73.878 habitantes (censo do IBGE/2000). Assim, poderia ser repensada sua inserção na tipologia apresentada, uma vez que as características com relação ao acesso e o número de habitantes do Santuário de São Francisco das Chagas não se coadunam no momento com a tipologia proposta por Rosendahl.



Mapa 2: Localização do município de Canindé.

Criar uma paróquia ou diocese na época do Império, não era tarefa das mais fáceis. O poder centralizador do Império, aliado ao marasmo das decisões mais simples, era fato para estancar a propagação de paróquias, sobretudo nos mais recônditos lugares do sertão. Nesta perspectiva, destaca-se também a dimensão do território, pois, segundo Correa e Rosendahl (2003, p. 3), “o território constitui-se em um dado segmento que envolve não apenas os meios vinculados diretamente ao agente social controlador, mas também indivíduos, empresas e instituições subordinadas e as relações como o agente social controlador”. Durante o período imperial, o que nunca faltou foram divergências entre a Igreja e o Estado. Desde 1796, era pleito da comunidade de São Francisco das Chagas a criação de uma paróquia. Sobre o fato, Studart (1918) nos apresenta um pedido da população para a instalação de uma paróquia.

“suplicamos a V. Mês, os moradores desta Ribeira do Canindé, abaixo assignados queirão V. Mês por bem do serviço de Deos (...) para as nossas necessidades, para que seja servida conceder para essa nossa freguezia hua caza religiosa que dispersos pelas Ribeiras deste continente exercitam todos os ofícios, de que tanto carisemos.”

Devido à importância do culto à religião e as tradicionais romarias que já aconteciam, no dia 30 de outubro de 1817, por meio de ordem régia, D. João VI elevou a antiga capela à categoria de igreja matriz, sendo o seu primeiro vigário, o padre Francisco de Paula Barros, que tomou posse no ano seguinte. Por essa época, é doada pelo senhor Jerônimo Machado uma imagem grande de São Francisco, muito embora a imagem primitiva conhecida popularmente por “São Francisquinho” já era reverenciada pelos devotos e ainda hoje sua imagem permanece em uma das naves da Basílica. Sobre a transformação da capela em matriz, Rocha (1918, p. 8), enaltece a efeméride ressaltando que

“A pequena capella de 1817 também cresceu conosco, também marchou com o progresso e hoje ei-la bellissimo templo, modelado pelo próprio povo, affirmando ao mundo que nós somos os dignos continuadores daquelles robustos troncos, ungidos pela mesma fé e abrigados sob a mesma bandeira do credo christão.”

Com a chegada dos frades capuchinhos em 1898, ficam estes responsáveis pela administração da paróquia, dando início a reforma ampliação da capela, transformando-a em um grande templo que parece dominar a planície na qual está situada a cidade (**Figura 3**). No início do século XIX, já se havia notícia de grandes romarias em homenagem à São Francisco, impulsionando assim o povoado ao desenvolvimento.



FIGURA 3: Basílica de São Francisco das Chagas.

A cidade de Canindé é considerada destino da segunda maior peregrinação no mundo devotada a São Francisco de Assis, superada apenas pela peregrinação em direção à Assis, na Itália. No período de 26 de setembro a 4 de outubro, é grande o número de devotos que visitam a cidade. Ao contrário de Juazeiro do Norte, que possui diferentes tempos sagrados, essa hierópolis possui um fluxo constante de devotos, acentuado durante o mês de outubro, época da festa religiosa, com a presença de romeiros provenientes de várias cidades do interior do Ceará e estados vizinhos.

A construção da cidade enquanto lugar sagrado, fez surgir na sua paisagem urbana, várias formas simbólicas espaciais, que ao longo do tempo foram sendo incorporadas à devoção dos romeiros de São Francisco. Conforme Correa (2007, p. 13) “as relações entre formas simbólicas e espaço são complexas, caracterizando-se por serem de mão dupla”. Dessa forma, entendemos que as relações entre as formas simbólicas e os lugares sagrados adquirem uma complexidade. No santuário de Canindé, a ação dos romeiros ao visitarem e reverenciarem um determinado lugar sagrado demonstra a constituição de uma prática que reafirma a identidade de um grupo religioso, ensejando também marcas identitárias que individualizam certa porção do espaço.

Em Canindé, o roteiro devocional inclui, além da Basílica, outros pontos importantes, como a estátua de São Francisco, inaugurada em 2005. Possuindo 30 metros de altura, está localizada no morro do Moinho, dialogando agora com o símbolo maior que é a Basílica, sendo um dos lugares mais visitados na cidade (**Figura 4**). Juntamente com a Basílica e a Estátua de São Francisco, a Praça do Romeiro constitui outro importante ponto de visitação. Trata-se de um amplo anfiteatro com capacidade para 110 mil pessoas. Nesse local, agora acontece o novenário durante o período da festa (**Figuras 5 e 6**).

A Casa dos Milagres, localizada ao lado da Basílica, é o local onde os romeiros depositam os *ex-votos*, representado por vários objetos como, esculturas em madeira que indicam partes do corpo, fotografias, pinturas, roupas, mechas de cabelo, entre outros, a fim de registrar as graças alcançadas (**Figura 7 e 8**). A

busca pela cura, educação e sucesso seja ele com relação ao emprego, a obtenção de cursos e bens materiais, forma a tripé dos objetos mais significativos neste local. Quando visitam Canindé, os devotos procuram este lugar pela curiosidade em conhecer as graças alcançadas daqueles que realizaram uma promessa ou para depositar os ex-votos.



Figura 4: Estátua de São Francisco em Canindé.



Figuras 5 e 6: Praça dos Romeiros em Canindé.



Figuras 7 e 8: Ex-votos depositados na Casa dos Milagres – Canindé.

A Casa dos Milagres é um dos locais mais visitados, nesse espaço sagrado, as peças oferecidas em cumprimento a um voto se espalham por toda parte e de maneira organizada, são distribuídas por setores. Existe, por exemplo, a área destinada às peças de madeira e gesso representando diversas partes do corpo humano: pernas, cabeças, braços, sempre associados à cura de uma doença. Outro setor representa os ex-votos que simbolizam graças alcançadas de natureza material, maquetes de casa, miniaturas de automóveis, cópias de certificados, diplomas, fotos de formatura, entre outros. Também podemos perceber a existência de urnas para que sejam depositados os cortes de cabelo, vestes, fotografias, entre outros. É relevante o potencial informativo dos ex-votos aí depositados, demonstrando existir um simbolismo que expressa representação e significado. Percebe-se que em Canindé, a manifestação de fé ao pagar uma promessa na forma de ex-votos indica diferentes representações que o indivíduo pode expressar, desde os sentimentos subjetivos até as questões materiais.

Na Casa dos Milagres, os devotos procuram reproduzir a face do sagrado e segundo Oliveira (2003), os *ex-votos* que oferecem, significam a imagem revelada do Santo vivo, aí se materializa o caráter descrito conforme a intimidade e a relação afetiva do devoto para com o Santo sendo possível simbolizar os desafios enfrentados pelos fiéis e as bênçãos concedidas pelo santo protetor. Durante o nosso trabalho de campo, pudemos perceber também que muitas vezes o romeiro que já pagou sua promessa, retorna à Casa dos Milagres como uma forma de reafirmar sua fé, agradecer novamente a São Francisco das Chagas, a graça alcançada.

A construção dos elementos simbólicos associados ao sagrado em Canindé caracteriza determinados aspectos do real, enfatizando as relações entre o simbólico e o lugar. Estas relações são mediatizadas por símbolos que denunciam uma realidade material e que se une a uma idéia, a um valor, a um sentimento. Entendemos, portanto, que as mediações simbólicas permeiam as atitudes pessoais em relação aos lugares sagrados e que no dizer de Eliade (1996, p. 13) “invocam a nostalgia de um passado mitificado”. A visita do romeiro a um determinado lugar sagrado, por exemplo, a gruta que existe atrás da Basílica,

(**Figura 9**) revela uma prática espacial cuja relação assinalada por símbolos, está representada por realidades materiais, ou seja, o ato de molhar-se com a água da gruta ou levar a água para casa, explicita uma relação cognitiva do devoto com aquele lugar.



Figura 9: Gruta localizada atrás da Basílica de São Francisco.

Assim, cada indivíduo apreende o entorno, utilizando diversos registros que demarcam atos de fé. Importante salientar que o conhecimento a respeito do sagrado deva ocorrer a partir de um encontro entre o sujeito e sua realidade objetiva. Aqui se estabelece a riqueza inesgotável do encontro do sujeito com as formas simbólicas do sagrado, pois nem o sujeito é capaz de apreender tudo, nem o objeto se apresenta totalmente, pois é inesgotável. O devoto irá encontrar no simbólico o sagrado (OLIVEIRA, 2003), contudo só consegue entender o significado quem comunica com mesma fé. Os registros dessas práticas podem e devem ser consideradas como representações que possuem a memória e

configuram as formas simbólicas presentes nesse espaço sagrado. Para Cassirer (2003, p. 82),

“a existência das coisas e a atividade dos homens parecem inseridas, de algum modo, em um campo de forças mítico, em uma atmosfera de atuação que penetra em tudo e que pode parecer concentrada em alguns objetos extraordinários, tirados do reino comum ou isoladas em pessoas.”

O sujeito não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as enlaça com signos sensíveis e significativos. Isto nos proporciona um modo específico de perceber a relação entre o devoto romeiro e as formas simbólicas do sagrado em Canindé, uma vez que a produção do simbólico é espontânea e condição imprescindível para a captação do sensível, não se configurando como obstáculo, mas sim como a condição que possibilita a relação do homem com o mundo, do espiritual com o sensível.

A busca do sagrado no Santuário de Canindé constitui um apoio e uma orientação. Se o homem sente a necessidade de vivenciar uma atmosfera do sagrado e de constituir ritualmente o espaço sagrado (ROSENDAHL, 1996), o sacrifício tornar-se, portanto um tipo de consagração, isto é, o trânsito que representa a passagem do mundo comum ao mundo sagrado. Chegar a Canindé é cumprir um ato de voluntariedade, onde cada romeiro decide quando fazer sua caminhada e qual forma vai cumprir sua promessa. Cavalcante (1998) nos explica que no caso de Canindé, desde que a pessoa resolve fazer a romaria, é comum usar uma indumentária e submeter-se a todo um aprendizado de iniciação o que o tornaria apto a partir. Nesse momento ocorre a irrupção do indivíduo com o cotidiano, passando aquele a viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos sagrados (ELIADE, 1996).

A teia de significados que compõe a paisagem sagrada em Canindé é marcada por formas espaciais a serem considerados: templos, altares, abrigos, estátua e também por subjetividades que se tornam substantivas através dos gestos, preces, rituais, sofrimentos, práticas espaciais, fazendo com que estes atos ou gestos sagrados revistam-se de uma conotação religiosa vinculados à geografia mística do lugar, tornando-a fundamental enquanto símbolo para aqueles que o vivenciam. São considerados elementos simbólicos que refletem e forjam uma identidade e podem ser entendidos como geossímbolos, pois assinalam o território através de sua dimensão simbólica (BONNEMAISON, 2000). Em Canindé, a construção do sagrado é uma tentativa de dar sentido à própria existência pela qual um universo de símbolos vem garantir a satisfação de necessidades básicas e que não podem ser realizadas fora daquele espaço e tempo sagrado.

As romarias também podem ser consideradas como formas simbólicas espaciais que revelam o sagrado em uma cidade santuário como Canindé. Nesta perspectiva, a interpretação de tais práticas retêm uma particular atenção, devendo serem entendidas como atos que ultrapassam a necessidade de dominar as adversidades da natureza, mas também a necessidade de dominar o meio sobrenatural e social. Esse é o sentimento que reveste o homem religioso. Para Durkheim (1996), não deverá haver nenhuma irracionalidade em um ato onde o sobrenatural não se reduz de modo algum ao imprevisto.

Os gestos e relatos captados em nosso trabalho de campo, durante uma romaria de Fortaleza à Canindé constituíram verdadeiros arquivos que nos instiga a descobrir geografias invisíveis. O ato de realizar a romaria revela o processo de caminhar associado com as representações dos romeiros e também dos agentes que promovem a romaria. É importante ressaltar que além dos aspectos vinculados diretamente ao sagrado nos quais o devoto está imbuído em realizar sua caminhada, outros aspectos relevantes recobrem as romarias à Canindé. São os sujeitos e as instituições que envolvem essa manifestação aqui representada por componentes da igreja católica, políticos (sobretudo em ano eleitoral), comerciantes locais vendedores ambulantes, entre outros. Trataremos

especificamente da romaria em Canindé quando formos discutir sobre peregrinações, tipologia e rituais.

3.1.3 Quixadá: Um Santuário entre os Monólitos dominando o Sertão

A história das religiões é repleta de exemplos nos quais as formas de relevo, representadas pelo deserto e a montanha servem como cenário para revelações e retiros espirituais (ANDREOTTI, 1997). No santuário de Nossa Senhora Rainha dos Sertões, a imaginação de um religioso criando um santuário entre os monólitos e dominando o sertão parece expressar um desejo humano em que os lugares mais recônditos absorvem todo o sentido de uma infinitude.

O surgimento de um lugar sagrado em Quixadá carece de explicações. A inexistência de elementos simbólicos que caracterizariam uma típica cidade-santuário, a ausência do fato milagroso, que promoveria a atração de devotos e peregrinos para pagar o pagamento de suas promessas, contextualiza o lugar sagrado em Quixadá. Diante do exposto, esse santuário talvez não seja considerado como uma hierópolis, por não possuir uma ordem espiritual predominantemente marcada pelas práticas de romaria. Entretanto, o fervor católico, as visitas guiadas, gestos e rituais simbólicos, tudo isso aliado à beleza cênica do lugar, está transformando a cidade de Quixadá em uma nova cidade-santuário do Ceará.

a) O Processo de Ocupação do Sertão Central

A forma de concessão de terras através de sesmarias caracterizou o processo de ocupação do semi-árido nordestino. É necessário ressaltar, a intenção da Coroa portuguesa na doação de sesmarias: ocupar o território, não só com produções passíveis de serem taxadas como para a demarcação de fronteiras (VAINFAS, 2001). Como o sistema de produção colonial brasileiro crescia por extensão, a liberdade na concessão passou a ser regra, sobretudo, no século XVI, o que fez surgir propriedades com grandes dimensões e que cresciam ainda mais

por aquisição derivada pela anexação de outras terras obtidas por doação, compra ou herança.

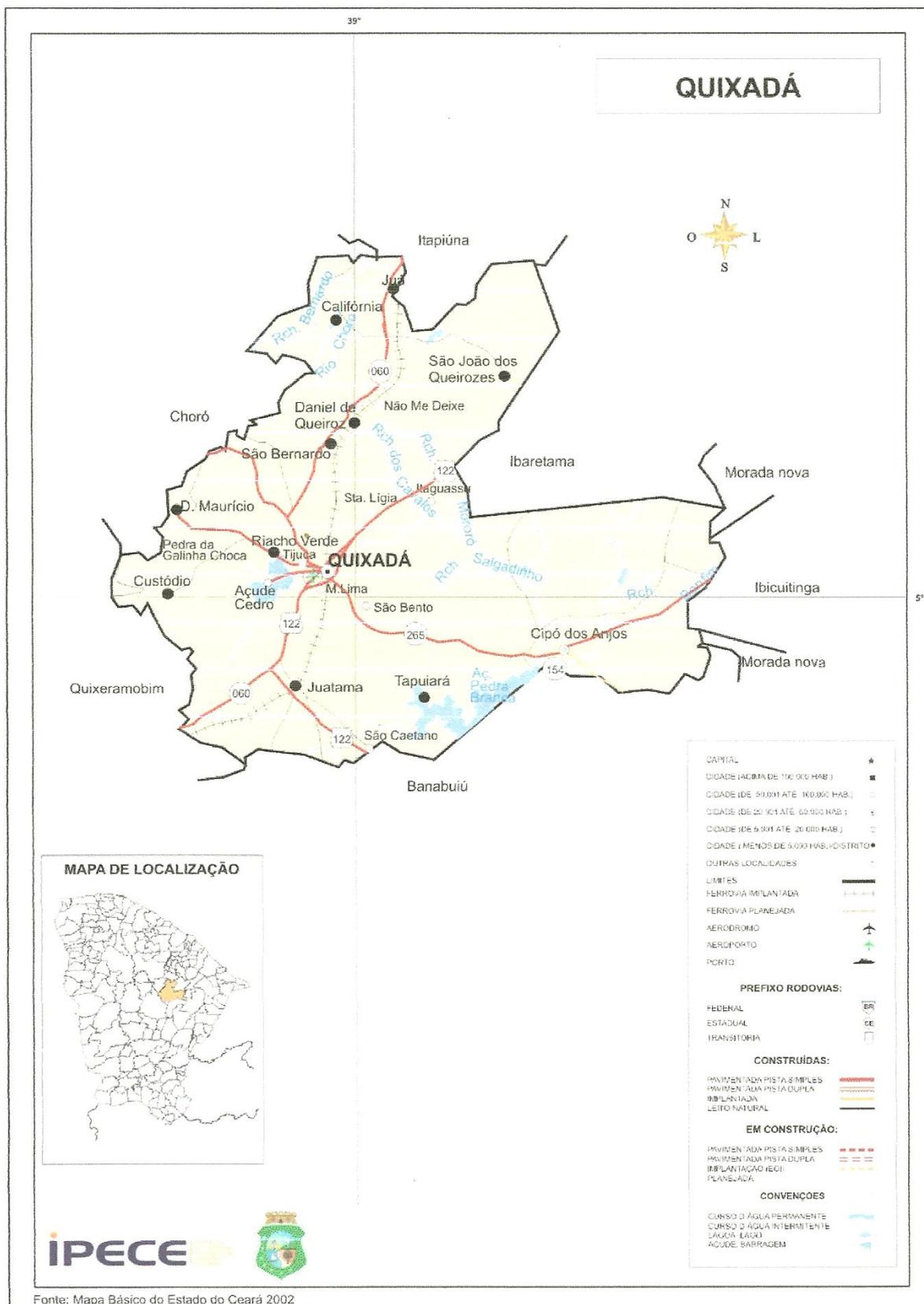
A dinamização que ocorria no litoral oriental, impulsionado pela economia do tipo *plantation* através da exploração da cana-de-açúcar, desenvolvida principalmente nas capitanias de Pernambuco e Bahia, áreas onde as condições edáficas e de clima eram mais favoráveis, fez com que a atividade da pecuária exercesse um importante papel na ocupação de extensas áreas mediterrâneas do nordeste brasileiro. Estava caracterizado, portanto, o instrumento de colonização e povoamento do sertão, no qual a sesmaria enquanto meio jurídico para apegar a terra à capacidade de cultivo serviu para consagrar as extensões latifundiárias (FAORO, 2001, p. 150). Inicia-se assim, um importante ciclo econômico na região que devido à expansão do açúcar e da inadequação das atividades da pecuária com as lavouras canavieiras, ensejam a formação dos caminhos dos currais, importante fator de penetração e ocupação do sertão nordestino bem como a formação tanto no plano político quanto econômico de um potentado rural.

A história da ocupação do sertão central cearense não foi muito diferenciada do processo citado anteriormente. O desenvolvimento da pecuária que se inicia no século XVII, com a concessão de sesmarias nos vales dos principais rios onde se efetua a interiorização e apropriação de terras ocupadas até então, pelos indígenas. Conforme destaca Souza (2005, p. 15), “as regiões dos vales dos rios Jaguaribe, Acaraú e Coreaú, foram as primeiras áreas de colonização do Ceará, através da implantação das fazendas de gado”. A intensificação do povoamento se deu nos séculos XVIII e XIX, também através de fazendas de gado, ao mesmo tempo em que as encostas de serras iam sendo ocupadas pelos indígenas que eram expulsos da planície litorânea e do sertão. No final do século XVIII, grande parte do território cearense já estava ocupado por colonizadores através do instituto da concessão de sesmarias (SOUZA, 2005). Obedecendo a essa lógica de ocupação, destacamos as regiões como o vale do Jaguaribe, vale do Rio Banabuiú, vale do Salgado e o sertão dos Inhamuns.

Com relação à ocupação de áreas que correspondem ao atual município de Quixadá, o processo ocorreu através da penetração pelo rio Jaguaribe, seguindo seu afluente o rio Banabuiú e depois o rio Sitiá, cujo objetivo principal era a conquista de terras para a atividade criatória e cultivo de uma pequena lavoura de subsistência. Segundo Costa (2002, p. 9), “as terras da confluência dos rios Banabuiú e Sitiá foram as primeiras sesmadas, dando origem à vila de Conceição da Barra, depois denominadas simplesmente de Barra do Sitiá”. Em seguida a propriedade foi vendida para José de Barros Oliveira em 1747. Embora comprando a propriedade naquele ano, apenas no ano de 1755, José de Barros, resolve tomar posse das terras adquiridas, construindo casa de morada, capela e organizando uma atividade criatória. A fazenda prosperou e se transformou em distrito do vizinho município de Quixeramobim.

A partir do século XIX, com o incremento da atividade algodoeira e posteriormente a construção da estrada de ferro ligando Fortaleza à região do Cariri, o núcleo urbano de Quixadá passa a receber um grande número e habitantes. As práticas econômicas agora encetadas pelo binômio gado-algodão delinearam o processo de emancipação política de Quixadá. Assim, em 27 de outubro de 1870, é criado então o município de Quixadá. **(Mapa 3)**.

A construção da ferrovia pareceu acordar aquela localidade para o progresso, tal fato pode ser percebido no comentário de Costa (2002, p.59) “apesar das agruras de tão longa estiagem (...) no dia 7 de setembro de 1891, o apito do trem despertava, para uma nova era de progresso, a cidade fundada por José de Barros Ferreira”.



MAPA 3: Localização do município de Quixadá

A partir do século XIX, a emergência de Fortaleza, agora como principal centro exportador da produção algodoeira, coloca a capital cearense numa posição hierárquica privilegiada e na busca dessa posição urbana, supera naquele período as principais cidades do estado como, Aracati, Icó e Sobral (SILVA, 2005). Neste período, Quixadá irá experimentar um forte crescimento urbano, pois era rota de passagem no sertão central, configurando-se como importante elo entre a capital e a região do Cariri no sul do estado. Atribui-se esse crescimento, como foi comentado anteriormente, a construção da estrada de ferro em 1891, que impulsionou a atividade econômica ligada à lavoura do algodão, fazendo com que Quixadá superasse a vizinha e dinâmica cidade de Quixeramobim.

b) A Sacralidade da Natureza no Sertão Central

A paisagem cultural é o resultado da ação do homem sobre a natureza, representando um cenário no qual podemos perceber a história cultural de uma área. Entre as mais diversas formas de interação entre o homem e os ambientes naturais, podemos observar que a religião e natureza incorporam atributos que exemplificam com propriedade o papel do homem enquanto agente construtor da paisagem.

Na presente seção buscaremos mostrar a relação entre a religião e a paisagem, tomando como referencial o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, (**Figura 10**) localizada no Morro do Urucum, distante 11 km do centro da cidade de Quixadá, região da depressão sertaneja cearense. Direcionamos nosso olhar para a forte imbricação existente entre a natureza e o sagrado, uma vez que a construção desse santuário denota um status de lugar sagrado, situado no meio de um campo de inselbergs (**Figura 11**) conferindo, portanto, um cenário que conjuga a imponência dos recursos naturais e a forma simbólica representada pelo santuário. Importante ressaltar que o santuário de Quixadá está situado em área denominada de *Monumento Natural dos Monólitos de Quixadá*, uma entre as várias unidades de conservação existentes no estado do Ceará. Trata-se de uma área de

preservação criada pelo governo estadual que está inserido no ecossistema da caatinga (SOUZA, 2006).



Figura 10: Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão.



Figura 11: Campo de inselbergs no Sertão Central do Ceará.

A própria localização do santuário nos remete à Fickeler (1999), que enaltece os cultos da montanha, pois os mesmos atingem sua eficácia máxima na paisagem quando levam à construção de estruturas religiosas, seja em forma de capela, cruzeiros, portais, túmulos ou mosteiros. Assim o binômio religião e paisagem constitui a tônica de nossa compreensão, associada à emergência dessa forma espacial assentada em uma paisagem natural e direcionada para um entendimento nos quais as instituições humanas criam movimentos, conjugando assim uma íntima relação com a natureza (COONEY, 1994).

A relação entre paisagem e religião está calcada em mitos fundadores. Os lugares elevados como as montanhas sempre foram considerados como sagrados desde os tempos mais remotos (PARK, 1996). Alguns exemplos podem ser citados como o Monte Olimpo, considerado na mitologia grega como sendo a morada dos deuses ou o Monte Fujiyama, considerado sagrado para os adeptos do xintoísmo no Japão. Podemos observar também, as várias manifestações contidas nos textos sagrados do cristianismo que indicam a montanha como cenário para a ocorrência de milagres, revelações, sacrifícios e peregrinações.

Citamos como exemplo, o monte Horeb, as montanhas de Efraim, o monte Tabor, o monte Moriá, como lugares que evocam esse simbolismo religioso e segundo Brito (2008, p. 4) “no contexto predominantemente cristão em que nos encontramos um fator que certamente contribui para formar esta concepção é a existência de diversas passagens bíblicas que se referem às montanhas”. Dessa forma, a interpretação da paisagem sagrada constitui um exercício que requer interrogações sobre o papel da religião em contextos sociais e culturais nos quais os elementos da natureza, representados por uma forma orográfica, pelos cursos fluviais ou pela vegetação, induzem o sujeito à elaboração de representações nas quais podem estar associadas a uma imagem simbólica de determinados lugares sagrados. (COSGROVE e DANIELS, 1988). Estes ambientes simbólicos estruturam a paisagem enquanto um sistema de significados. Enfatiza Blake (2005), que na relação sociedade-natureza, o formato das montanhas incita às imaginações geográficas. Então, os elementos que compõem uma paisagem

sagrada participam daquele sistema de significados, no qual é comunicado, reproduzido e experienciado. Os atores sociais que efetivamente estão envolvidos e percebem uma paisagem sagrada associada à natureza, podem exprimir um discurso ao demonstrarem seu sentimento de pertença.

A interação entre paisagem e religião também permite uma ampliação pela qual a paisagem projeta a abertura do espaço terrestre evidenciando a relação entre o que está aquém e além do horizonte, pois, conforme Besse (2006, p. 23) “traduz visualmente e imaginariamente a promoção da geografia como discurso específico da cosmografia consagrado à descrição da Terra universal”. Definida desta maneira, a paisagem implica uma relação entre o primeiro e o segundo plano da vida social, isto é, existe uma relação entre a vida cotidiana e o mundo imaginário, embora seja vagamente conectada (HIRSCH; O'HANLON, 2003), uma vez que consideramos aquele primeiro plano como sendo uma realidade concreta da vida cotidiana e o segundo plano sugere um potencial percebido e posto em relevo pelo mundo realizado e constituído a partir das representações que dele fazemos.

A associação entre o ambiente natural e os espaços sagrados contribui também para múltiplas interpretações, sobretudo no momento de renovação da geografia cultural, quando esta procurava estabelecer uma compreensão da paisagem cultural através de uma metáfora geográfica para descrever esse processo, ou seja, “os mapas de significados (JACKSON, 1989). Neste sentido, o impacto da religião sobre a paisagem não se limita as suas características peculiares como os locais de culto, rotas de peregrinação, cemitérios, etc., embora inegavelmente apresentem a marca dos fatores religiosos. Eliade (1992), ao destacar a relação entre o sagrado e a natureza nos adverte a esse respeito, mostrando que alguns seres humanos percebem a manifestação do sagrado em pedras, arvores e animais. Esta relação que os homens estabelecem com diferentes formas da natureza, é resultado do reconhecimento do sagrado que é revelado através dessas unidades sendo, portanto, o reconhecimento desse sagrado na natureza, algo revelador e uma forma de ver a realidade de se relacionar com ela. Assim, entendemos que uma determinada paisagem natural

estabelece sua relação com o sagrado através das relações sociais de um grupo que vivencia, apreende e interpreta aquela paisagem.

Buscando também compreender a importância para o geógrafo cultural em entender as relações entre a vida humana coletiva e o mundo natural, Cosgrove (2000) atenta para a relevância dos significados que a cultura atribui a sua existência e suas relações com a natureza. Os significados do mundo material transformados em símbolos significativos na amplitude de um lugar sagrado são compreendidos através daquilo que Ivakhiv (2006, p. 169) afirma ser “a nova geografia da religião, a geografia dos tipos específicos de práticas que ocorrem e associam-se com signos historicamente maleáveis do religioso e do sagrado”.

A temática que aqui se insere, destaca o conceito de paisagem e chama atenção dos geógrafos particularmente porque, levando em conta as considerações de Park (1996), existe por um lado um interesse crescente no estudo da paisagem enquanto produto de processos naturais e culturais. Por outro, existe a dimensão religiosa que motiva o interesse naquilo que concerne à transformação da paisagem. Se os fenômenos religiosos estão freqüentemente presentes na paisagem cultural, representados pela inserção de formas construídas ou não, inúmeros são os exemplos que evidenciam os impactos das crenças religiosas sobre a mesma. Estes fenômenos podem ser observados tanto em épocas pretéritas como também nos dias atuais, considerando também que os mesmos se estabelecem em diferentes escalas.

O interesse em investigar a relação entre religião e paisagem não é recente. Analisando a construção desse temário, Kong (2004, p. 365) enfatiza a produção de vários trabalhos de geógrafos que delinearam sua atenção para termos como a geografia eclesiástica e geografia bíblica. Atenta ainda para o fato de que as paisagens tiveram destaque a partir do século XVIII, sendo aquelas enaltecidas pela posição psico-teológica de estudiosos que viam a paisagem, em particular a natureza, como algo criado para proporcionar o bem estar da humanidade. Existe ainda um interesse específico em analisar como a paisagem influencia a religião, tal interesse está relacionado com o papel da ecologia e sua

influencia na religião. Para Kong (2004, p. 336), esta vertente de investigação, muitas vezes definida como “ecologia religiosa” ou “teologia ambiental”, progrediu em duas áreas: a primeira estava centrada sobre a ação da religião na degradação ambiental. A segunda vertente procurou investigar o impacto do pensamento religioso com relação à ecologia vegetal e animal e se desenvolveu em duas frentes principais: primeiro, considerando a influencia da religião sobre as atitudes perante a vida animal, como é o caso do hinduísmo. Era considerada na segunda vertente a influência religiosa sobre a domesticação de plantas e animais bem como sua difusão.

Outra contribuição importante enfatizando a relação entre religião e paisagem é dada por Butlin (2001) ao mostrar que os primeiros relatos sobre a Palestina são úteis enquanto reflexões sobre o conhecimento factual daquele país, sobretudo quando representavam suas antigas paisagens em um contexto cultural. A genealogia das informações geográficas, históricas e cartográficas no final do período medieval e início da era moderna sobre a Terra Santa constituiu um tema de importância considerável para os estudos das paisagens sagradas (BUTLIN, 2001: p.119). A qualidade das cartas topográficas e de maneira geral as descrições feitas por viajantes ingleses e franceses é apresentada de forma densa. Esses viajantes, sem exceção, de forma acurada, ofereceram importantes bases para a compreensão de suas percepções sobre os lugares que visitavam, sempre contextualizando os lugares na forma teológica e intelectual.

O termo paisagem em seu sentido amplo significa um arranjo de elementos sobre a superfície terrestre (MITCHELL, 2005). Esses elementos que correspondem aos aspectos materiais e culturais integram uma tessitura de relacionamentos que compõem a morfologia da paisagem. Entretanto, o ordenamento desses elementos está atrelado a um significado cultural que a paisagem comporta. A paisagem também está relacionada com um sistema de representações resultando assim um conjunto de práticas que incorporam as relações sociais de valores e crenças sugerindo sistemas simbólicos. Dessa maneira, revela-se a estreita relação entre religião e paisagem que está expressa na presença de formas simbólicas como templos, cemitérios e outras formas que

poderão associar-se ao sagrado como, por exemplo, os elementos da natureza, pois muitas religiões tradicionais reconhecem na natureza seus elementos sagrados. Aqui vale ressaltar a relevante citação de montanhas, grutas, cavernas, rios, lagos, florestas, indicando exemplos de formas naturais que compõem um elenco de lugares plenos de significados simbólicos e reconhecidos por um grande número de crenças como sítios sagrados (PARK, 1996), refletindo assim a influência do ambiente na evolução de diferentes religiões o que, por sua vez, encorajam a preservação de paisagens sagradas.

Analisando a relação entre religião e paisagem, Sopher (1967) enfatiza que as instituições de uma determinada religião, atuando com maior ou menor intensidade sobre a paisagem, se combinam para produzir uma paisagem cultural que pode ser identificada através de suas formas simbólicas. Sobre a temática, nos mostra Sopher (1967, p. 30) “que a marca visual da religião sobre a paisagem é veiculada por outras estruturas exemplificando a presença de santuários e cruzeiros de pedras que se espalham com profusão em religiões católicas da Áustria e da Bavária”. Assim, a interpretação da paisagem como produto da cultura enseja questionamentos sobre o papel do indivíduo enquanto agente que transforma valores e crenças com relação às formas construídas ou às formas naturais e como valores e crenças incentivam a organização dos espaços sagrados.

O simbolismo presente nas paisagens estimula os geógrafos para uma discussão sobre as qualidades objetivas e subjetivas que estão presentes no cotidiano do indivíduo (MEINIG, 1979). As formas simbólicas poderão constituir o ponto de partida para a compreensão da realidade, na qual os indivíduos estruturam seus próprios mundos através de atos de formação de uma pluralidade simbólica (SALOMON, 1995) ou como afirma Bourdieu (2001, p. 9), “os símbolos são instrumentos de integração social e enquanto instrumentos do conhecimento e comunicação contribuem fundamentalmente para a reprodução da ordem social”. Portanto, podemos pensar na localização do Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão como uma forma simbólica espacial que se impõe à paisagem. Reiteramos o pensamento de Correa (2007) ao afirmar que as formas simbólicas

adquirem uma espacialidade quando estão estruturadas por fixos e fluxos, isto é, por localizações e itinerários. Neste contexto, a imponente da montanha que abriga o santuário exprime um valor sagrado para os devotos. Não que eles cultuem os elementos da natureza presentes no santuário, representados, por exemplo, pelas rochas, pela vegetação, entre outros, mas a paisagem lítica, indicada pela presença de inselbergs, exprime uma realidade transcendente e ao mesmo tempo é consoante aos elementos do sagrado, oferecendo um sentido que contribui para a manifestação de uma sacralidade naquele santuário.

A construção da paisagem simbólica reflete também o papel do homem na produção e seleção de símbolos numa determinada ação social, na qual tudo aquilo está presente na natureza e no domínio da memória coletiva e pode tornar-se relevante para criação de símbolos. Afirma Eliade (1991, p. 12) “a mais pálida existência está repleta de símbolos, o homem mais realista vive de imagens”. Portanto, é importante salientar que os grupos sociais dão significados simbólicos às palavras, aos eventos, aos objetos, aos documentos e às pessoas, de acordo com seu contexto histórico e cultural. No que concerne às paisagens sagradas, direcionamos nosso entendimento para aquilo que Mircea Eliade (1992) chama de “centro” ou um lugar sagrado por excelência. O sagrado se manifesta em um microcosmo sob a forma de hierofanias elementares, contribuindo ritualmente e materializado por determinadas formas simbólicas (construções, árvores, rochedos, entre outros) ou manifestados nos símbolos que estão associados a uma hierofania (ELIADE, 1992).

Aqui o homem religioso identifica não apenas os objetos que estão diretamente associados ao seu microcosmo como também aqueles representados pelo ambiente natural que o cerca. Em Quixadá, a construção de um santuário em uma área elevada representa também uma repetição do ato primordial: a transformação do caos em cosmos, pelo divino da criação e que segundo Eliade (1992, p. 34) “o homem transforma simbolicamente em cosmos mediante uma representação ritual da cosmogonia”. Portanto, é importante compreender que a cosmicização de um lugar é sempre uma consagração e a interpretação da paisagem como um produto da cultura exige uma determinada compreensão no

sentido de perceber como as pessoas traduzem valores e crenças com relação a alguns aspectos da natureza e como esses valores e crenças atribuem significados aos lugares sagrados.

A paisagem natural em um ambiente sacralizado possui também um importante significado para aquele que a identifica. Com relação ao interesse e significado que a paisagem sagrada representa para o indivíduo, podemos encontrar semelhança naquilo que Duncan enfatiza quando estabelece a diferença entre o discurso interpretado pelo *outsider* e pelo *insider* (DUNCAN, 1990). Para o homem religioso perante uma paisagem sagrada, se ele considera-se como um *insider*, a sua interpretação procura identificar códigos de significados, estabelecendo uma íntima relação entre o meio natural e sua sacralidade. Desse modo, as formas naturais podem representar para o homem religioso um simbolismo cuja interpretação alia-se ao sagrado.

Ao buscar uma compreensão sobre a relação entre religião e natureza, Park (1996:199), irá afirmar que “a deliberada transformação da paisagem, significa, no entanto, uma ligação entre religião e natureza e que essa relação vai além de uma simples forma recíproca, porque o ambiente, sem dúvida, exerce uma forte influência sobre as grandes religiões mundiais”. Assim, o simbolismo da montanha, evocado no Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão nos conduz a uma representação simbólica e que se refere tanto a satisfação visual como também para sua adoração. O impacto simbólico daquela paisagem natural pode também induzir a um sentido de conforto e satisfação (APPLETON, 1996), como se a imagem representada pela paisagem evocasse uma estrutura simbólica que anunciasse um refúgio que aproxima o sujeito de seu microcosmo.

c) A Construção de um Lugar Sagrado no Sertão Cearense

Importante lembrar que a criação do Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão precede uma orientação na qual o espaço é consagrado a partir de uma revelação que determinaria a repetição de um arquétipo primordial. Este

santuário inaugurado em 1995, por inspiração do então bispo da diocese de Quixadá, D. Adélio Tomasin, parece aproximar-se da idéia de uma hierofania natural ou então um caráter evocatório e que segundo Eliade “no comportamento do homem religioso, a atmosfera do sagrado verifica-se em todos os planos de sua existência no qual deverá mover-se unicamente em um mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado” (ELIADE, 1996: p. 32). A inspiração do bispo em criar aquele santuário evidencia, portanto, a revelação de um lugar sagrado, configurando-se como um “cosmos”, isto é, provido de um centro. Se o homem religioso, para Mircea Eliade, só consegue viver numa atmosfera impregnada pelo sagrado, a construção do santuário obedece a uma quantidade de técnicas que são destinadas a consagrar aquele lugar. Os devotos que para lá se dirigem buscam a proteção divina, reforçando o santuário como lugar de proteção eivado de elementos sagrados. Também aí se manifestam a interação existente entre o sagrado e a paisagem admitindo que, no santuário se constitua uma rede de representações sociais que podem permitir a compreensão de como os indivíduos percebem o sagrado e o natural estabelecendo uma identidade e contextualizando através de suas falas, as representações que denotam uma paisagem natural.

Uma paisagem cultural não é somente formada por elementos construídos através da ação humana. Ela também estrutura-se simbolicamente por imaginários sociais, permeando atitudes pessoais em relação aos lugares de afetividade e reencontro (COSTA, 2003), podendo contemplar também determinados aspectos do real, enfatizando assim as relações existentes entre as formas simbólicas contidas na paisagem. Estas relações são mediatizadas pelos símbolos que podem ser uma realidade material no qual se unem a uma idéia, um valor ou um sentimento.

Ao pensar em construir um santuário em um lugar elevado, cria-se a idéia de uma imagem arquetípica da morada divina. Outra vez Fickeler (1999) nos chama atenção, mostrando que a veneração de montanhas é a principal dentre todas as formas de veneração dos lugares altos. Nesta mesma direção, Atienza (2000, p. 11) observa que

“vários povos do mundo têm sua montanha particular sagrada, significando para esses povos como sendo a morada dos deuses ou lugar para tentar elevar a alma ou ainda penetrar nos segredos do universo. Assim todas as manifestações religiosas tiveram na montanha, real ou simbólica, sua cúpula espiritual e um exemplo imediato de uma numinosidade que é imutável ao longo do tempo.”

Na maioria das realizações humanas, o sagrado reveste-se de uma espacialidade, Rosendahl (2009, p. 43) observa que a religião “imprime uma ordem no espaço e para os crentes, está marcado por momentos de transcendência, os quais são diferenciados para cada tempo sagrado”. Portanto, seja em um dia comum de visitar o santuário, ou no período de festa dedicado à Nossa Senhora Rainha do Sertão, os devotos compartilham sua devoção, através de práticas rituais da devoção ao sagrado, práticas estas expressas pela contemplação do sagrado associada à natureza que o rodeia. Chegar ao santuário, vencer a ladeira íngreme, mesmo de automóvel, é considerado um sacrifício para aquele devoto. Assistir a missa, caminhar pelo santuário, orar na gruta também se configuram como práticas do sagrado naquele santuário.

A forma orográfica na qual se situa o santuário de Quixadá reveste-se de um simbolismo atribuído pelo homem religioso no qual a imensidão monótona do sertão cearense é interrompida pela construção de uma edificação religiosa, ou seja, uma forma simbólica que representa uma solidariedade permanente com a sua sacralidade. Assim, a leitura daquela forma simbólica como afirma Laganá (1991, p. 57) “ocorre através de um espaço de representações que se insere através do monumento, um elemento de descontinuidade do território da vida cotidiana”.

A construção de um santuário no alto de uma crista residual, destacando-se entre os demais morros, (regionalmente conhecidos por monólitos)

e que circundam a cidade, exprime a íntima relação entre o relevo e a religião. Localizado no Morro do Urucum, distante onze quilômetros do centro da cidade de Quixadá, o santuário teve suas obras iniciadas em 1988 com a abertura da estrada que dá acesso ao platô onde seria construída a igreja. Em 1993, foi colocada a pedra fundamental e em 11 de fevereiro de 1995 ocorreu a inauguração do santuário, surgindo, portanto, um novo espaço sagrado no Ceará, passando a atrair um grande número de devotos e turistas, sobretudo no mês de fevereiro, período da festa em homenagem à Nossa Senhora Rainha do Sertão.

No espaço sagrado de Quixadá, a inspiração de um religioso, criando um santuário em uma área elevada entre peculiares elevações, parece expressar o desejo humano no qual os lugares mais recônditos absorvem todo um sentido de infinitude. Fica estabelecido, portanto, como um complexo religioso, que apesar de revelar um caráter de não espontaneidade quanto a sua origem, apresenta estruturas simbólicas associadas ao sagrado, denotando um potencial de estabelecer e reforçar fronteiras entre o sujeito e o lugar sagrado (ROWNTREE e CONLEY, 1980). Ao visitar o Morro do Urucum para reverenciar a nova padroeira do sertão, o devoto imprime significados que emergem a partir da interação de suas práticas com este lugar sagrado.

A polivocalidade de significados que um lugar sagrado admite, também revela uma identidade com a paisagem natural. Já comentamos anteriormente sobre os vários exemplos da natureza que podem ser atribuídos uma sacralidade. Assim sendo, a imponente estrutura granítica sobre a qual está assentado o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, dominando uma paisagem formada por um campo de inselbergs é comparável ao que afirma Eliade (1993, p. 176) quando se refere ao rochedo que “revela qualquer coisa que transcende a precariedade da condição humana, ou seja, um modo de ser absoluto”. No santuário de Quixadá, a resistência e inércia de uma forma orográfica atestam a presença de um lugar sagrado que fascina e aí o homem religioso encontra uma realidade e uma força que pertencem a um mundo diferente do mundo profano de que ele faz parte.

A arquitetura representada pelo complexo religioso do santuário é composta por um conjunto de edifícios. A igreja se destaca na organização do santuário, podendo ser vista da rodovia que margeia o perímetro urbano de Quixadá. Apresenta um estilo arquitetônico simples, porém ampla e arejada. Além do templo, existe também outro prédio, separado pelo estacionamento, onde funciona a “Casa de Repouso Nossa Senhora Rainha do Sertão”, que possui 38 apartamentos, com capacidade de receber até 100 visitantes. Além da hospedagem é muito utilizada para retiros espirituais e outros eventos. Nesse bloco em que se encontra a pousada, funciona um restaurante, duas capelas, um pequeno auditório, uma loja para artigos religiosos, salas para confessionários e uma praça. Uma passarela na parte superior deste prédio liga o estacionamento à “Gruta da Imaculada”. Na parte inferior, funcionam os banheiros para os visitantes e um pavilhão de apoio para os fiéis que levam suas refeições e desejam passar o dia no santuário. Completa a estrutura do bloco, duas residências para aqueles religiosos e funcionários que trabalham no santuário. Por trás da igreja, existe também um prédio onde vivem os religiosos da Comunidade “Oásis da Paz”.

Vale ressaltar que as escarpas e o conjunto rochoso que entorna o santuário passam a compor o quadro de elementos que conjugam um sentido de sacralidade, o qual é vivenciado pela comunidade religiosa e também pelos devotos que o visitam, constituindo verdadeiros significados simbólicos. Buscando relacionar o ambiente com a simbologia do lugar, Dom Adélio, agora bispo emérito de Quixadá e idealizador do seminário em depoimento feito no livreto “História do Santuário com Novena”, nos explica

“A maioria dos monólitos que formam o grande anfiteatro onde está Quixadá tem formas de cubo, paralelepípedo, cilindro e pirâmide trabalhados pelas águas, ventos e misteriosas forças da natureza. Devia respeitar esse panorama maravilhoso de formas geométricas. Por isso a abside e o presbítero formam um paralelepípedo baixo deitado. O batistério se eleva sobre o teto em forma cilíndrica. A capela

do sacrário é um paralelepípedo quadrado. A torre em frente ao santuário é uma pirâmide com a face livre de estrutura e feita de feixe de canos riscados, solidamente unidos. Parece mãos juntas ou uma tenda. O vitrô é muito simples. O vitrô por trás do altar nos deixa ver as nuvens e os monólitos.”

Constitui-se assim, um espaço sagrado que segundo Norton (2000) revela um relacionamento especial do indivíduo com os lugares, representados pela devoção, reverência, afeição, orgulho e um sentido de pertencimento. Ao visitar o santuário de Quixadá, o fiel se depara com uma natureza exuberante. A paisagem que lhe é apresentada- a depressão sertaneja – desperta um sentimento que envolve a emoção, a contemplação, o bem estar. As representações sobre a natureza tão bem apontadas por Meinig (1979, p. 45) nos mostram que

“toda a paisagem é uma localidade, uma peça individual em um infinito e variado mosaico sobre a terra. Observa-se que a paisagem como sendo algo compreensivo e simples, envolvendo tudo e aceitando todas as coisas como sendo algum interesse. É a paisagem como ambiente, envolvendo tudo que nós vivemos e dessa forma é cultivada como algo sensitivo para o detalhe, para a textura, cor, todas as relações visuais e mais, se engaja neste ambiente, todos os nossos sentidos, os sons e o cheiro e inefavelmente o sentido de lugar como algo que nos faz sentir bem.”

O devoto quando chega ao topo do morro onde se localiza o santuário, se depara com uma paisagem infinita. O olhar para os monólitos se espalhando pela amplitude do sertão, sentir o ar puro, o silêncio, enfim toda a paisagem ao seu redor contribui para o estabelecimento de uma inexorável relação entre o sagrado e a natureza. Neste momento de contemplação com a natureza,

revela-se a imaterialidade do espírito que ao lado da materialidade da paisagem a torna espiritual (DEWSBURY e CLOKE, 2009). Argumentamos que a idéia de sacralidade da paisagem fornece um caminho para uma nova compreensão de como a fé, a devoção e a religião podem nortear a noção de estar no mundo. Estabelecer um contato com a natureza e associar esta ao sagrado, significa também incorporar práticas de “estar no mundo”, incluindo maneiras de perceber e também ir além de um sentimento em que a fé constitui uma parte significativa de um movimento que ultrapassa a racionalidade e possibilidade de alienação do sujeito.

A experiência da paisagem, constatada pelo fiel que sobe ao Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, pode ser identificada como uma forma de vivenciar uma pacificação de seu universo interior. A contemplação da paisagem a partir do cume talvez possa criar as condições de um êxtase que o conduz a um exercício introspectivo pelo qual sua fé está conjugada à vontade de seus desejos. Estar na montanha e orar contemplando a natureza sugerem um simbolismo que para este devoto significa está próximo de Deus. A compreensão desse lugar sagrado sugere, portanto, a crença em um mundo espiritual pelo qual as pessoas são tocadas por uma sensibilidade que exprimem sentimentos reais e específicos.

A arquitetura de um espaço sagrado, onde natureza e religião se encontram sugere também performances que induzem determinadas práticas rituais ou disposições corporais influenciadas pela natureza, ou seja, a relação entre a natureza e o sagrado funciona como um complemento não fictício, mas com uma força constitutiva. Partindo da perspectiva que os elementos da natureza influenciam a espiritualidade do sujeito, a paisagem desempenha um papel a qual se estrutura como o corpo do mundo, podendo ser entendida como anteparo protetor e fornecedor de elementos místicos para que se criem práticas de espiritualidade em um ambiente que se caracterize pelo deslocamento da transcendência para a imanência (CAMPBELL, 1982). O compartilhamento entre elementos da natureza e do sagrado desempenha um exercício de percepção daquele lugar sagrado, conduzindo para uma interpretação de uma ecologia

simbólica, que se estrutura fundamentalmente no significado social do ambiente (HOEFLE, 1993). Assim, procuramos entender a sacralidade do santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, como uma forma simbólica espacial onde se desenvolvem relações particularmente intensas de sociabilidade, nas quais o encantamento com a paisagem natural e sua associação com o sagrado é refletido através das representações verbais dos sujeitos que partilham aspirações e subjetividades.

3.2 As Peregrinações: tipologias, rituais e roteiros

Nesta seção, buscaremos compreender como as peregrinações ou romarias, seus rituais e roteiros devocionais darão sentido a uma geografia que explica a dimensão dos lugares sagrados a partir das experiências religiosas exercidas pelos fiéis nos santuários de Canindé e Quixadá. Apresentaremos também a organização desses espaços sagrados a partir de sua gênese e dinâmica que é revelada por suas áreas de influência que ensejam uma nova organização espacial do sagrado. Por outro lado, apresentamos uma tipologia dos romeiros e seus rituais que julgamos complementar ao processo que imprime uma valorização subjetiva daqueles lugares sagrados.

As relações entre religião e espaço envolvem uma dimensão que é feita de práticas e deslocamentos. Essas práticas admitem uma fenomenologia do espaço vivido (RIVIÈRE, 1999), estabelecendo também um imaginário no qual se configuram os estereótipos de cada grupo cultural. Neste contexto, as peregrinações comportam um conjunto de valores que estão ligados à identidade e à diferenciação social, comportando também uma identificação psico-sociológica daqueles que participam do lugar sagrado, pois ao escolher fazer sua caminhada, o devoto imagina inicialmente o lugar que vai realizar sua peregrinação. A intensidade e o sentido do caminhar nas trilhas do sagrado remetem a uma essência pela qual as peregrinações constituem um fenômeno relacionado à natureza do ser humano. Uma vez conhecido o lugar o sagrado, o peregrino se reconhece como alguém em busca de respostas e de auxílio às suas necessidades, quer sejam elas de natureza material ou espiritual.

Os elementos mínimos de uma peregrinação incluem a motivação religiosa individual, que é meta pretendida para se alcançar um determinado lugar sagrado. O ato de peregrinar se traduz pelo esforço físico que é realizado em uma dimensão espacial (BHARDWAJ: 1997, p. 2). Seja qual for a religião, a travessia física torna-se um fato comum a todas as peregrinações que indicam a distância entre o lar e o lugar sagrado.

Desde a antiguidade as peregrinações se caracterizam pela movimentação dos indivíduos. Estes movimentos, muitas vezes acompanhados de rituais evocam a relação com os lugares sagrados simbolizando assim uma conjunção de elementos que denotam força e concretude. Pagar a promessa, render oferendas, suplicar e pedir intervenções caracteriza a peregrinação. Na tradição islâmica, por exemplo, a peregrinação à Meca, conhecida como *Hajj* faz menção a observância de atos específicos em lugares e tempos específicos pelo qual a obrigação religiosa é temperada com uma diretiva na qual o peregrino é capaz de suportar o rito.

Nas peregrinações católicas, como nos tem mostrado Turner e Turner (1978), observa-se o ato de voluntariedade para sua realização, muito embora tenha certo controle por parte da Igreja. Na tradição cristã, a peregrinação não tem o mesmo sentido de obrigação como ocorre no Islã. Apesar do caráter de não obrigatoriedade, elas apresentam um generalizado e extraordinário conteúdo simbólico particularmente em regiões onde predomina a população católica. Particularmente com relação às peregrinações católicas marianas, Victor e Edith Turner (1982, p.145) irão enfatizar que “na Idade Média, a figura de Maria como Mãe de Deus, adquiriu uma representação icônica e que a partir do século XIX, a devoção mariana iniciou um sistema de crenças e rituais que foi se estabelecendo nas sociedades católicas modernas”. Neste sentido, as peregrinações geralmente se iniciam quando um número considerável de pessoas são convencidas de que um “sinal” de intervenção sobrenatural nos assuntos humanos foi gerada em um determinado lugar e uma determinada situação e que o fenômeno sobrenatural, tal qual uma aparição deverá ser testemunhado por várias pessoas assim como uma cura milagrosa.

Existe uma clara dimensão espacial nos estudos das peregrinações. Se o foco está na circulação religiosa ou na própria descrição de um lugar sagrado, observando, por exemplo, sua localização privilegiada, sua relação com outros lugares sagrados ou ainda sua dimensão simbólica. Devido a preocupação com esses aspectos, muitos geógrafos têm explorado várias facetas que envolvem as peregrinações e os lugares sagrados. A análise sobre as peregrinações aos santuários católicos teve relevante interesse na seara da geografia da religião. Rinschede (1985), por exemplo, nos apresenta um importante estudo ao caracterizar as transformações espaciais ocorridas na cidade de Lourdes na França. Em seu trabalho procurou mostrar em termos quantitativos, uma tipologia, origem, estrutura social e sazonalidade, observando a sua influência no ordenamento físico e social, assim como o processo de ocupação, caracterizado pelos lugares religiosos, restaurantes, alojamentos, áreas de camping, comércio de artigos religiosos.

Para fazer comparações entre as várias formas de roteiros religiosos, os estudiosos da religião precisam tanto de uma definição aceitável sobre o fenômeno das peregrinações quanto de um esquema de classificação funcional, que revelaria as suas diferenças significativas. Quando propomos estudar dois lugares sagrados, um tipicamente representado por romarias tradicionais, como é o caso de Canindé e outro que se identifica mais com o turismo religioso e até mesmo por ser recente, se apresentando, portanto como um lugar de peregrinação a espera do romeiro tal como se caracteriza o Santuário de Quixadá. Mas até mesmo em um santuário cujo alcance limita-se à escala local, uma caminhada para esse lugar sagrado reveste-se no dizer de Stoddard (1997, p. 43) “como uma peregrinação em miniatura na medida em que age em uma pequena escala, porém repleta de experiências do sagrado”.

Buscamos esteio nas pesquisas sobre peregrinações realizadas por Stoddard (1997) que incorpora um sistema classificatório, ensejando haver uma maior diferenciação entre as peregrinações as quais podem se alcançadas a partir do estabelecimento de fatores que envolvem tanto a análise quantitativa quanto a qualitativa. Portanto, para detectar relações geográficas entre peregrinações e

outros elementos do ambiente é necessário observar e mensurar as suas variações. Porém, apesar de que algumas características das peregrinações possam ser medidas quantitativamente como, por exemplo, a distância percorrida ou número de peregrinos que visitam o lugar, a maioria dos aspectos que envolvem a peregrinação não podem ser explicados apenas pela aplicação numérica, tendo em vista que elementos como o movimento, a motivação, magnitude, entre outros exigem uma classificação qualitativa.

Um dos elementos mais importantes na definição de peregrinações é o movimento. Em termos espaciais, as peregrinações envolvem o deslocamento físico de pessoas de um lugar para outro, ou seja, é o movimento que expressa uma jornada (STODDARD, 1994). O principal problema para definir uma peregrinação está relacionado com a distância mínima necessária para que os movimentos das pessoas a um determinado lugar sagrado sejam definidos como uma peregrinação. Esse deslocamento está relacionado à estrutura da peregrinação que em sua totalidade representa uma instituição, existindo também uma dinâmica de inter-relações com as demais forças da sociedade que dão origem aos padrões estruturais de base associados ao fenômeno das peregrinações.

Com relação a um determinado padrão estrutural das peregrinações, Morinis e Crumrine (1991, p. 10) argumentam “ser possível identificar as relações estruturais com padrões que estão internamente dentro processo das peregrinações assim como existem outros conjuntos de relações que explicitam uma relação da peregrinação com seu ambiente sócio-cultural”. Estas relações estruturais podem estão representadas por um modelo esquemático proposto por Morinis e Crumrine (1991) (**Figura 12**) o qual sugere possíveis relações que orientam um processo de separação (1), transição (2) e reincorporação (3), que subjaz a todo processo da peregrinação.

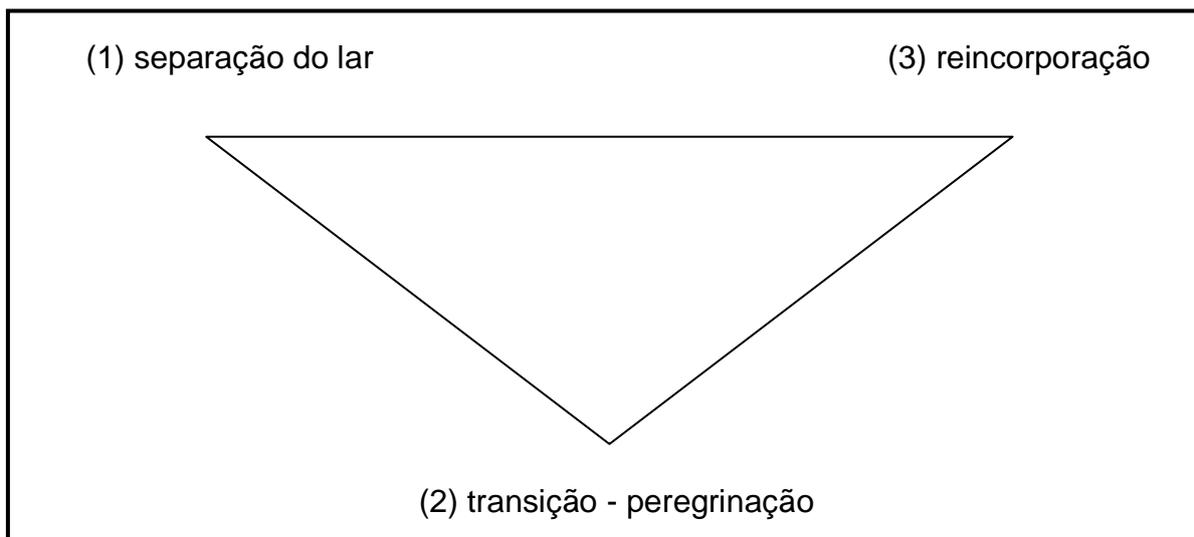


Figura 12: Processo esquemático da peregrinação (adaptado de Morinis e Crumrine, 1991)

Internamente, a peregrinação está estruturada para refletir a dicotomia entre o sagrado e o profano, dicotomia esta que irá constituir um tema dominante no estudo das peregrinações. O local da peregrinação é por definição um lugar sagrado, que na maioria das vezes é sacralizado pela presença de uma manifestação de uma hierofania. O lugar sagrado participa na oposição sagrado versus profano através da representação do sagrado na esfera profana.

A peregrinação também mediatiza a relação entre o sagrado e o profano, uma vez que o santuário fica distante do lar daquele que faz a peregrinação, limitando não apenas por sua distância física como também pela própria arquitetura do sagrado que impõe uma fronteira simbólica espacial. Embora a peregrinação não seja considerada como um rito de passagem, tal qual acontece com o nascimento, a iniciação, o casamento ou morte, ela se destina a ser um processo transformador a partir do qual o indivíduo revela alterar sua natureza espiritual a partir de uma situação anterior. Assim sendo, a partir de Van Gennep (1978), podemos também considerar os rituais de peregrinação em sua constituição como um rito de separação, de margem e de agregação. Estas fases invariantes podem ser percebidas pelos diversos grupos que decidem fazer uma peregrinação. Identificando as fases dos rituais, Van Gennep chama atenção para a visão geral do ritual e a importância de se analisarem todas as fases, o antes e o depois, uma vez que todas são relativas umas às outras.

Tomando por base o processo esquemático de peregrinações estabelecido por Morinis e Crumrine, anteriormente apresentado, podemos constatar diferenças fundamentais no que concerne ao deslocamento de pessoas que visitam os santuários de Canindé e Quixadá. Os devotos que visitam o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão são capturados por alguns aspectos de transformação existentes na peregrinação, mas ainda não representam todo o poder que uma peregrinação exerce sobre eles. Se o poder de uma peregrinação deriva de sua capacidade em mediar o profano versus o sagrado, nos apoiamos nas considerações de Sanchis (2006, p. 92) que afirma ser “pela presença tensional desses traços que pode reconhecer-se a *estrutura romeira*”. A tímida prática peregrina existente no santuário de Quixadá inibe, talvez, uma experiência subjetiva que seria peculiar as características de uma romaria tradicional, ou seja, pagamento de promessas, rituais ou o próprio sofrimento do ato peregrino. Entretanto, mesmo para esse grupo de devotos que faz germinar um ideal de peregrinação, essa prática ritual provoca a ruptura e posteriormente sua reincorporação, estabelecendo também uma estrutura na qual é denunciada a desejo de deslocamento.

Por outro lado, com relação ao santuário de Canindé que tradicionalmente contribui para compor a cartografia do sagrado no Ceará, sobretudo no que diz respeito aos fluxos religiosos, o peregrino que vai à Canindé se assemelha ao que Hervieu-Léger (2008, p. 89) classificaria como uma figura típica do religioso em movimento. Neste caso, a prática da romaria se configura como uma forma de espacialização na qual o devoto traça seu próprio percurso. O estabelecimento de itinerários baliza o movimento dos indivíduos e não se inserem nos ritmos de suas vidas, rompendo, portanto com o ordenamento regular do tempo e das práticas cotidianas.

a) Área de Influência

A peregrinação aos lugares sagrados constitui uma temática recorrente em diversos estudos das ciências sociais. Tradicionalmente compõem a agenda de antropólogos, sociólogos e historiadores que escolheram o tema da religião como

principal interesse de pesquisa. Na geografia, a análise da religião não está direcionada para a experiência religiosa pessoal (SOPHER, 1967), concentrando, portanto, sua investigação nas relações existentes entre religião e o meio circundante. Sendo a religião definida como um sistema de crenças que se institucionaliza juntamente com práticas sociais, pode a geografia voltar sua atenção para a prática das peregrinações, uma vez que o deslocamento de um lugar a outro dissemina práticas espaciais.

Na busca de compreender maiores detalhes a respeito das peregrinações, Stoddard (1994, p. 17) afirma que “os geógrafos têm percorrido um longo caminho para compreender os espaços sagrados, experienciando o movimento de féis que são atraídas pelos lugares de peregrinação. A temática das peregrinações foi contemplada como objeto de estudo por inúmeros geógrafos como Sopher (1967), Tanaka (1981), Rinschede (1985), Morinis (1991), Crumrine (1991) Stoddard (1994, 1997), Gesler (1996), Rivière (1999), Bhardwaj (1997), Butlin (2001), Santos (2001) entre outros.

Considerando que a peregrinação aos lugares sagrados tem sido objeto de estudo da geografia, compreender a circulação nos lugares sagrados, a localização e sua área de influência estimula análises de natureza física e comportamental (TANAKA, 1981). Em seu estudo sobre as peregrinações, Tanaka (1981) nos adverte para o caráter mutável das mesmas, sublinhando que afirmações e conclusões são adequadas apenas para um período específico, uma vez que o caráter dinâmico das peregrinações enseja a emergência e o declínio de lugares sagrados. Rosendahl (1996) ao fazer uma proposição temática para os estudos sobre a diversidade religiosa no espaço inclui o tema: “centro de convergência e irradiação” como uma perspectiva de análise para aqueles que se dedicam à geografia da religião em suas complexas dimensões espaciais.

Na presente seção, utilizaremos a proposição temática selecionada por Rosendahl (1996), embora como ressalte a própria autora, outras proposições como fé, espaço e tempo, vivência, percepção e simbolismo dos lugares sagrados apareçam como temas não mutuamente excludentes e que podem ser trabalhados

de forma intercalada. Assim, nos propomos fazer uma análise sobre a difusão de dois lugares sagrados, entendendo que os mesmos possuem particularidades distintas no que diz respeito às suas áreas de abrangência.

Em Canindé, tradicional centro de peregrinação franciscana do Brasil, a irradiação da fé torna-se particularmente importante no momento que a ação missionária empreendida pelos frades capuchinhos inicia a expansão dos ideais e valores simbólicos associados ao ideal franciscano. Conforme Pinto (2003), as romarias em Canindé já se caracterizavam como uma realidade no final do século XVIII, entretanto o empreendimento dos frades capuchinhos favoreceu e ampliou esse movimento à Canindé. Segundo Pinto (2003, p. 37), “em 1888, encontrava-se em Canindé frei Cassiano Camacho, que analisando a crescente romaria de fiéis ao santuário franciscano e vendo a necessidade de se ampliar e embelezar a matriz iniciou a reconstrução da igreja, com o intuito de dar-lhe um embelezamento e uma feição mais artística”.

A busca dos romeiros para reverenciar e pagar promessas à São Francisco das Chagas é hoje reconhecida pelas autoridades eclesiásticas sendo difundida por vários estados do norte e nordeste do Brasil, principalmente Maranhão e Piauí, estados de onde se configura o maior fluxo de romeiros em direção à Canindé. **(FIGURA 13)**. A tabela a seguir representa uma pesquisa realizada pela Secretaria de Turismo do Ceará que aponta a origem do romeiro que visita Canindé **(QUADRO 1)**.

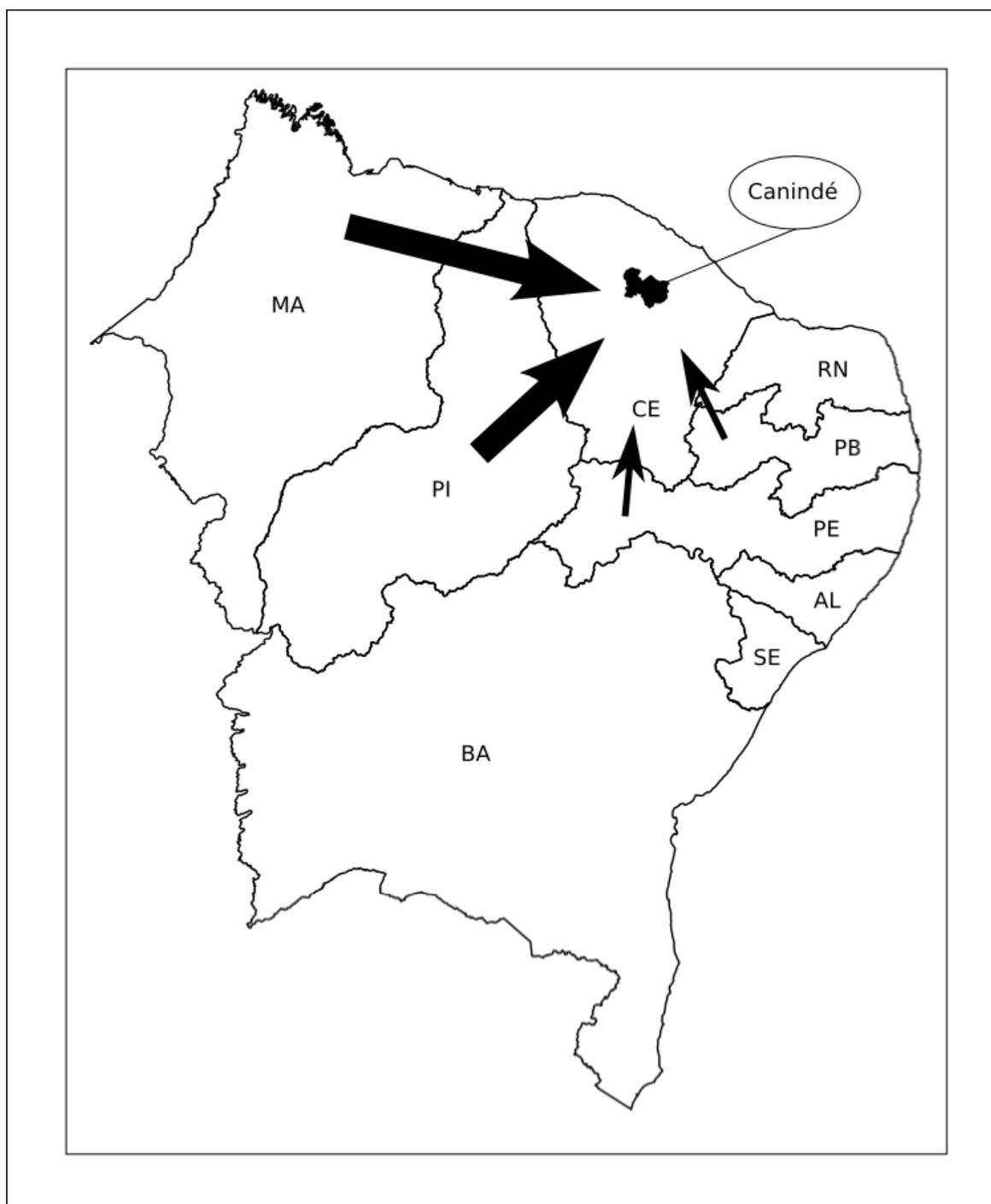


FIGURA 13: Fluxo de romeiros em direção à Canindé.

QUADRO 1: PROCEDÊNCIA DO ROMEIRO QUE VISITA CANINDÉ

ORIGEM DO ROMEIRO	QUANTIDADE
CEARÁ	71.276
PIAUI	35.332
MARANHÃO	20.423
PERNAMBUCO	6.025
PARAÍBA	1.940

Fonte: Secretaria de Turismo do Ceará – Out./2010.

Os romeiros oriundos dos estados do Piauí e Maranhão tradicionalmente representam os fiéis que participam da festa de Canindé. Chegam à cidade principalmente de ônibus, caminhões paus-de-arara e carros particulares. Algumas caravanas de romeiros provenientes do Piauí, geralmente iniciam sua peregrinação visitando Juazeiro do Norte e em seguida seguem para Canindé. Em nossa pesquisa de campo, verificamos também a presença de devotos provenientes de outros estados como Rio Grande do Norte e Pará. A busca pela cura, o pagamento da promessa ou mesmo agradecer ao santo, são elementos importante que caracterizam a romaria de Canindé. Observa-se nesta peregrinação todo um preparativo que se define por um desejo ou no dizer de Osterrieth (1997, p. 26) “uma busca existencial formada por dois parâmetros: um objeto e um sujeito”. Na romaria à Canindé, o sujeito representado pelo devoto percebe sua relação com o objeto, ou seja, o lugar sagrado, como um processo que busca sua superação. Chegar à Canindé é ultrapassar não apenas fronteiras espaciais mas também realizar uma transformação pessoal.

Observando a área de influência de um local de peregrinação, percebemos que o mesmo pode ser analisado em diferentes níveis. Rinschede (1997) apresenta quatro níveis nos quais podem ser examinados através de uma

geografia da peregrinação, ou seja: a) peregrinações que ocorrem em pequenos lugares pelas quais o autor define como micro estudos de caso; b) peregrinações circunscritas a países ou regiões culturais; c) peregrinações que alcançam uma perspectiva global; d) a peregrinação examinada sob a ótica de uma integração interdisciplinar.

A peregrinação ao Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão se insere em um tipo que ocorre em um pequeno lugar com uma área de influência local (**FIGURA 14**).

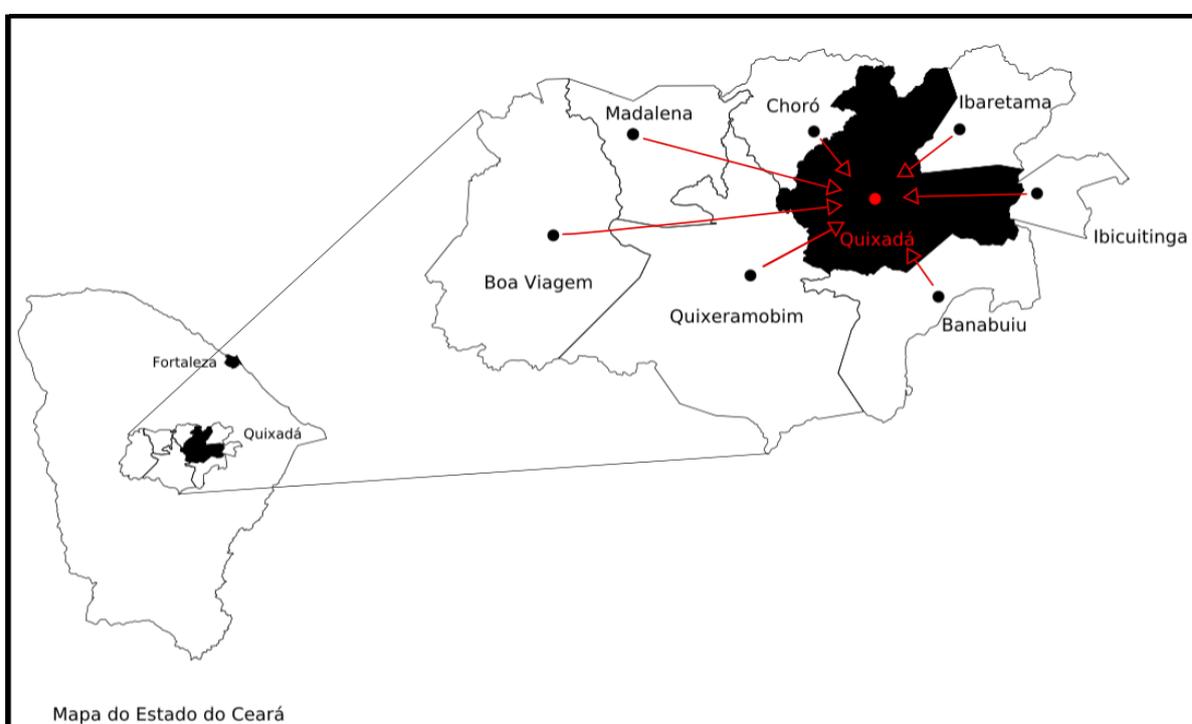


Figura 14: Procedência dos romeiros que visitam Quixadá.

As investigações realizadas neste trabalho, para a compreensão deste lugar sagrado, tiveram início com o recolhimento de vários tipos de dados que foram úteis na tentativa de compreender os aspectos geográficos dessa pequena peregrinação. Importante constatar que embora muitas vezes a força motriz de um centro de peregrinação esteja freqüentemente associada à existência de curas milagrosas ou aparições sobrenaturais, a criação do Santuário de Quixadá associa-se a sua própria geografia do sagrado e ao seu magnetismo

espiritual (PRESTON, 1992). A criação de um santuário no topo de uma montanha e às margens de uma rodovia estabeleceu o desejo de um religioso em criar um lugar sagrado, estabelecendo assim uma conexão entre a motivação do magnetismo espiritual representado aqui pelas características da paisagem e as motivações dos fiéis que visitam o santuário.

b) Tipos de Romeiros

Estabelecer uma discussão sobre a tipologia do romeiro que visita os santuários de Canindé e Quixadá envolve vários aspectos nos quais indicam singularidades, sobretudo no que concerne a mobilidade espacial daqueles que se deslocam motivados por intenções diferenciadas e que implicam em reorganizações espaciais. Segundo Cravidão (1996, p.44), a mobilidade espacial também é geradora de novas estruturas sociais que ajudam a compreender fenômenos de exclusão social e com fortes implicações no (re)ordenamento espacial do território. Portanto, somos estimulados a refletir sobre as motivações que induzem o peregrino a realizar sua viagem, uma vez que determinada motivação contém vários significados e denotam uma relação estreita com o lugar escolhido para realizar sua peregrinação, seja ela motivada pelo simples lazer ou pelo desejo de pagar uma promessa.

O peregrino ou romeiro quando resolve se deslocar para um lugar sagrado é tomado por diferentes motivações. Para Rosendahl (1997), “as emoções que orientam o trajeto e a vivência na estrada ao longo da viagem, fazem parte da romaria”. Constitui-se, portanto, em um propósito religioso que pode envolver sacrifícios físicos ou simplesmente o desenvolvimento de uma prática cultural que desperta curiosidade para um determinado grupo de indivíduos que visitam um centro de peregrinação.

Uma distinção deve ser feita entre “peregrinos” e “turistas religiosos”. Neste sentido, Rinschede (1997) observa que o “verdadeiro peregrino” realiza sua viagem por motivações religiosas, tais como pagar uma promessa ou agradecer uma graça alcançada e o “peregrino turista” realiza sua viagem a um local de

peregrinação pela curiosidade ou interesse cultural. Rosendahl (1998, p. 138), também procurando fazer uma distinção entre peregrino e turista ressalta que estes não só se diferenciam em seu propósito de visita, mas também no que diz respeito sua espacialidade, expressando tal diferença ao afirmar que

“a viagem de peregrinação introduz dificuldades físicas ou sacrifícios que envolvem a separação da moradia, a *liturgia* no percurso da viagem e a chegada ao lugar sagrado (...) a viagem turística por outro lado sugere um ato de lazer e que em uma viagem para um determinado lugar sagrado, o turista não codifica os símbolos sagrados estabelecidos em um roteiro devocional tal qual é codificado pelo peregrino religioso.”

Os dois santuários aqui investigados apresentam peculiaridades no que diz respeito à tipificação dos romeiros que o freqüentam. Ao analisarmos o santuário de Quixadá, por exemplo, o devoto que realiza sua viagem para reverenciar Nossa Senhora Rainha do Sertão, explicita uma dupla motivação: agradecer e solicitar graças como também ter a experiência de exercitar o significado religioso do lugar sagrado juntamente com a contemplação da natureza. Aqui a presença do peregrino turista é incentivada pela própria organização espacial do sagrado, onde a veneração do simbolismo da montanha conjuga-se aos rituais de fé na determinação do fluxo de peregrinos que ocorre durante todo o ano e, sobretudo no período da festa, no mês de fevereiro.

Os fiéis que visitam o santuário de Quixadá diferenciam-se dos romeiros tradicionais, não apenas por sua aparência e modo de vestir, sua postura, sua ideologia religiosa, suas visões de mundo, mas, sobretudo pelas estruturas de significado dentro das quais se inserem sua experiência. Em algumas entrevistas, realizadas, pudemos perceber que o devoto ao visitar o santuário não expressa sua experiência pessoal de peregrinação, mas se coloca como um observador externo e que irá vivenciar uma experiência cuja visitação ao santuário remete a uma

estrutura de significados própria e segundo Steil (2003) aponta para uma experiência que busca atualizar uma forma de sociabilidade que se estrutura dentro do universo de uma cultura turística.

Mesmo imbuídos pela fé em Nossa Senhora Rainha do Sertão, os devotos que se deslocam até o santuário, em determinado momento podem se confundir com turistas tanto em relação a sua motivação quanto ao seu comportamento. Tal fato nos remete às observações realizadas por Steil (2003) ao afirmar “a existência de uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, torna difícil saber se estamos diante do romeiro ou do turista”. O devoto que visita o santuário em Quixadá, chega em seu carro particular, em ônibus geralmente confortáveis, ou vans. A inexistência do sacrifício e da penitência no ato da caminhada explicita toda uma diferença com relação ao romeiro tradicional. Não existe aqui o que Turner (2008) chamaria de realização da *communitas*, que nas peregrinações tradicionais estão articuladas por uma estrutura social circundante.

O devoto em Quixadá revela ainda distintas possibilidades em vivenciar práticas de turismo e de peregrinação. Embora evitem serem chamados de turistas, mesmo quando ficam hospedados na pousada por alguns dias, se consideram romeiros, pois afirmam estar se ausentando do lar. No período da festa, em fevereiro de 2009, conversamos com uma senhora que estava hospedada na pousada que afirmou: “*Ficar isolada aqui em cima e longe da minha família é um momento de reflexão e renúncia, sempre faço isso (...) faço minha caminhada pelas trilhas e à tarde assisto a missa*”. Em um primeiro momento, esta afirmação nos conduz a separar a sua prática turista da prática de peregrinação. Entretanto faz-se necessário compreender a existência de um diálogo e as possíveis tensões entre turismo e peregrinação com a emergência de um turismo religioso.

Na romaria, à Canindé um outro tipo de romeiro é colocado em evidência. A maioria daqueles que se dirigem para o Santuário de São Francisco das Chagas, destaca efetivamente o pagamento da promessa como elemento

primordial de sua peregrinação. O sacrifício de realizar sua caminhada seja à pé ou chegando em desconfortáveis caminhões paus-de-arara, torna-se às vezes um ato latente ou invisível, mas certamente é considerado como um sustentáculo importante que alicerça as práticas da romaria. Aqui o romeiro enfatiza o seu sacrifício pessoal o qual denota através da promessa, o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo, principalmente quando se trata de *ex-votos* (ZALUAR, 1983). Para o romeiro de Canindé pagar sua promessa é um fato que o conduz à estrada e que o impele a concretizar sua viagem. Assim, o romeiro de São Francisco das Chagas se apóia no deslocamento sacrificial e que segundo Meslin (1992, p. 73) “é efetuado por uma ação ritual ou particular”. O romeiro de Canindé fundamenta sua caminhada, portanto, no sacrifício expiatório. Desde o início quando decide fazer sua romaria, ele renuncia o conforto material, sabendo que essa renúncia possui um alcance libertador, mostrando-lhe a existência de uma realidade transcendente, pois ao fazer sua romaria ele irá encontrar o sagrado.

Aquele que faz a romaria de Canindé, também realiza um ritual de passagem. Britto (2004, p.116) irá corroborar com essa idéia afirmando ser “a busca e vivência de uma sempre e nova realidade. É uma vivência que leva em conta o cotidiano e, ao mesmo tempo, sua superação. O romeiro de Canindé se caracteriza também pelo despojamento e pela simplicidade. Tal peculiaridade encontra resposta na discussão estabelecida por Turner (1974) ao analisar a peregrinação enquanto um fenômeno “liminar”. Para este autor, a peregrinação sendo um ato voluntário apresenta uma junção de submissão, santidade, homogeneidade e camaradagem. Dessa forma o romeiro de Canindé adquire uma homogeneidade de status caracterizada pela simplicidade das vestes e de comportamentos e penitências que está associada a “liminaridade” e “communitas”. Podemos afirmar ser no estágio de “communitas” que se estrutura uma romaria como a de Canindé. Aí se forma um espaço social e temporal muitas vezes não estruturado e relativamente indiferenciado no qual as experiências são compartilhadas por aqueles indivíduos que conjuntamente se submetem a um processo ritual.

Chegando à Canindé, as práticas e rituais do romeiro se tornam mais presentes. Estando agora presente no lugar sagrado, o sacrifício passa a ser estabelecido através da comunicação entre o mundo sagrado e o profano. Essa comunicação ocorre através do simbolismo dos rituais e também das práticas cotidianas que são vivenciadas por eles durante o período que permanecem na cidade. Uma dessas práticas que tipificam um romeiro tradicional é a maneira de como ele se hospeda. Passando mais de um dia na cidade, sobretudo aqueles de menor poder aquisitivo, buscam os abrigos existentes para dormir, tomar banho e realizar suas refeições. Podemos considerar como um ato simbólico que se efetua na dimensão do profano. A chegada ao abrigo é um momento de festa. Escolher o lugar para armar sua rede, preparar as refeições, reencontrar os amigos, falar sobre a recente viagem e das outras já realizadas constitui uma rica troca que agora se sobrepõe ao sacrifício (**FIGURA 15**).



Figura 15: Abrigo para os romeiros na cidade de Canindé.

Embora, a romaria de Canindé seja caracterizada pela presença do pagador de promessas, que motivado ou não por milagres alcançados, anualmente peregrinam até o santuário. É considerado como um romeiro tradicional. Podemos observar também a presença de outro tipo de romeiro que mesmo sendo devoto de São Francisco das Chagas, faz sua romaria como acompanhante de parentes ou amigos. A romaria para ele, mesmo sendo realizada à pé, é um divertimento. Na maioria são jovens e além de participarem de alguns rituais sagrados como assistir a missa, rezar o terço, realizar o roteiro devocional, também participam de atividades consideradas profanas como, por exemplo, interromper momentaneamente a romaria para beber nos bares ao longo da estrada ou participar de festas que acontecem na cidade.

c) Os Rituais

A decisão de ir a um santuário assume o caráter de atribuir uma perenização de culto à divindade, no qual o homem religioso se dirige ao sagrado mediado por interações simbólicas. Nesse contexto, uma definição daquilo que é a religião nas considerações de Weber (1999) está vinculada às condições e efeitos de determinados tipos de ações comunitárias cuja compreensão é alcançada a partir das vivências, das representações e fins subjetivos dos indivíduos. Estas ações comunitárias imbuídas de elementos mágicos e simbólicos podem ser definidas através de práticas espaciais, pois como afirma Cosgrove (2003, p. 103) toda atividade humana é ao mesmo tempo material e simbólica.

As análises sobre os rituais, tema clássico na antropologia, assumem um especial significado quando direcionamos o foco para a compreensão dos elementos que especificam a dimensão do sagrado estabelecida na horizontalidade entre o simbólico e a religião, tendo em vista que aqueles elementos são inerentes ao serviço divino, ou seja, a oração, o sacrifício, a penitência nos remete às considerações de Weber (1999, p. 292) que afirma

“no caso da oração, os limites entre a fórmula mágica e a súplica são fluidos, e precisamente a prática tecnicamente racionalizada da reza, com moínhos de orações e semelhantes aparelhos técnicos, com fitas de orações penduradas ao vento ou pregadas nas imagens dos deuses ou dos santos.”

A noção de ritual surgiu como uma análise formal no século XIX para identificar o que se acreditava ser uma categoria universal da experiência humana (BELL, 1992). O termo expressa, portanto, o começo de uma mudança importante na maneira como a cultura européia se comparava a outras culturas e religiões. A partir de então, muitas outras definições de ritual se desenvolveram relacionadas a uma ampla variedade a partir de esforços acadêmicos. Assim, as práticas rituais se manifestam na vida de uma coletividade envolvendo crenças que se revelam nas condutas e se materializam nas formas espaciais do cotidiano, o que inclui a valorização não só da dimensão simbólica – significado das condutas – como também da dimensão material, reveladora dessas crenças e condutas.

O ser humano é consciente e investigador de maneira que o faz compreender que pertence a uma dimensão infinita da realidade, que participa de um universo simbólico. Cassirer (2003) irá nos apresentar os símbolos como o campo intermediário entre o espírito e a matéria. Essa função mediadora do símbolo como nos demonstra Cassirer, nos faz pensar que a significação de cada símbolo possui nos faz transcender a posição de sujeito e objeto, estabelecendo, portanto, uma correlação entre as coisas ligadas ao sagrado e ao profano. Dessa forma é possível, por exemplo, perceber no santuário de Canindé os elementos simbólicos presentes nos rituais de adoração, manifestados através de orações, cânticos, ladainhas, pagamentos de promessas bem como a colocação de adereços típicos como o uso de fitas coloridas enroladas no braço, no chapéu ou nas placas dos veículos que fazem a romaria. Os itinerários simbólicos realizados pelos romeiros também indicam uma prática ritual que ordena um espaço simbólico no qual os impulsos religiosos e crenças místicas adquirem uma conotação metafórica.

Essa dimensão espacial que comporta o ritual envolve todo um contexto de religiosidade, pois, a relação com o sagrado exprime a forma como o sujeito se conecta com o que acredita, por isso, as práticas rituais funcionam como um instrumento intermediário entre a razão e as necessidades mais prementes do sujeito. Para Durkheim (1996, p. 28)

“as crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum.”

Assim, as práticas rituais presentes na organização de um espaço sagrado, admitem uma solidariedade que se revela através da passagem do processo de individualização dos membros dessa sociedade que passam a ser solidários, pois consideram o espaço sagrado como esfera da própria ação. Essa abordagem propicia ainda o entendimento de práticas culturais e segundo Claval (1999, p. 83) “a cultura supõe memorização de esquemas de condutas, atitudes práticas e conhecimentos”. Dessa forma é relevante perceber que os rituais constituem também uma dinâmica móvel no espaço, praticada através da memória construída ao longo do tempo na forma de lendas e narrativas conferindo-lhe a organização de territorialidades e geossímbolos. A partir da experiência humana frente à hierofania, o homem sacraliza o lugar para que seja integrado ao sagrado. A construção do lugar sagrado permeia o ambiente com símbolos incorporados à realidade temporal de sua história de vida e com elementos imaginários que correspondem à realidade do sagrado.

Ao analisar na presente tese, dois santuários distintos, sobretudo no que concerne às práticas rituais, verifica-se a presença de um sistema religioso que engendra uma trama na qual os atores participantes desse sistema desenvolvem um conjunto de práticas e ritos que circunda todo um processo devocional. Seja no Santuário de Quixadá ou em Canindé, a maneira de agir do devoto ou do romeiro constituem ritos e segundo Durkheim (1996, p. 19) “os ritos só podem ser definidos e distinguidos das outras práticas humanas, notadamente das práticas morais, pela natureza especial de seu objeto”. Dessa forma, o rito expressa a maneira de agir, através de ações e objetos que caracterizam a própria crença, pois a crença no “mito” (deus, santo de devoção, milagre) é que vai definir as práticas rituais.

Procurando entender a diversidade simbólica expressa pelos rituais e sua interação com as práticas espaciais, apresentamos aqui algumas manifestações que retratam a religiosidade popular enquanto elemento de estruturação da personalidade do romeiro que visita Canindé e Quixadá. Em Canindé, os rituais praticados pelos devotos são típicos de uma cidade de peregrinação. O romeiro de Canindé procura demonstrar a conquista em chegar ao lugar sagrado, exprimindo assim sua vida, significando tudo aquilo que as palavras não conseguem dizer. A seguir apresentaremos alguns rituais que sugerem uma interação do devoto com o lugar sagrado indicando assim práticas de agradecimento, sacrifício e súplicas, permitindo também compreender algumas indagações associadas às práticas idealizadas pelos sujeitos.

❖ **Fazer a Romaria a Pé:** um dos principais rituais no Santuário de Canindé. Trata-se de um ritual realizado de forma compartilhada. Grupos organizados partem de vários lugares, caminhando pelas rodovias para alcançar o santuário. O sacrifício revelado pela dificuldade em fazer a romaria: cansaço, dores no corpo, lugares precários para fazer refeições e descanso parecem estar internalizados naqueles que fazem a romaria. Durante a caminhada, o relato das motivações que o levaram a fazer a romaria é parte desse ritual. Aflições de saúde, busca de emprego, ascensão social, conquistas materiais são enfatizados constantemente. Trata-se de um comportamento ritual que nos permite reconhecer o valor de uma ritualidade cotidiana (TERRIN, 2004). Na

romaria é possível observar as emoções e expectativas que através de processos interativos delineiam códigos de comportamentos.

❖ **A Oferta de *Ex-votos*:** o ato de depositar os *ex-votos*, depois de alcançar uma promessa retrata a relação direta e afetiva com o santo. Trata-se de uma prática bastante antiga e no intuito de revelar o santo vivo, os devotos confeccionam *ex-votos* e se comunicam com o sagrado (OLIVEIRA, 2003). Nesse ritual é possível simbolizar os desafios enfrentados pelo romeiro e as bênçãos a ele concedidas e assim, continuamente a cada romaria, aquele ou não que coloca seus *ex-votos*, sempre retorna à “Casa dos Milagres”, para num gesto de reafirmação de fé, testemunhar o milagre que foi acontecido. É um novo agradecer à São Francisco das Chagas. A diversidade de peças distribuídas na “Casa dos Milagres” apresenta um potencial informativo que demonstram sua capacidade de expressar diferentes dimensões humanas. A cura de uma doença, a compra de um automóvel, a conclusão de um curso superior, a vitória do time de futebol, entre outras, refletem a crença, a fé e as atitudes diante da vida e testemunham a comunicação com o santo. Portanto, o ritual de colocar ou visitar os *ex-votos* na Casa dos Milagres é forjado pelas necessidades cotidianas que revelam um papel importante no santuário de Canindé.

❖ **Utilizar a Água da Gruta:** o símbolo da água é mencionado em quase todas as cosmogonias. O simbolismo das águas representa a soma universal de todas as virtudes (ELIADE, 1991) e as representações da relação entre água e religião e sua simbologia enquanto elementos primordiais são encontrados desde as religiões mais antigas onde o elemento água está presente nos rituais e também nas narrativas mitológicas. Se levarmos em consideração o papel que a água desempenha nas mais variadas culturas, sobretudo nas religiões, vislumbra-se, portanto, outra perspectiva em que a água deixa de ser apenas parte fundamental da natureza externa para tornar-se uma dimensão essencial da vida do homem religioso. O romeiro ao visitar a Gruta em Canindé, utiliza sua água na tentativa de purificar ou renovar sua fé. Molhar sua cabeça, ou outra parte do seu corpo, encher garrafas e levar como objeto sagrado são atos

que adquirem uma dimensão simbólica na qual o contato com a água implica uma regeneração de sua crença e purificação de suas vidas.

❖ **O Uso de Vestes Marrom:** o romeiro de Canindé, ao usar sua roupa marrom que simboliza o traje franciscano, traz consigo todo um significado do papel que o “pobrezinho de Assis” representa para sua vida. São crianças, jovens e adultos que indistintamente ao vestir esta indumentária e ir ao Santuário pagar sua promessa, tornam-se portadores de uma sacralidade que funciona como escudo protetor frente aos obstáculos que venham acontecer no ato peregrino. Naquele momento que está sob as vestes marrons ele vivencia o manto da salvação, pois, para o devoto de São Francisco, ficar parecido com seu santo protetor é uma forma de demonstrar o seu agradecimento pela graça alcançada. Chegar a Canindé vestido dessa maneira é símbolo de status, diferenciação e admiração dentro e fora de seu próprio grupo, pois para muitos ele teve sua graça alcançada. Em tempo de romaria, a cor marrom impregna a cidade de Canindé, sendo mais um elemento que compõe o tempo sagrado. Ao fazer uso dessa vestimenta, o romeiro procura substituir seu corpo para contar sua história, atribuindo-lhe, portanto diferentes simbologias e desse modo o sagrado é alcançado através de um desprendimento material.

Em um santuário tradicional como Canindé, são facilmente perceptíveis as práticas rituais que são manifestas através dos comportamentos, formas de agir, interações simbólicas e que definem a sacralidade do lugar em contextos sócio-espaciais nos quais permitem o ordenamento de uma estrutura com características definidas pela ordem, tensão, movimento, partilha bem como seu caráter místico que é considerado de extrema importância e deve ser ressaltado, sobretudo quando seus participantes concretizam e efetuam seus rituais fazendo surgir uma ordem das coisas mais elevadas que aquela em que habitualmente vivem.

E no Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão em Quixadá, criado há pouco mais de quinze anos, como fazer uma reflexão sobre os rituais? Como apreender a existência de rituais em um santuário criado intencionalmente, longe de um centro urbano, sem romeiros tradicionais? São questionamentos que

fizemos no primeiro contato com aquele lugar. As respostas a estas indagações estariam na organização do sagrado que era mantido principalmente pela festa e seu tempo festivo. A festa religiosa seria o ápice para as práticas de rituais, é o momento que o devoto se esforça para reatualizar o calendário sagrado e o tempo das festas irá marcar o tempo de origem de uma realidade (ELIADE, 1996, p. 76) e segundo este autor “o homem busca reencontrar este tempo de origem, ou seja, sua reatualização periódica dos atos criadores pelos seres divinos”, constituindo o calendário sagrado das festas.

Para o devoto de Nossa Senhora Rainha do Sertão, visitar o Santuário no período da festa é, portanto, fazer a reatualização periódica de rituais de consagração. É o momento em que os gestos simbólicos se voltam para reverenciar a Mãe de Deus, que encarna agora a figura protetora do sertão. Fazendo esta reverência, os devotos participantes da festa tornam-se coadjuvantes de um acontecimento que é propiciado pela fusão de reencontros plenos de significados, valores e sentimentos. O sentido de reencontro no Santuário de Quixadá pode ser percebido, por exemplo, quando o devoto retorna ao lugar, não só para pagar sua promessa ou assistir as novenas, mas também aproveitar o tempo festivo para vivenciar o lugar sagrado, estar na montanha é como estivessem próximos de Deus. Portanto, o calendário festivo, que acontece durante o mês de fevereiro é o momento de reencontro do devoto, é o encontro das comunidades vizinhas que se dirigem ao santuário. Neste sentido a festa é um momento de reencontro carregado pela emoção, sendo analisada por Meslin (1982, p. 118) como “um excesso vivido e praticado, um remédio para o desgaste do tempo humano. Nesse sentido, a festa sempre marca um retorno ao passado”.

Na festa de Nossa Senhora Rainha do Sertão, os rituais designam a expressão de uma manifestação de fé e adoração. Os devotos quando chegam ao santuário, percorrem todos os locais para cultuar o sagrado e também exercer de forma contemplativa o olhar sobre a paisagem. Os mais velhos acendem velas na gruta e rezam, já os mais jovens geralmente buscam a prática do lazer, realizando caminhadas pelas trilhas próximas ou se dirigindo logo para o restaurante.

Podemos dizer que neste santuário, a festa religiosa permite reconstruir uma estratificação no que diz respeito à motivação daquele o visita, seja para agradecer como também exercer uma forma de sociabilidade e solidariedade entre os grupos que ajudam a organizar a festa, uma vez que a cada dia da festa, uma comunidade da região é quem organiza a novena, expressando, portanto, um ritual em que a ajuda mútua é exercida através da prática comunitária. É possível sentir na expressão de cada devoto o prazer em ver sua comunidade participar da festa. Neste sentido, a festa de Nossa Senhora Rainha do Sertão, pode ser concebida como o momento que se cria o espaço da celebração. Esse espaço é pontuado por gestos e símbolos que projetam os desejos mais recônditos do indivíduo e tem por função fazer com que o fiel ao participar desse sentimento de reconforto, retorne à vida profana com mais coragem e ardor (DURKHEIM, 1996).

Dessa forma, sejam nas romarias tradicionais ou nas festas de padroeiros, a idéia de uma cerimônia religiosa composta por rituais desperta naturalmente a idéia de festa e ambas possuem características que residem na aproximação dos indivíduos e os coloca em movimento, suscitando um estado de efervescência que o fortalece após visitar o lugar sagrado.

CAPÍTULO 4: AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO SAGRADO

“A estrada é penosa, semeada de perigos, pois se trata, de fato de um rito de passagem do profano para o sagrado, do efêmero e do ilusório para a realidade e para a eternidade, da morte para a vida, do homem para a divindade.” (Mircéa Eliade)

A temática das representações sociais se apresenta como um amplo campo de pesquisas no contexto das ciências humanas. Balizaremos nosso entendimento sobre as mesmas vinculando à perspectiva do sagrado a partir das concepções desenvolvidas por Durkheim (1996), Jodelet (1991), Hall (1997), Sá (1998), Moscovici (1978, 2000), uma vez que estes autores apresentam interpretações que convergem para o entendimento de fenômenos sociais. Assim, enfocamos os lugares sagrados representados por Canindé e Quixadá, acrescentando que as análises sobre as representações estarão substantivadas com a contribuição da geografia humanista que enfatiza aspectos que envolvem o sentimento e a emoção (ROWNTREE, 1995).

Enfatizando o conceito de representação na compreensão dos lugares sagrados, ressaltamos a sua importância na análise sócio-espacial, uma vez que o papel das representações tem sido essencial para o entendimento do comportamento humano (BAILY, 1984), sendo, portanto parte essencial de um processo pelo qual o indivíduo ou a coletividade atribuem um sentido a seus lugares de vida. Com afirma Almeida (2008, p. 315) “uma característica do estudo geográfico é ser ele uma representação do mundo”. Neste contexto, o lugar e suas respectivas características do sagrado são envolvidos por representações e que a linguagem dos signos e imagens oferece um suporte que lhes representam simbolicamente, resultando em uma geografia que comporta subjetividades, sentimentos e experiências para o conhecimento do lugar.

O conceito de representação social foi proposto inicialmente por Emile Durkheim quando propõe a idéia de representação coletiva, afirmando que a vida social é toda feita de representações. O conceito de representação social em Durkheim (1996) foi empregado na elaboração de uma teoria da religião, da magia e do pensamento mítico, argumentando que esses fenômenos coletivos não podem ser explicados em termos de indivíduos, pois é produto de uma coletividade. No seu livro “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, o estudo dos fenômenos religiosos torna-se um objeto central de análise.

No âmbito do estudo das religiões Durkheim centralizou sua pesquisa em torno dos povos primitivos, procurando observar o fenômeno religioso em seu substrato mais puro, salientando que “as religiões primitivas não permitem apenas destacar os elementos constitutivos da religião; têm também a grande vantagem de facilitar sua explicação. Posto que nela os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também mais evidentes” (DURKHEIM, 1996). Durkheim observa o fenômeno religioso como um primado da consciência coletiva em detrimento de seus aspectos morais e materiais. As representações compreendem, nesse caso, um conjunto de idéias que, juntamente com as práticas rituais irão compor um sistema que procura exprimir o mundo. Ao surgirem as sociedades, as representações são produzidas e os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Para Durkheim, os sistemas de linguagem, ou seja, os conceitos, as categorias do julgamento, em outras palavras, as representações que se fazem sobre o mundo são em grande parte de seus estudos dedicados a responder ao enigma de como se produzem essas idéias, essas crenças sejam elas religiosas ou não.

Marcel Mauss (1974), também dará destaque ao papel das representações, ao discutir o rito como uma idéia, uma representação. Em seu trabalho *Ensaio sobre a Dádiva*, ele apresenta o fenômeno social total relativo ao sistema de trocas em que se estabelecem valores simbólicos e um conjunto de crenças (representações) cuja eficácia consiste num sistema de símbolos e significante. Neste trabalho, se postula um entendimento da constituição da vida social por um constante ato de dar e receber. Mauss destaca a importância em

entendermos como as trocas são concebidas e praticadas em diferentes tempos e lugares, acrescentando que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social. Este complexo simbólico das trocas se manifesta em diversas áreas do conhecimento como a literatura, a política, o direito, a economia, na organização de parentescos, na religião entre outras. Com relação ao aspecto religioso, são evidenciadas as trocas através de sacrifícios, promessas, e outros atos que se manifestam de forma voluntária e revestida por uma forte carga simbólica.

Moscovici (2005), por sua vez, argumenta que a teoria das representações, tem sua origem na seara da Sociologia e da Antropologia, entretanto, sugere uma ênfase na vertente da Psicologia Social, salientando que, o conceito de representações sociais se refere a um conjunto de proposições e explicações criadas no mundo cotidiano, ou seja, as representações comportam um conjunto de idéias e crenças que necessitam ser descritos e explicados. Portanto, sendo considerada como uma forma sociológica da Psicologia Social. Moscovici irá desenvolver o estudo das representações sociais dentro de uma metodologia na qual criticava os pressupostos positivistas e funcionalistas das demais teorias que não explicavam a realidade. As representações sociais para Moscovici são consideradas como entidades quase tangíveis, presentes na realidade, que se manifestam em palavras, objetos e em relações sociais, constituindo um conjunto dinâmico cujo status é de uma produção de comportamentos e de relações com o meio ambiente (MOSCOVICI, 1978). Assim, são entendidas, como uma constituição de um objeto e expressão do sujeito, estando relacionadas com um modo particular de compreender e se comunicar.

Consoante ao pensamento de Moscovici, Denise Jodelet (1991), destaca que as representações sociais são, por um lado, sistemas que registram nossa relação com o mundo exterior, orientando e organizando condutas. Por outro, interferem nos processos, diversificando a difusão e assimilação dos conhecimentos. Para Jodelet, trata-se de fenômenos múltiplos que se observam e se estudam aos níveis da complexidade, sejam elas individuais ou coletivas. Destaca ainda que a especificidade das representações sociais caracteriza-se por

uma intensidade e fluidez de trocas e comunicações, constituindo um objeto estudo legítimo, extremamente relevante enquanto categoria analítica que atua em uma determinada realidade social.

Na concepção de Stuart Hall (1997), o conceito de representação tem ocupado um novo e importante lugar no estudo da cultura, sendo uma parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e modificado pelos membros de uma cultura, envolvendo o uso dos signos, da linguagem e das imagens, que oferece suporte ou representa as coisas. Segundo Hall (1997, p. 17)

“existe no cerne do processo de significação da cultura, dois sistemas de representações. O primeiro é capaz de nos fornecer o significado das palavras, através da construção de um jogo de correspondências ou cadeia de equivalências entre coisas, pessoas, objetos, eventos, etc. e nossos sistemas de conceitos, ou seja, o mapas conceituais. O segundo sistema associa-se à construção de um conjunto de correspondências entre nosso mapa conceitual e um conjunto de signos, arranjados ou organizados para várias linguagens as quais representam esses conceitos.”

A teoria das representações sociais, considerando a compreensão dos significados é apresentada por Hall (1997), que indica a existência de três grandes correntes as quais definem a natureza dos signos: a reflexiva, a construcionista e a intencionalista. Entre elas, consideramos a abordagem construcionista a que melhor se identifica com as representações sociais, pois, nos explica Hall que não devemos confundir o mundo material, enquanto fenômenos apreendidos sensorialmente, no qual as coisas e as pessoas existem, em função de suas práticas simbólicas, mas considerar os significados como algo construído a partir da experiência. Sob a ótica da representação, é o mundo não-material que

conduz o significado ou ainda como afirma Berger e Luckmann (1996, p. 54), “a realidade cotidiana não é cheia de objetivações, mas constantemente envolvida por intenções subjetivas”.

A relação entre a teoria das representações e a geografia torna-se mais relevante a partir dos estudos da geografia humanista, que teve como base filosófica a fenomenologia e o existencialismo, ressaltando a contribuição de David Lowenthal (1982), que enseja novos parâmetros epistemológicos, enfatizando o caráter subjetivo da explicação da paisagem. A paisagem e o lugar ganham destaque nas análises da geografia cultural, sobretudo em sua vertente humanista, com o aporte teórico das representações sociais, vinculado à natureza dos lugares sagrados e que estabelecem em um nível mediador entre o real e as dimensões simbólicas, nas quais o caráter religioso dos lugares está sublimado pela intersecção do sagrado com o secular, conferindo, portanto, uma tênue separação entre as forças seculares e o sagrado (HENKEL, 2005).

Considerar como pertinente as representações espaciais em uma abordagem geográfica, é reabilitar ao mesmo tempo o sujeito, a sua experiência e o sentido que ele incorpora ao espaço (GUMUCHIAN, 1991). Nesse contexto, a abordagem humanista nos permite ler e interpretar o espaço, sua organização e funcionamento. As investigações mais recentes sobre as representações sociais na seara da geografia têm obtido um amplo alcance, sugerindo temáticas e possíveis aplicações para compreender o espaço. Além do debate epistemológico, o geógrafo não se exime das influências do espaço mental, da construção individual e social que influencia cada de nossos atos. Em outras palavras, Moscovici (2005, p. 30) afirma que “nós percebemos o mundo tal como é e todas as nossas percepções, idéias e atribuições são respostas a estímulos do ambiente físico ou quase-físico que nós vivemos”. Assim, as representações do espaço ocorrem na dimensão da vida cotidiana e na interpretação de Sá (2004), o processo de gênese das representações tem lugar nas mesmas circunstâncias, e ao mesmo tempo, em que se manifestam.

Considerando que a religião é um conjunto de representações construído por um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas (DURKHEIM, 1996), a discussão que se firma naquilo que concerne às representações dos lugares sagrados, nos conduz a uma observação fundamental: a marca permanente de uma realidade subjetiva, ou seja, os lugares sagrados são espaços vividos cujas representações indicam os sentidos que os indivíduos dão a esses lugares. Considerando também que a essência da geografia é a compreensão do homem e sua relação com o espaço, relação esta que se objetiva através da construção dos territórios, das paisagens e dos lugares, o estudo das representações privilegia, portanto, o espaço como objeto. Ao enfocarmos os lugares sagrados como objeto de análise, enfatizamos o fenômeno das representações como elemento que integra a subjetividade e a imaginação do sujeito naquilo que concerne a uma percepção de uma dada espacialidade.

O lugar sagrado é moldado através do tempo, recebendo do homem marcas indeléveis que se apresentam enquanto formas visuais. Estas formas visuais não são apenas representações imaginárias, mas sim representações de um tipo muito específico de lugar. Como nos lembra Gil Filho (2002, p. 263)

“uma geografia do sagrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados em, por conseguinte, de seu caráter locacional; mas sim, sua matriz relacional. A geografia do sagrado estaria muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço coisificado.”

Um sistema de relações está presente nos lugares sagrados nos quais as representações sociais se associam aos elementos do lugar, do social e do cultural, o que seria no entender de Bourdieu (2001) a configuração de um espaço social que se apresenta como uma “topologia social” na medida em que representa um mundo social com múltiplas dimensões construído na base de

princípios de diferenciações ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado. As representações dos lugares sagrados indicam uma construção operada por diversos grupos sociais e que resultam em diversas significações. Nesse caso, as representações compreendem um conjunto de idéias que irão compor uma espacialidade particular que procura exprimir mundo.

Retomamos a idéia de Mauss (1979) que discute os elementos rituais como uma forma e expressão coletiva, embora não negando o sentimento individual, ele dirá que as práticas ensejam um fenômeno social. Exemplificando o fenômeno da prece, ele nos mostra que mesmo sendo um ato individual e livre ela é antes de tudo um fenômeno social, pois o caráter social da religião está suficientemente demonstrado. Assim, evidencia-se a noção de representações que poderia ensejar uma geografia das representações dos lugares sagrados.

A compreensão que se faz de uma geografia das representações tem esteio em uma geografia do conhecimento simbólico. Gil Filho (2005, p. 57) nos indica quatro instâncias analíticas para uma geografia das representações as quais nos ajudam a estabelecer o entendimento dos lugares sagrados. Na primeira instância, ele se refere à espacialidade fenomênica que é apresentada através de nossos instrumentos perceptivos imediatos. Aqui entenderíamos os lugares sagrados a partir das formas espaciais simbólicas existentes, sejam elas construídas pelo homem ou modeladas pela natureza. A segunda instância trata-se da apreensão conceitual, pela qual concebemos as formas espaciais por seus predicados e como reconhecemos sua estrutura simbólica. Nesta instância, poderíamos dizer que está circunscrito o cerne do conceito das representações, uma vez que a função das representações é tornar familiar o não-familiar numa dinâmica em que os objetos e eventos são reconhecidos e compreendidos. Na terceira instância, o autor irá admitir as representações sociais enquanto fenômenos espaciais *per sí*, nesse caso, as representações sociais são as expressões da espacialidade social. O lugar sagrado aciona no homem sentimentos variados, assumindo idéias de grandeza e pertencimento. Os santuários e os lugares de peregrinação, por exemplo, estão carregados de um

simbolismo cosmológico. Portanto, as representações que se fazem desses lugares, indicam leituras ou maneira de observar o mundo de acordo com culturas e mentalidades. Há nas representações dos lugares sagrados uma dimensão cósmica em que as diversas simbologias se associam intimamente ao espírito humano dando origem a diversas espacialidades. A quarta instância se define pelo tratamento das representações sociais como base conceitual e analítica de uma geografia do conhecimento engendrada pela dialética entre universo consensual e universo reificado. O trânsito entre esses dois universos irá ampliar a discussão das Representações Sociais e que na visão de Moscovici (2000, p. 49) assim são definidas

“no universo consensual, a sociedade é uma criação visível, continua, permeada com sentido de finalidade, possuindo uma voz humana com a existência humana e agindo tanto como reagindo, como ser humano. Em outras palavras, o ser humano é aqui, a medida de todas as coisas. No universo reificado, a sociedade é transformada em um sistema de entidades sólidas, básicas, invariáveis, que são indiferentes à individualidade e não possuem identidade.”

Sendo, portanto, o universo consensual como local onde o indivíduo está presente o tempo inteiro e cada um participa com o saber que possui, exercendo livremente suas opiniões. Tudo nesse universo é compreendido com base no saber social adquirido e compartilhado pela coletividade. No universo reificado temos um mundo mais formal. No lugar da individualidade, existe um sistema de classes e papéis a serem exercidos. Neste universo as pessoas são vistas como desiguais, significando assim que cada indivíduo só pode participar de acordo com sua competência, ou seja, exercendo apenas o papel que lhe cabe.

Se o universo consensual é o local da familiaridade, onde o coletivo acolhe determinados fatos e o incorpora como parte de sua identidade ou de seu

cotidiano, poderíamos afirmar que os lugares sagrados representados por Canindé e Quixadá são expressões desse universo consensual, uma vez que as formas simbólicas espaciais, os rituais, a experiência com o sagrado podem ser considerados como estruturas familiares para aqueles que vivenciam esses lugares. Entretanto, para uma parte da população que não vivencia a festa, os rituais ou qualquer determinação associada ao sagrado, esses lugares poderiam representar um universo reificado.

A relação entre as representações sociais e os lugares sagrados é construída a partir de práticas sociais no espaço vivido pelos sujeitos. No contexto, os lugares sagrados vêm a ser o objeto de representação o qual é percebido e que está relacionado diretamente às formas e aos fenômenos imediatos. Buscaria, portanto, uma objetivação da espacialidade, ou como salienta Gil Filho (2005, p. 57) “demonstra como os atores sociais individuais e coletivos marcam a existência de determinada realidade espacial”. Caberia dizer que, as representações sociais enquanto fenômenos espaciais comportam o domínio das operações simbólicas, redefinindo espacialidades a partir das associações entre o objetivo e o subjetivo, necessitando serem entendidas a partir de contextos específicos que as engendram bem como no âmbito das relações sociais do cotidiano.

Assim, nos lugares sagrados pode-se perceber a interação humana e neste sentido Moscovici (2000, p. 40) irá salientar que “sempre e em todo lugar quando encontramos pessoas e coisas e nos familiarizamos com elas tais representações estão presentes”. Nos lugares sagrados vamos encontrar também as manifestações de sentimentos e comportamentos que devem ser analisados a partir da compreensão da conduta dos fiéis e que definem uma espacialidade, caracterizando o que Jovchelovitch (1994, p. 74) define na teoria das representações sociais como um espaço potencial, dotado de símbolos e imagens. Neste sentido, a autora procura esclarecer o caráter simbólico das representações sociais mostrando que:

“o espaço potencial é, portanto, o espaço dos símbolos. Símbolos pressupõem a capacidade de evocar presença apesar da ausência, já que sua característica fundamental é que eles significam uma outra coisa. Nesse sentido, eles criam o objeto representado, construindo uma nova realidade para a realidade que já está lá. Eles provocam uma fusão entre o sujeito e o objeto porque eles são expressão da relação entre o sujeito e o objeto.”

A organização espacial dos lugares sagrados anuncia, portanto, uma tênue relação entre os valores e as representações, delineando práticas que são desenvolvidas pelos sujeitos, os quais estabelecem ligações de familiaridade e afetividade. Assim, quando nos referimos a uma geografia das representações associadas aos espaços sagrados, buscamos em Bailly (1984) a compreensão de que as imagens mentais evocam representações que utilizam informações conceituais e experiências perceptivas, portanto, são representações que se definem tanto pela memória quanto pela percepção, possuindo ainda duas funções: uma referencial para reconstruir as percepções e outra elaborativa para organizar as novas relações ou experiências anteriores.

Diante do lugar sagrado, o sujeito se depara com um conjunto de elementos simbólicos – templos, roteiros devocionais, rituais, imagens – contextualizando um privilegiado e íntimo espaço para aquele que crê. Os objetos presentes nos lugares sagrados, sejam eles desde os mais simples aos mais elaborados, quer seja uma pequena cruz à beira da estrada ou uma imponente catedral efetuam, portanto, um caráter simbólico ou ainda estão referenciados em uma instância de espacialidades a qual se contextualiza o sujeito. Trata-se, portanto, de apreender as representações sociais que se atualizam através de narrativas presentes nas romarias, na devoção aos santos, nas hierópolis, enfim nas práticas e crenças que induzem a experiência do vivido, pois o lugar sagrado é um espaço que abre possibilidades diversas para se instaurar as representações

as quais permitem ao fiel exercer no espaço e tempo sagrado suas percepções de mundo.

A discussão que se faz no presente capítulo reflete a dimensão do nosso objeto empírico no qual o expediente das narrativas se insere na busca da interpretação dos fatos, procurando uma aproximação mais fidedigna daqueles envolvidos em suas contextualizações específicas. Muito embora, Abric (2005) nos alerte para uma parte da representação que não é verbalizada ou não expressada porque o indivíduo não quer torná-la pública e que ele conceitua como *zona muda*, temos a consciência que a grande maioria das apreensões que constituem as narrativas dos sujeitos indicam as suas representações da realidade e, como tal estão repletas de significados e reinterpretações. Como nos mostra Sá (1998, p. 22) “os fenômenos da representação social são mais complexos do que os objetos que construímos a partir deles”. Na afirmativa do autor, podemos perceber que ao trabalharmos com os sujeitos na tentativa de obter elementos que classifiquem o real, há sempre uma simplificação quando passamos do fenômeno ao objeto de pesquisa. Essa simplificação estaria implicada na construção do objeto da pesquisa e estaria embutida na formação de uma representação social.

Ao fazermos a articulação entre o sujeito e o objeto deparamos com determinadas situações como supressões de episódios, negação de etapas ou ênfase em idéias, situações estas que possuem muitos significados, pois, apesar da simplificação, a pesquisa com representações sociais não é uma tarefa muito simples, uma vez que as representações quando estão associadas ao ambiente de pensamento da vida cotidiana poderá englobar outros elementos inerentes ao sujeito ou aos grupos envolvidos em contextos sócio-culturais.

Nesse sentido é preciso estar atento, sobretudo, com relação ao sujeito investigado. É possível e salutar discutir com os sujeitos visando conhecer melhor o perfil das narrativas no cerne das representações. Consideramos um exercício interessante, pois é capaz de explorar compreensões e sentimentos antes não percebidos e que nos conduz a fatos esclarecedores no processo investigativo.

Ao abordarmos os espaços sagrados em Canindé e Quixadá, procuramos identificar a percepção do devoto no contexto das representações sociais, entendendo, portanto, que estão associadas ao modo de perceber o mundo em determinados contextos culturais no qual está inserido. Para Moscovici (2005, p. 37)

“é fácil de ver a representação que temos de algo não está diretamente relacionada a nossa maneira de pensar e, contrariamente, por que nossa maneira de pensar e o que pensamos depende de nossas representações.”

Dessa forma, as representações sociais do sagrado articulam-se à estrutura do espaço social, que pode ser definido por suas formas simbólicas: templos, estátuas, roteiros devocionais, romarias, ou seja, formas e localizações espaciais nas quais se desenvolvem relações sociais, supostamente objetivadas e dimensionadas pelo sagrado e que explicitam a fala dos sujeitos a partir do estabelecimento das representações sociais formadas a partir da percepção do sujeito e da experiência com o lugar.

Esse processo é realizado na visão de Moscovici (2000) através da *ancoragem* e da *objetivação*. O processo de ancoragem refere-se ao fato de qualquer tratamento da informação exigir pontos de referência e também se reporta a função social das representações, permitindo compreender a forma como os elementos representados contribuem para exprimir e constituir as relações sociais. Segundo Moscovici (2000, p. 61) “ancorar é, pois, classificar e dar nome a alguma coisa. Coisas que não são classificadas e que não possuem nomes são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras”. Portanto, trata-se de um processo que dá sentido ao objeto que se apresenta à nossa compreensão. É a maneira pela qual o conhecimento se enraíza no social e volta à grade de leitura do mundo do sujeito (ARRUDA, 2002). Assim, o sujeito procede recorrendo ao que é familiar para fazer uma espécie de conversão da novidade. As suas práticas buscam unir a idéia de não-familiaridade com a realidade.

O processo de objetivação busca a materialidade de um fenômeno a partir de sua abstração. Para Moscovici (2000, p. 71) “objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma idéia, ou ser impreciso; é reproduzir um conceito em uma imagem”. Portanto, objetivar é o processo que transforma uma abstração em algo quase físico (LEME, 2004), transforma o conceito pelo que é percebido, o objeto pela sua imagem, a imagem tornando-se objeto e não sua representação. É também pela objetivação que o indivíduo elabora uma contrapartida material para as imagens criadas por ele, a partir de uma realidade exterior.

Assim, os atores que compõem o universo dos lugares sagrados, seja em Canindé ou Quixadá, utilizam-se da objetivação e da ancoragem, de modo interligado, com a finalidade de promover a aproximação e familiaridade com os mais diversos fatos, situações e objetos que lhes parece estranho. Embora, o processo de objetivação e ancoragem constitua formas antípodas, uma vez que o primeiro materializa uma abstração e o segundo atribui significado a um determinado objeto, ambos têm em comum operarem características do sujeito representando desta forma a posição social e as relações sociais em que estão inseridas bem como a forma de perceberem o mundo.

4.1 O Sagrado enquanto Objeto de Representação Social em Canindé

As pesquisas baseadas em representações sociais geralmente documentam uma memória coletiva ou individual sobre determinados fatos ou experiências vividas do indivíduo. As informações narradas são ressignificadas e emergem como uma reinterpretação quase sempre norteada pelas experiências de vida. Portanto, quando buscamos compreender o sagrado na perspectiva das representações sociais no Santuário de Canindé, centralizamos nossa preocupação nos significados da romaria, pois, conforme Steil (1996, p. 23)

“a romaria conecta o conteúdo universal do catolicismo ao local e situa o seu significado num espaço concreto que se torna portador de mitos que tecem as narrativas que circulam em

torno do santuário. O espaço ganha uma função metafórica e se apresenta como um texto que possibilita o acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funde esta sociedade, onde homens, santos e anjos se encontram diretamente implicados, através de diferentes formas de trocas e de convivências.”

Aceitando, portanto, que o lugar sagrado, por ser analisado como um texto, no qual as narrativas aí presentes são vistas através dos discursos que permitem captar as experiências daqueles que o vivenciam, ressaltaremos aqui as práticas estabelecidas pelos que participam da festa de Canindé, sejam eles romeiros, comerciantes ou moradores do lugar, entendendo que estas práticas não são constituídas apenas de coisas físicas mas também por todo um conjunto de experiências que cada um possui e compartilha com o grupo ao qual pertence.

O discurso narrativo é o foco central e está assentado na compreensão das representações que os romeiros fazem sobre Canindé e suas manifestações associadas ao sagrado. Assim, objetivamos a apreensão desse espaço sagrado como uma indicação de conteúdo que está sedimentado em teorias e nos induziu a tratar determinados significados simbólicos substantivados através da romaria e das formas simbólicas inerentes ao sagrado. Dessa forma, a análise das evocações nos possibilita compreender o sagrado em Canindé, uma vez que no meandro dessas evocações se aglutinam elementos do sagrado e do profano e que pode nos trazer o indizível, pois, nas considerações de Abric (2005, p. 25) “é importante perceber até que ponto elementos do núcleo central das representações estão escondidos”.

Ao penetrarmos nas falas daqueles que participam do sagrado em Canindé, fazendo uma reflexão que se objetiva em evidências, é como se nós fizéssemos uma análise de um texto metafórico e que nos possibilita abarcá-lo simultaneamente enquanto dimensão objetiva que está centrada em uma linguagem organizada pelas quais as evocações desejam se pronunciar, e também enquanto metáforas, ou seja, a possibilidade de identificar determinadas ações e

comportamentos simbólicos presentes através dos discursos do cotidiano. As interpretações a respeito das falas e manifestações empreendidas pelos romeiros em Canindé são contextualizadas pelo ato simbólico no qual o sacrifício irá marcar o encontro daqueles com o sagrado, estabelecendo, assim uma relação viva e expressamente desejada por aqueles que visitam o santuário, seja como simples devoto ou como peregrino.

4.1.1 Os Romeiros de Canindé

A romaria de Canindé apresenta uma singularidade em relação aos demais centros de visitação religiosa do Ceará. Os romeiros e devotos que se dirigem aquele santuário franciscano, diferentemente da devoção, por exemplo, de Nossa Senhora Rainha do Sertão em Quixadá, cultivam a prática da romaria em suas diversas modalidades, uma vez que chegam à Canindé utilizando vários tipos de meios de transporte: ônibus, caminhões paus-de-arara, carros particulares, motocicletas, bicicletas e também através da mais típica romaria que é a caminhada, trilhando os sertões para reverenciar o santo ou pagar sua promessa. Ir à pé até Canindé tornou-se um ritual que singulariza aquele lugar sagrado. Se em Juazeiro do Norte, a presença de um grande número de caminhões paus-de-arara se caracteriza enquanto elemento simbólico daquela romaria, em Canindé são os romeiros andarilhos que palmilham as estradas e simbolizam o santuário de São Francisco das Chagas.

A presença do romeiro em Canindé é constante durante todo o ano, entretanto, há períodos que ocorre uma maior afluência de romeiros na cidade. Entre os dias 24 de setembro e 4 de outubro, acontece a Festa de São Francisco das Chagas. Durante esse tempo sagrado é possível observar a presença de romeiros de vários lugares do nordeste brasileiro, sobretudo aqueles oriundos dos estados do Piauí e Maranhão. Vale ressaltar que esse período da festa é móvel e fica condicionado ao calendário eleitoral, pois, o primeiro turno das eleições no Brasil acontece no primeiro domingo de outubro. Outros períodos de romaria, também provocam o fluxo de romeiros em direção à cidade. Estes momentos são criados pela Igreja local e em parceria com a prefeitura municipal.

As declarações abaixo feitas por Frei Amilton dos Santos, pároco e reitor do santuário de Canindé e pelo prefeito municipal demonstram o interesse em atrair romeiros para a cidade, indicando assim uma interação em que fé e política ganhem visibilidade fazendo portando da cidade um espaço potencial de poder.

“quem vem aqui fica entusiasmado e sai radiante numa demonstração de fé e de devoção a São Francisco na caminhada profunda com o santo vivo, como fez Jesus. O Dia do Romeiro é um dia de ação de graças para que os fiéis tenham amor profundo por São Francisco e pelo santuário” (Pároco de Canindé, Jornal Diário do Nordeste. 03/02/2011)

“a festa é da paróquia, mas estamos sempre presentes, porque entendemos que é necessária essa parceria. Quem vem ao santuário, vem para ver São Francisco” (Prefeito Municipal de Canindé. Jornal Diário do Nordeste. 03/02/2011)

A articulação entre o poder religioso e o poder público mediatizam relações próprias no interior de cada um desses mundos e como afirma Rafestin (1993, p. 120) “há no interior do sagrado, relações específicas, como as que existem no interior do profano (...) mediatizadas pelos fatos políticos, sociais, culturais e econômicos”. Portanto, a existência de um calendário de romarias controlado coloca o romeiro como protagonista, mas conectado a uma correlação de força e poder.

Então, no dia 3 de fevereiro, a igreja em Canindé comemora o Dia do Romeiro, abrindo oficialmente a programação religiosa na cidade. No mês de agosto acontece a Cerimônia do “Perdão de Assis” e a Festa de Santa Clara, que é realizada no Mosteiro das Irmãs Clarissas. Fechando o calendário das romarias, realiza-se a Festa do Natal, considerada pela igreja local como a segunda maior festa religiosa da cidade. Em algumas entrevistas, realizadas com romeiros do Maranhão, muitos afirmaram que dependendo das condições financeiras, sempre retornavam ao santuário na época do Natal.

O romeiro de Canindé, sobretudo aqueles que vêm de longe e ficam hospedados no abrigo, observam a romaria como uma tarefa difícil de ser realizada, mas ao mesmo tempo gratificante, pois ao chegarem ao santuário, sentem-se revigorados e animados por estarem ali participando da festa. As palavras do Sr. Antonio Elói, romeiro que veio de Sobral-Ce, denotam esse significado que a romaria tem para os romeiros

“Cheguei aqui no dia primeiro de outubro. A gente sempre fica aqui no abrigo. Não ficamos em hotel de luxo não ou em casa alugada, pois a romaria não é luxo. A romaria é sofrimento, dormir na rede, no chão se for preciso. O romeiro tem que ser um sofredor, ele não turista, é romeiro”

Em Canindé os romeiros, sobretudo aqueles que vieram a pé ou em um caminhão pau-de-arara, são possuidores de um capital religioso que advém do catolicismo e de uma explícita manifestação da religiosidade popular, que lhes permitem usar as crenças e práticas religiosas para dar sentido à idéia de que um símbolo está vivo e se faz presente de forma constante em seu inconsciente. Ao pagarem suas promessas usando suas vestes marrons, por exemplo, o simbolismo se faz presente e se projeta em um desejo inconsciente e portador de uma significação religiosa determinada (MESLIN, 1978). Revigoram também uma troca simbólica que se equilibra entre o pedir e ser atendido, assumindo assim, a postura maussiana da dádiva ao explicitar que as coisas trocadas nunca estão completamente desligadas dos seus agentes de troca (MAUSS, 1974).

As diversas romarias que se dirigem ao Santuário de Canindé expressam um conjunto de rituais e práticas que conferem espaços de sociabilidade, nas quais indicam dinâmicas e sentimentos. A prática da romaria segundo Steil (1996, p. 113) “coloca os romeiros em contato com a teia de significados que sustenta a cultura em que estão imersos”. Na festa de Canindé, podemos dizer que são práticas rituais tipicamente associadas ao catolicismo popular e são constantemente reinventadas de acordo com os mais variados anseios de grupos sociais que desejam participar da festa. A forma de realizar sua romaria, o número de participantes, o caminho a ser seguido revela, portanto, um

mosaico de intenções que se configuram pelas ações e gestos nos quais o espaço e o tempo tornam peculiar cada dessas romarias.

Verificamos e vivenciamos durante o trabalho de campo, a presença de várias romarias que chegavam à Canindé. Algumas romarias presentes no santuário se destacam pelo número de componentes bem como pela força evocativa de seus símbolos, expressos através do desejo de chegar ao santuário, como pode ser visto no quadro abaixo:

QUADRO 2 - PRINCIPAIS ROMARIAS PARA O SANTUÁRIO DE CANINDÉ

ROMARIA	ORIGEM	FORMAS DE DESLOCAMENTO	TEMPO DE EXISTENCIA
Romaria das Carretas	Codó - MA	Caminhões	29 anos
Romaria das Carnaúbas	Paracuru- CE	À pé	6 anos
Romaria Dom Joaquim	Fortaleza - CE	À pé	53 anos
Romaria da Glória	Fortaleza - CE	À pé	55 anos
Romaria da COT	Fortaleza - CE	À pé	11 anos
Motoromaria	Fortaleza - CE	Motocicleta	24 anos
Romaria de Macau	Macau - RN	Bicicleta	5 anos

Fonte: Pesquisa Direta / Outubro de 2010

As significações sugeridas pelas práticas ritualísticas e pelas representações verbais daqueles que fazem a romaria foram contempladas através da observação participante, na qual foram colhidas informações durante a Romaria Dom Joaquim. Foram realizados alguns procedimentos adaptados às particularidades da pesquisa qualitativa no sentido de apreender a realidade empírica com relevância para os indicadores subjetivos. Assim, ao participarmos de uma romaria, desde os seus momentos iniciais de preparação até a sua fase conclusiva, foi possível realizar o ato de observar com o intuito de conhecer e compreender o papel daqueles que participam desse ritual, bem como sua estrutura, acontecimentos e situações.

“A Romaria Dom Joaquim”

Conhecer uma romaria também nos permitiu ratificar uma concepção importante na geografia na qual considera o espaço como resultado concreto de um processo histórico, mas também como uma construção simbólica que associa sentidos e idéias (GOMES, 1996). Esta perspectiva de análise é substantivada pela inclusão de uma sensibilidade imaginativa e através da contribuição da geografia humanista, centraliza seu olhar para as experiências dos indivíduos e grupos em relação ao espaço com o escopo de compreender seus comportamentos e valores. Dessa forma, compreender a romaria como uma prática espacial é também verificar que a leitura das coisas, dos atores e suas representações indicam possibilidades de promover uma interdisciplinaridade que aponta para a especificidade de objetos e temas. Consideramos ter sido um exercício profícuo a tentativa de combinarmos enfoques que envolviam narrativas etnográficas que tornavam os sujeitos conhecidos em suas práticas singulares bem como as representações sobre as práticas e o ritual da romaria.

A Romaria Dom Joaquim, é uma das mais tradicionais entre aquelas que se dirigem à Canindé. Teve início em 1958, e conforme nos relata Dona Raimunda Braga, coordenadora desta romaria, quando seu esposo, o Sr. José Alves Braga (Seu Zequinha) apresentou problemas de asma resolveu fazer sua

caminhada fazendo uma promessa para São Francisco das Chagas, caso ficasse curado iria caminhando até Canindé. Assim nos relata quando tudo começou:

“O José tinha problemas de saúde, uma asma muito forte. Ficando bom graças à São Francisco, resolveu pagar sua promessa. Ele foi para Canindé com um grupo aqui perto de casa. No outro ano ele disse que iria fazer sua romaria sozinho, então disse que iria com ele também. Assim partimos prá Canindé, meu marido e mais três pessoas (...) Nós levávamos nossa comida e dormíamos nos ranchos, era muito bom, não tinha violência. Assim começou essa romaria”

Atualmente, dezenas de pessoas participam dessa jornada que, antecedendo alguns dias para o encerramento da festa, se deslocam até Canindé para pagar sua promessa ou reverenciar São Francisco das Chagas. Entretanto, a preparação da romaria, envolve também uma mobilização. Assim, são realizadas reuniões preparatórias com os participantes da romaria. Em 2010, a primeira reunião aconteceu no último domingo de junho, sendo seguida por mais três reuniões, sempre no último domingo de cada mês. Esses encontros eram realizados na residência da Dona Mundinha, localizada na Rua Dom Joaquim – Bairro Joaquim Távora, daí o nome da romaria. As reuniões caracterizavam-se por ser um momento de reencontro dos antigos romeiros, estes sempre falavam das suas experiências em romarias anteriores, recordando fatos marcantes de sua jornada. Para aqueles que pretendiam fazer a caminhada pela primeira vez, aquele momento era importante para que pudessem se familiarizar com os demais companheiros e também conhecer as regras da romaria. As reuniões sempre tinham início com orações e cânticos e depois eram anunciados alguns informes sobre a romaria. O encerramento era sempre com um lanche e também com a realização de inscrições de participantes.

A partir das reuniões preparatórias, foi possível observar que os romeiros engendram um rito de passagem dotado de um caráter de liminaridade no qual representa uma ambigüidade entre o sagrado e o profano. Se a romaria os retira de seu ambiente social e seu *lócus* geográfico, os segregando espacialmente

(STEIL, 1996), esta também se caracterizaria como um fenômeno liminóide, pois o sentido da peregrinação em Turner (1978, p.34) apresenta este caráter que retira os romeiros das estruturas mundanas e estes

“passam a viver experiências compartilhadas que envolvem mudança de um centro mundano para uma periferia sagrada que de repente se torna transitoriamente central para o indivíduo, um *axis mundi* da fé; o próprio movimento, um símbolo da *communitas*, que muda com o tempo contra o estático que representa a estrutura da individualidade contra o meio institucionalizado.”

Além de apresentar esse caráter de liminaridade, a romaria Dom Joaquim apresenta características de ritual e *communitas*. Ritual porque a romaria se constitui em um momento especial de contato com o sagrado. O ritual se estabelece, a partir do momento que o romeiro decide fazer sua romaria. Daí em diante o ritual da romaria santifica e marca um espaço e tempo com significados especiais ou pode ser entendido como um momento e uma arena em que o significado é cristalizado (DIRKS, 1994).

Ao participar desse ritual, o romeiro admite uma concordância com as obrigações religiosas ou ideais que são representados pela satisfação de necessidades espirituais ou emocionais pelas quais os praticantes firmam pactos de fortalecimento social que são mantidos através do respeito ou aceitação no evento que pretende participar. Então, ao vivenciar a romaria, ele passa a santificar e definir uma espacialidade e um tempo sagrado com significados simbólicos relevantes. Por outro lado, o sentido de *communitas* está presente porque aí se desenvolve uma experiência coletiva delineada por práticas de compartilhamento desde o momento de sua preparação, trajeto e conclusão da romaria. O sentido de *communitas* na romaria como indica Turner (1978), surge pelo ordenamento articulado que envolve uma mistura de humildade e sacralidade, de homogeneidade e camaradagem.

A romaria em 2010 começou no dia 08 de outubro às 21 h. Na última reunião foi solicitado aos participantes que providenciasse a entrega de suas bagagens durante o dia para que fosse etiquetada e colocada no caminhão de apoio e também chegassem com duas horas de antecedência. Cedo da noite, antes da partida, já era grande o movimento de romeiros em frente a residência de Dona Mundinha e também daqueles que não iam participar da romaria. Foi servido um lanche e na hora da saída um padre deu a benção para os romeiros. O itinerário (**FIGURA 16**) a seguir era um desafio para aqueles que iam enfrentar 126 km de estrada e o medo de não conseguir pagar sua promessa era estimulado por aqueles que já haviam feito essa caminhada. (**FIGURAS 17 e 18**)

O roteiro da romaria era programado previamente, estabelecendo repousos demorados durante a parte do dia. Essas paradas possibilitavam o descanso dos participantes para que no final da tarde, iniciassem novamente sua jornada. (**FIGURAS 19 e 20**). Geralmente eram locais com pouca estrutura, oferecido por moradores que, ao longo da estrada recebiam em suas casas para que os romeiros pudessem armar sua rede, tomar banho e fazer alguma refeição. Nessas paradas era cobrada uma quantia irrisória por esses serviços ou ofertados gratuitamente como é o caso da primeira parada no Bairro Siqueira, periferia de Fortaleza. Nesta local, é servido um lanche aos romeiros na residência de um romeiro que a partir daí conduz um grupo e se junta a Romaria Dom Joaquim.

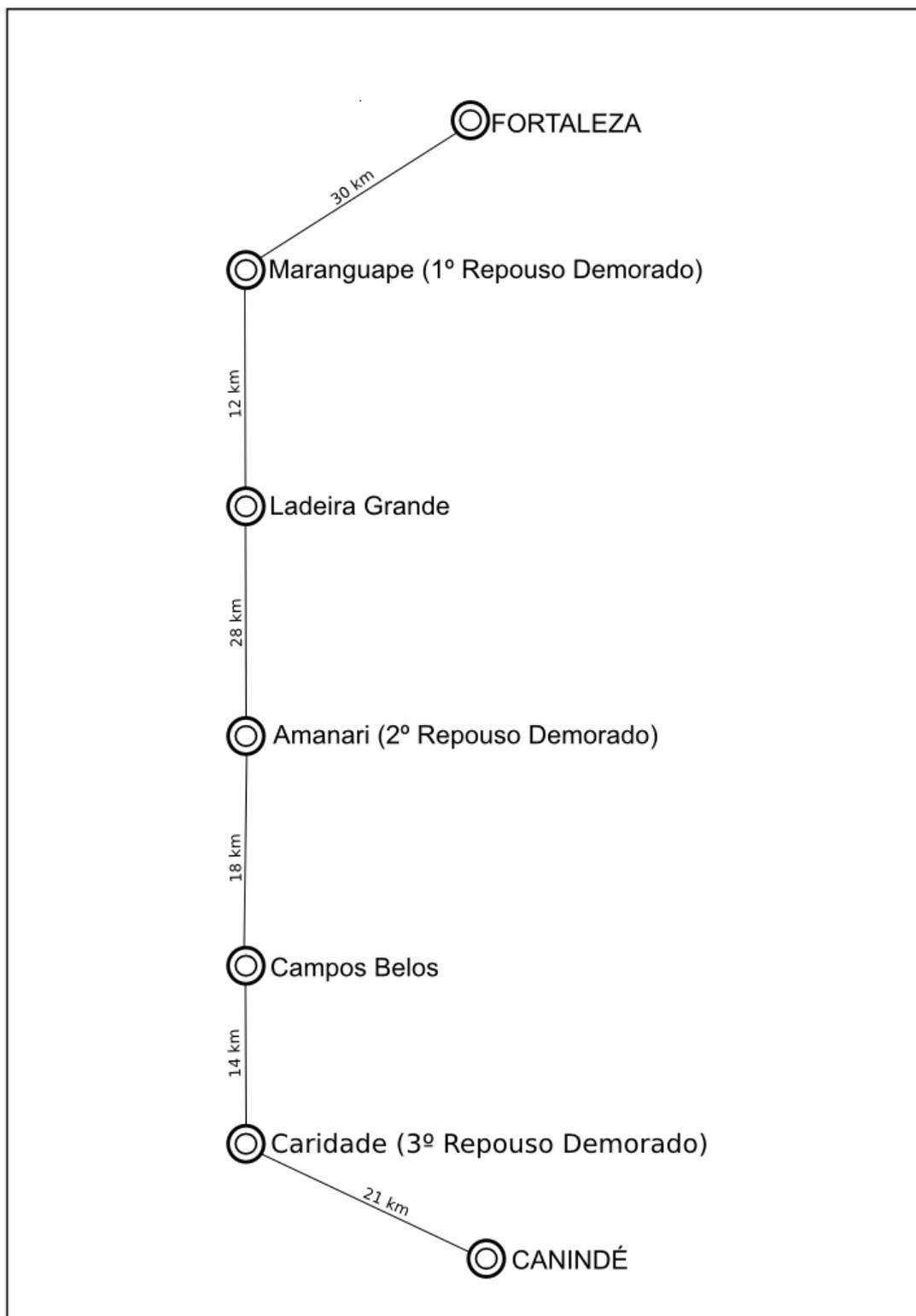


FIGURA 16: Itinerário da Romaria Dom Joaquim.

Entre a parada localizada no Bairro Siqueira e a cidade de Maranguape, é rezado um terço pelos romeiros falecidos em um acidente no ano de 1986 durante a romaria. Amanhecendo o primeiro dia de caminhada, a romaria chega à cidade de Maranguape. É o primeiro descanso prolongado. Os romeiros ficam hospedados na residência do Sr. Delano Bezerra, que oferece gratuitamente café da manhã, almoço e banho. Entrevistando o proprietário, ele afirmou sempre fazer essa recepção aos romeiros

“estava no meu sítio, quando vi pela primeira vez aqueles romeiros na estrada indo para Canindé. Então a parti daí resolvi oferecer abrigo para amenizar o cansaço deles. Antes era no sítio, agora recebo aqui mesmo na minha casa na cidade”



FIGURA 17: Romeiros participantes da Romaria Dom Joaquim.

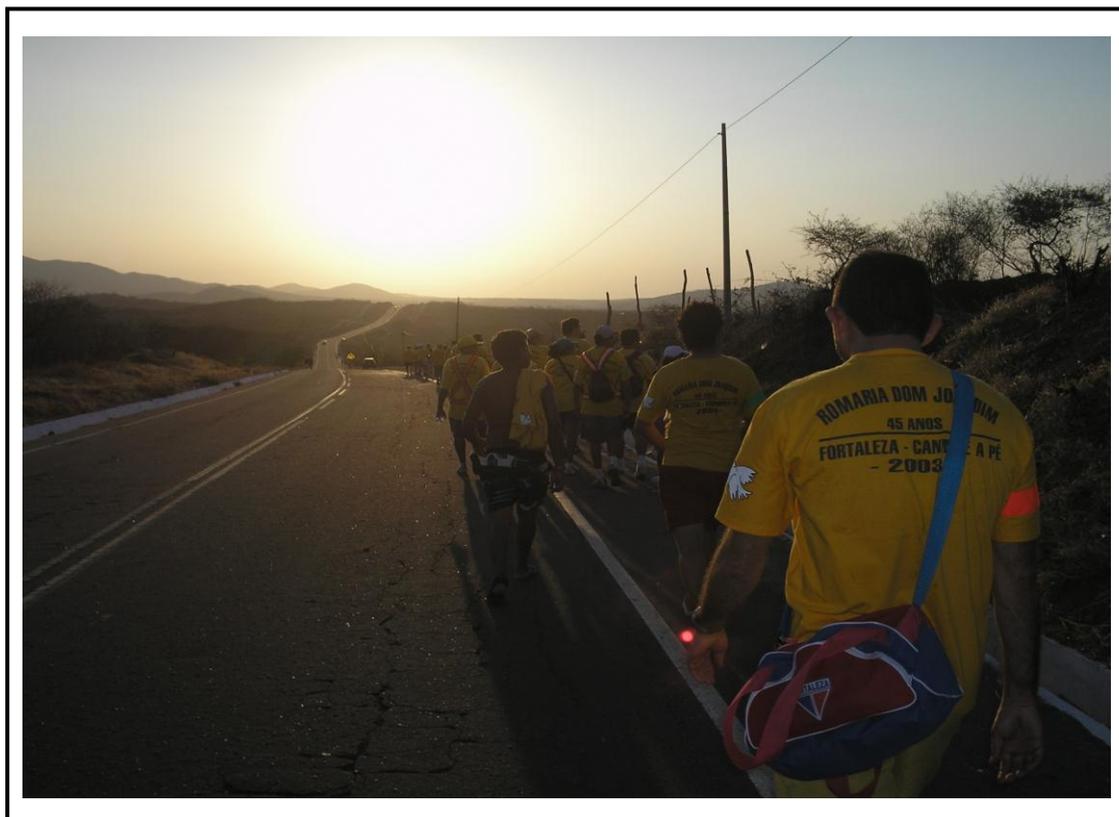


FIGURA 18: Romeiros participantes da Romaria Dom Joaquim.

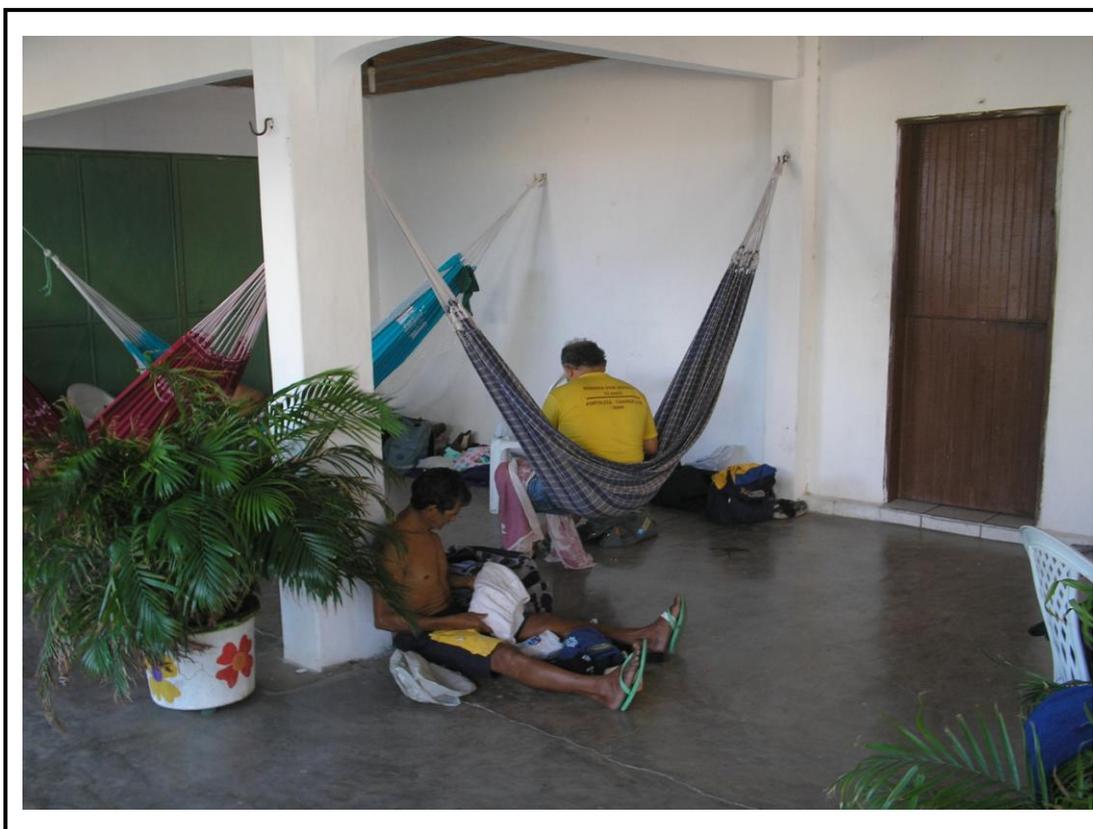


FIGURA 19: Descanso dos romeiros durante a Romaria.



FIGURA 20: Descanso dos romeiros durante a Romaria.

Em Maranguape, aparecem os primeiros os sinais de cansaço, as dores nos corpo, bolhas nos pés. Também ocorrem as primeiras desistências. Vale ressaltar que foi percorrido apenas 30 km ou pouco mais para quem iniciou a romaria a partir da Rua Dom Joaquim. O sofrimento imposto pela caminhada mistura-se também com um sentimento de desejo de prosseguir, de pagar a promessa, reflete também algo prazeroso como expressa uma das participantes da romaria.

“tô fazendo oito anos de caminhada, comecei em 2002, era prá pagar uma promessa para uma amiga minha. Ela ficou boa, mas disse que não tinha coragem de vir a pé, então eu resolvi pagar a promessa (...). Toda vez que faço essa romaria, fico com mais fé. Fazer essa romaria é muito bom, pois agente conhece muita gente, faz amizade, é como se fosse uma família”
(Dona Maria de Lourdes, 67 anos)

A romaria prossegue, sempre obedecendo ao itinerário programado com paradas rápidas que acontecem a cada hora de caminhada e repousos demorados durante o dia. Caminhava-se sempre à noite, pois as altas temperaturas no sertão nessa época do ano não favoreciam a caminhada diurna. Durante a romaria, em alguns repousos eram rezados terços e uma missa foi celebrada na vila do Amanari. Além do caminhão de apoio havia também um carro com som tocando músicas religiosas e alguns carros de familiares dos romeiros seguiam todo o trajeto. Nas paradas rápidas, alguns familiares dos romeiros que acompanhavam a romaria em veículos particulares, sempre ofereciam água, lanches e remédios se necessário para aqueles que faziam a romaria a pé. Importante ressaltar que o carro de som utilizado para anunciar alguns avisos e também para a audição de cânticos e orações, ordenava de forma disciplinar o ritual da romaria envolvendo os participantes em uma atmosfera do sagrado.

Como já havia assinalado Correa (2007, p. 13), “as localizações e itinerários são marcados pela presença de formas simbólicas”. Assim, a romaria incorpora atributos que se vinculam à identidade religiosa de um grupo específico e que idealiza a sua prática através de representações da realidade elaboradas através de significados que são produzidos e comunicados por um mesmo grupo cultural (HALL, 1997). Enquanto prática ritual, a romaria também é vista como um ritual que privilegia a ação física (PARKIN, 1992). Neste caso, o deslocamento penitente realizado pelo romeiro coaduna-se a um comportamento ritual que durante um determinado tempo sagrado ele busca demonstrar sucesso e eficácia através de uma prática performativa.

A romaria, portanto, se caracteriza como uma forma simbólica espacial móvel e no contexto das representações sociais seria definida pelo universo consensual que se constitui na vida cotidiana de cada um de seus participantes que buscam através do senso comum retratar a realidade. Assim, as representações sociais emergem a partir da interação de valores, idéias e práticas, no momento em que o romeiro busca compreender o espaço físico e social no qual está inserido. As afirmações feitas por alguns dos participantes da romaria Dom Joaquim expressam essa realidade a partir de suas objetivações:

“na romaria agente fica mais perto de Deus. A gente aqui vai pagar uma promessa para São Francisco, a gente reza, canta, parece que todos nossos problemas vão embora. Aqui a gente faz muito amizade, todo mundo é amigo, se tá faltando alguma coisa, tem sempre alguém prá ajudar seja um remédio, um alimento, todo mundo ajuda o outro” **(Dona Maria de Lourdes, 67 anos)**

“quando saio de casa para a romaria, me sinto renovado. A romaria prá mim é quase uma vida, o ano que eu não puder vou sentir muito falta (...). Agora tá com quatro anos que eu não caminho direto por problemas de saúde, aí eu caminho uma parte de pé outra de carro” **(Raimundo Nonato dos Anjos, 73 anos)**

“a romaria é um ato de fé, sofrimento, você deixa seu lar, sua família e se embrenha por estas estradas, arriscando ser assaltado, atropelado, mas a fé em São Francisco está acima de tudo. Quando estamos em romaria ficamos todos unidos e as pessoas nos acolhe no caminho, é muito bonito essa união” **(Dona Lourdes Sampaio Carvalho)**

Os depoimentos acima aparecem como uma ferramenta para a compreensão da construção dos significados que os romeiros exteriorizam no discurso, permitindo ainda o entendimento das representações que aqueles apresentam em relação a sua realidade e a interpretação que fazem dos significados a sua volta. Berger e Luckmann (1996, p. 35) ao colocarem em evidência a importância da vida cotidiana que se apresenta “como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de um sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”. Neste contexto poderíamos afirmar também que o ritual da romaria sugere expressar as experiências da vida cotidiana que comporta processos simbólicos e, portanto, processos de significação referentes às diferentes realidades.

Neste momento, a romaria é a identidade daqueles que vão à Canindé. As falas, os gestos e percursos se materializam em uma geografia do

sagrado e anunciam uma trama que envolve intersubjetividades assinaladas pelas crenças e uma simbologia religiosa que é vivida intensamente pelos romeiros. Portanto, a romaria pode ser definida como o espaço de acolhimento, de comunicação, de convívio para aqueles que dela participa. Na romaria também é evidenciada a presença do sacrifício, considerado um ritual sempre presente em vários sistemas religiosos (MESLIN, 1992). Aqui o sagrado é efetuado por uma ação ritual particular que é representado pelo deslocamento sacrificial e manifestado como uma perda ou designação voluntária de fazer o caminho à Canindé, como podemos perceber no depoimento a seguir:

“sei que é difícil, estou sentindo muitas dores nas pernas, tenho até problemas de coluna, mas este sacrifício vale a pena. Essa é a segunda vez que venho em romaria, até pensei em desistir, mas quando chega o dia de partir, então venho, compro minha camisa e vou com a turma (...) as dores a gente agüenta assim mesmo, pois tem que ter o sacrifício, mas sei que a fé em São Francisco é maior e eu chegarei à Canindé”. **(Lúcia, 40 anos, romeira)**

Essa perda voluntária manifestada no ato da romaria nos indica uma idéia de privação pela qual o romeiro deve sacrificar o prazer, o afastamento do convívio familiar para realizar seu ritual de oferenda ao santo protetor. A promessa feita, agora é paga num ato sacrificial. Sentir as dores no corpo e relevar tal condição é uma postura do romeiro e que segundo Meslin (1992, p. 74) “a doação que o homem faz ao deus não é vivida como uma privação insuportável, mas como elemento de um contrato”. No contexto de uma espacialidade, o sacrifício na romaria assume um caráter que sugere o deslocamento como prática ritual que priva o corpo de algo em detrimento de um bem maior. A trajetória que se faz para chegar ao lugar sagrado é marcada pelas atitudes de sacrifício, praticadas pelos romeiros para solicitar ou agradecer a sua promessa.

Como em qualquer outra romaria, existem também aqueles romeiros que aproveitam o momento para conjugar devoção e lazer. Assim comenta Brandão (1982, p. 68) “a referência às folias sugere uma imagem surpreendente

das procissões medievais, pois combinam a seriedade da devoção com uma série de alegrias”. Durante a romaria muitos aproveitavam as paradas para ir aos restaurantes e bares para consumir bebida alcoólica. Esse comportamento era peculiar aos romeiros mais jovens e do sexo masculino. Alguns já sob o efeito do consumo da bebida, não conseguiam acompanhar o trajeto e iam dormir em colchões no caminhão de apoio, ou então se retardavam nos abrigos para depois pegar alguma condução até conseguir alcançar o grupo e retomar a romaria.

Não apenas na romaria Dom Joaquim, mas também conversando com outros romeiros no abrigo em Canindé, sobretudo aqueles mais jovens, pudemos constatar que o sentido da festa e do lazer se conforma no binômio penitência e alegria. Para Steil (1996, p. 133) “a festa se coloca como um elemento englobante dos sentidos contraditórios que estão no culto da romaria”. Assim, constituíam um determinado grupo de romeiros que mesmo sendo devotos de São Francisco das Chagas, estavam na romaria aproveitando um momento de lazer

“esta é a terceira vez que venho a Canindé. Minha mãe começou esta romaria e agora quem arruma tudo é meu irmão e meu padrasto (...). Prá falar a verdade, venho muito pela viagem, agente vai até Juazeiro, depois vai a Fortaleza, vai lá na praia. Tem a coisa da fé, mas também à noite saio com os amigos, agente se diverte, tem muita festa e é uma oportunidade para arranjar namorada” (Daniel de Souza, 22 anos romeiro de Teresina-PI)

Muitos deles acompanhavam parentes e amigos, diziam que nunca tinham feito promessa para São Francisco e estavam ali para cumprir não apenas uma penitência, mas também pelo divertimento. Para alguns romeiros desta romaria, caminhar até Canindé contribui não apenas para consolidar a fé no santo, mas também para que possa compartilhar momentos de lazer. Este componente lúdico da romaria congrega, portanto, elementos que estão associados tanto a dimensão mística e de fé como as atividades ligadas ao profano.

Na última noite de romaria, era visível o cansaço dos romeiros, estava programado conforme o roteiro, um repouso de apenas três horas na localidade de Campos Belos. Esse repouso aconteceu em um abrigo (ainda não terminado) construído pela Secretaria de Turismo do Estado.⁷ Depois desse breve repouso, a romaria prosseguiu em seus momentos finais, parando em Caridade, última cidade antes de Canindé.

As luzes iluminadas da Basílica de São Francisco podiam ser vistas de longe. Funcionavam como imagens de apropriação e era um alento para os romeiros que vinham enfrentando o árduo trajeto de três dias pelo árido sertão. As dores no corpo e o desânimo pareciam cessar dando lugar à esperança e o desejo de concluir sua romaria. A entrada em Canindé significava não apenas o pagamento da sua promessa, mas também comporia um quadro no qual aquele lugar sagrado e suas particularidades se fazem representar por suas imagens que indicam o signo da cidade. Agora é era só alegria, a romaria chegava ao final, os romeiros assistiriam a missa na Basílica e se preparavam para a volta ao lar. A atmosfera do sagrado antes impregnada de misticismo dissolve-se com o retorno à casa, entretanto trata-se também de um retorno místico que se justifica pela renovação em fazer uma nova romaria no ano seguinte.

4.1.2 Os Vendedores Ambulantes

Os vendedores ambulantes ajudam a compor a organização do espaço sagrado em Canindé. A venda de artigos religiosos coloca em evidência o desenvolvimento de um sistema de produção de bens simbólicos (BOURDIEU, 1999) e também produz representações nas quais os bens simbólicos se

⁷ Foi elaborado pela Secretaria de Turismo do Ceará o projeto denominado “**Caminhos de Assis**” com o intuito de construir uma série de abrigos, ao longo do percurso entre Fortaleza e Canindé. Estes abrigos serviriam como ponto de apoio para os romeiros, com infra-estrutura básica, possuindo refeitórios, banheiros, lavanderias, oratórios entre outros serviços. Está incluso também no projeto, a melhoria da estrada e sinalizações, além da construção de quinze estações religiosas que se reportarão a vida de São Francisco de Assis.

institucionalizam em um processo de circulação que permite criar uma rede com interesses determinados. Segundo Rosendahl (1994, p. 190) “o consumo do sagrado é uma característica singular nas cidades-santuários e independe da localização do espaço sagrado, podendo ocorrer no Santuário de Fátima, em Portugal, na cidade Lourdes, na França, no Vaticano, na Itália, ou mesmo nos espaços sagrados brasileiros de Canindé, Muquém e Santa Cruz dos Milagres”. Assim, Canindé, sobretudo no tempo da romaria, se insere na lógica do mercado religioso, proporcionando elementos que ultrapassa a dimensão do sagrado, uma vez que esse mercado religioso proporciona ao morador da cidade ou ao romeiro, um momento de consumo seja dos bens simbólicos representados pelos artigos religiosos como também pela novidade que pode ser proporcionada, por exemplo, pela venda de produtos importados.

Em torno do santuário, principalmente, durante o período da festa, há um mercado de bens simbólicos que movimenta uma economia informal. São os vendedores ambulantes que vendem artigos religiosos tais como: imagens de santos, velas, terços, CDs e DVDs sobre a festa e também artigos não religiosos, ou seja, alimentos, roupas, produtos eletrônicos, entre outros (**FIGURA 21**). Os vendedores ambulantes ocupam as ruas próximas à praça onde está localizada a Basílica de São Francisco, engendrando um incessante comércio de artigos religiosos e também não-religiosos configurando assim a paisagem de uma típica hierópolis através da mercantilização desses produtos. Frente a esse mercado de bens simbólicos, o devoto romeiro se transforma também em um consumidor, mas não menos consumidor. Dessa maneira fica explícito o sentido do romeiro ao comprar uma lembrança da festa, pois ele vivencia em um determinado momento de sua romaria um gesto que compartilha bens simbólicos de diversas origens e natureza nos quais são solenizados em momentos específicos de sua vida individual ou coletiva. A compra de qualquer artigo religioso reveste-se de uma prática ritual, sobretudo se estiver relacionado à imagens de santos. Como nos explica Dona Chagas, romeira proveniente de Araisoses-MA.

“Toda vez que venho aqui compro uma ou duas imagens de santos. De São Francisco já tenho muitas, tô levando essa prá minha irmã que não

pode vir esse ano. Quando compro levo para ser benzida na missa, pois assim fica abençoada. Comprei também um... (não soube dizer o nome ao mencionar o disco DVD) pois tem todas as novenas e a procissão, vou levando dois, um prá mim e outro prá minha irmã.”



FIGURA 21: Vendedores ambulantes nas ruas de Canindé.

A comercialização de bens simbólicos, típicos de uma festa de romaria, engloba a dimensão do sagrado e do profano, estabelecendo assim uma relação de complementaridade, pois, ao adquirir um produto religioso em alguma loja de artigos religiosos ou em bancas de vendedores ambulantes, o devoto realiza um ato simbólico que irá se identificar com as representações de suas práticas religiosas, suas visões de mundo e valores culturais presentes nesses objetos. Assim, o consumo de artigos religiosos se caracteriza também pela apropriação simbólica e que segundo Geertz (1989, p. 67) “na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque

demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve”. Sendo assim, ao comprar uma simples fita para amarrar em seu braço ou enfeitar seu chapéu, o romeiro participa de um sistema simbólico que o identifica com determinadas representações do produto consumido. Os objetos comprados pelos romeiros estão associados também a um universo simbólico que indicam hábitos de consumo, revelando a construção de sentidos e identidades próprias e que são reconhecidos pelo grupo.

O desenvolvimento do processo investigativo com o vendedor ambulante e sua inserção no espaço sagrado em Canindé foi realizado através de uma pesquisa de campo, com a realização de quarenta e seis entrevistas (entre homens e mulheres), alguns deles com pontos fixos e outros itinerantes. Buscamos enfocar o cotidiano dos vendedores, bem como a representação que os mesmos fazem sobre o lugar sagrado através da análise de conteúdo, aqui estabelecido como uma metodologia apropriada para descrever e realidades a fim de obter compreensões de seus significados. Utilizamos entrevistas semi-abertas com roteiro de temas estabelecidos. No geral, os entrevistados eram solícitos à participar da pesquisa, entretanto, mesmo nos apresentando como pesquisadores de um trabalho de tese, alguns deles perguntavam se estávamos a serviço da prefeitura.

A maioria dos vendedores ambulantes entrevistados é do sexo masculino, são casados e residem fora de Canindé, menos aqueles aqui denominados “ambulantes itinerantes”, que circulam por todo o espaço sagrado vendendo pequenos objetos e alimentos, estes moram na cidade. Cursaram em sua maioria o ensino fundamental (incompleto) e comercializam artigos religiosos, alimentos, produtos eletrônicos, utensílios domésticos, confecções, sapatos, entre outros. Com exceção de alguns vendedores que vendem artigos religiosos e alimentos e compram seus produtos nas lojas maiores e nas pequenas oficinas artesanais que confeccionam imagens de santos da própria cidade, a maioria dos vendedores ambulantes, sobretudo os fixos compram seus produtos em Fortaleza, Juazeiro do Norte e Mossoró. São freqüentadores de outras festas religiosas e realizam um périplo anual obedecendo ao calendário das festas e romarias

regionais entre elas, a Romaria de Juazeiro, a Festa de Nossa Senhora Santana (RN) e Menino Jesus (Chorozinho-Ce). O quadro a seguir nos mostra a dimensão temporal e espacial dos ambulantes entrevistados em Canindé, no que concerne a sua participação em outras festas religiosas.

QUADRO 3 - DIMENSÃO TEMPORAL E ESPACIAL DO AMBULANTE QUE FREQUENTA A FESTA RELIGIOSA DE CANINDÉ

MÊS	LOCAL	FESTA RELIGIOSA
Janeiro	Icó - CE	Senhor do Bonfim
Fevereiro	Juazeiro do Norte – CE Jaguaribe - CE	Romaria das Candeias Nossa Senhora das Candeias
Março	Altos - PI	São José
Abril	Tauá - CE	Nossa Senhora do Desterro
Maio	Fortaleza - CE	Nossa Senhora de Fátima
Junho	Mossoró - RN	São João
Julho	Pau dos Ferros – RN Parazinho - CE	Nossa Senhora Santana Nossa Senhora do Livramento
Agosto	Nova Russas - CE	Nossa Senhora das Graças
Setembro	Juazeiro do Norte - CE	Romaria das Dores
Outubro	Canindé - CE	São Francisco das Chagas
Novembro	Juazeiro do Norte- CE	Romaria de Finados
Dezembro	Mossoró – RN Chorozinho - CE	Nossa Senhora da Conceição Menino Jesus de Praga

Fonte: Pesquisa Direta / Outubro de 2009.

No que diz respeito às representações sociais dos vendedores ambulantes na festa de Canindé, verificamos que aquelas se inserem na inter-relação entre os atores sociais (vendedores) e o contexto que o rodeia. O discurso dos ambulantes é proveniente dos processos que são contextualizados na vida cotidiana, muito embora, como nos relata SÁ (1998, p. 48) “talvez seja realmente impossível saber se suas falas são realmente indícios de representação ou se foram produzidos em função apenas de estados momentâneos”, insistimos em considerar as falas dos ambulantes como representações que formatam um sistema de interpretações da realidade, organizando as relações dos indivíduos com o mundo e orientando suas condutas. Assim, para compreender melhor o funcionamento do comportamento e o modo como os ambulantes se agrupam, devem ser consideradas conjuntamente as condutas, práticas espaciais e a organização de como eles compartilham valores, atitudes, crenças e experiências sociais.

As representações dos vendedores ambulantes serão discutidas a seguir destacando aspectos relacionados a sua prática contextualizada na dimensão de um espaço sagrado. Participando de uma festa religiosa, os ambulantes se enquadram na dinâmica de uma economia informal, marcada pela instabilidade e uma remuneração irrisória, obrigando muitos deles a realizarem duplas jornadas. Algumas falas das entrevistas refletem essa situação:

“vendo estes terçinhos para ajudar minha mãe, o lucro é muito pouco, pois já compramos a mercadoria nas lojas grandes. (...) Eu trabalho como merendeira numa escola e nas folgas sou ambulante, o jeito é se virar com isso mesmo. (...) Na época das romarias até que vendo, vou sempre prá rodoviária, lá eu vendo mais” (Eliene, 24 anos ambulante “itinerante”)

“sou feirante em Fortaleza, mas venho prá Canindé todo fim de semana. Agora quando chega na época das festas, fico a semana toda. Trago meu filho para me ajudar, mas não quero que ele siga esse caminho, pois é uma vida sofrida a do ambulante, muito sofrimento mesmo, na época da festa a

gente dorme e faz as refeições aqui na barraca” (Gerardo, 56 anos, ambulante dono de banca)

Ocupando as ruas próximas à basílica de São Francisco e também na Rua do Abrigo, (**FIGURA 22**) os ambulantes afirmam não vivenciarem os momentos da festa, sejam participando das novenas ou caminhadas até a Praça do Romeiro. Embora se considerem católicos, alegam não poder abandonar a barraca, pois não tem ninguém para substituí-los.



FIGURA 22: Rua do Abrigo – Concentração de ambulantes e barraqueiros.

Alguns ambulantes, afirmaram que às vezes assistiam à novena, pois vinham acompanhados com outros familiares e estes ficavam tomando conta do local, para eles participarem de alguns atos religiosos. A maioria dos entrevistados expressou sua fé em São Francisco das Chagas, dizendo também já terem realizados promessas para o santo.

“Infelizmente não posso fechar a banca para participar das novenas, quando minha mulher vem comigo, dá para revezar, então vou uma noite ou duas. Faço também aquela caminhada até a Praça do Romeiro com o painel de São Francisco que é muito emocionante” (Albano, 54 anos, vendedor ambulante)

“Fico muito triste por não poder ir assistir todas as noites de novena. Sou devota de São Francisco dos Chagas. Veja estou até de roupa marrom, pois foi uma promessa que fiz para vestir assim durante todos os dias da festa, mas é assim mesmo, agente tem que trabalhar para ganhar o sustento. Acordo cedo para preparar essas merendas e só encerro lá para as nove da noite” (Maria José, 43 anos, vendedora ambulante)

“Participar assim de verdade acho que não participo, pois como sou vendedor ambulante, fico sempre atarefado com as coisas de vender. Quando vou lá para a praça, dá para ouvir alguma coisa das novenas e ver também a procissão, mas é muito aperreado, você não fica prestando muita atenção na novena, tem sempre alguém perguntando uma coisa”(Francisco, 20 anos, ambulante “itinerante”)

A participação do ambulante na Festa de Canindé, embora tenha uma conotação puramente econômica, irá também indicar uma dimensão penitencial e festiva no espaço sagrado. Se para Berger (1985, p. 39) “as rotinas da vida cotidiana são profanas (...) mesmo nesses casos, a qualidade sagrada atribuída aos acontecimentos ordinários da própria vida conserva seu caráter extraordinário”. Então, para os ambulantes que vivenciam este momento, o sagrado impõe o respeito e mesmo exercendo uma atividade alheia aos rituais da festa, os vendedores ambulantes estão vinculados ao sagrado e expressam uma manifestação subjetiva e pessoal que o mesmo impõe. As experiências religiosas do ambulante com o sagrado são construídas a partir das emoções e sensações produzidas pela imersão na esfera do sagrado. Assim, estar em Canindé, embora com o propósito diferenciado do romeiro, o ambulante mesmo exercendo uma atividade comercial, expressa, através da venda de bens simbólicos, uma

espacialidade que denuncia trocas e escolhas em que o discurso e práticas estão articulados e obedecem à lógica de um mercado religioso.

4.2 O Sagrado enquanto Objeto de Representação Social em Quixadá.

No capítulo anterior, foram realizadas algumas referências ao Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão. Neste cenário, a presença do fiel, seja ele o típico devoto de um santuário mariano ou um turista religioso, proporciona uma convivência que engendra formas de percepção daquele lugar sagrado. As percepções emanadas neste lugar sagrado resultam de interesses diferenciados que demarcam fronteiras e representações que fundamentam as diversas práticas no espaço.

Aqueles que freqüentam o santuário são distintos em duas categorias: os devotos que costumam ir periodicamente ao santuário e participam dos atos religiosos ali realizados (missas, novenas, caminhadas) e os que visitam pelo interesse turístico que o lugar desperta, seja pela manifestação do sagrado ou pela imponência da forma simbólica representada pela beleza cênica do lugar no qual está localizado o santuário. Vale dizer que tanto a presença do fiel que participa de um ato religioso ou pagando sua promessa como aquele que faz sua visita motivado pelo turismo religioso, ambas as categorias advêm de realidades distintas e constroem através das práticas espaciais as suas representações do sagrado.

As representações do sagrado no Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão estão relacionadas principalmente à natureza. Em várias entrevistas realizadas com os visitantes do santuário, eram constantes as alusões aos elementos naturais e sua conjugação com a sacralidade do lugar. A natureza aqui é vista não apenas como suporte físico, mas uma natureza pluridimensional onde os elementos como o ar, a vegetação, o relevo, entre outros se aliam às questões da fé, originando uma forma de poder simbólico e que segundo Bourdieu (2001, p. 9) “é um poder da construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnosiológica*: o sentido imediato do mundo”. Dessa forma, foi possível identificar como as representações incluem as práticas de significações e os

sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos. As representações do sagrado neste santuário são produzidas por meio de significados que dão sentido à experiência do sujeito, assim como são observadas nas declarações abaixo:

“Esse santuário é muito bonito, pois tem uma bela paisagem (...) é um lugar de orações, de paz, aqui é diferente de Canindé, onde é mais movimentado, lá tem muito barulho, muitos carros. Às vezes a gente nem reza direito” (Luisa Nunes, 62 anos, procedente de Boa Viagem-Ce.)

“Vamos ficar apenas umas duas ou três horas, mas dá vontade de passar um fim de semana, pois aqui é muito bonito. Bom para descansar, apreciar essa paisagem (...). Difícil é chegar aqui, a estrada é perigosa, carro grande não sobe. Mas vale a pena. Veja essa vista. Dá gosto ver toda a paisagem do sertão, as serras, os açudes, isso é uma benção de Deus” (Selma Holanda, 58 anos, procedente de Boa Viagem-Ce.)

“A gente sempre vem aqui no santuário no dia de domingo. Gostamos de visitar o lugar para assistir a missa, pedir graças à Nossa Senhora e admirar a beleza do lugar. Aqui é cercado de serras, tem muita vegetação, açudes, isso torna o lugar especial” (João Batista, 36 anos, procedente de Quixeramobim – Ce.)

As manifestações do sagrado associadas a elementos da natureza revelam para os devotos do santuário de Quixadá, a personificação divina da natureza e permite, portanto, a comunhão entre o homem e o sagrado. Neste sentido, Eliade (1996, p. 99) acentua que “a natureza nunca é exclusivamente *natural*: está sempre carregada de um valor religioso”. Ao contemplar a natureza, o devoto irá descobrir a pluralidade do sagrado e seus significados simbólicos, revelando haver uma forte relação entre ele e o entorno. Esta percepção do sagrado e sua relação com a natureza nos mostra também que as experiências de se movimentar através da vida diária se integram em série de lugares e eventos. O

depoimento abaixo expressa com propriedade esse sentimento de valorização do lugar a partir da atitude contemplativa

“Sempre venho à missa aqui no santuário. Venho com minha família e amigos. É muito bonito isso aqui, pois além das belezas naturais, as construções são bem feitas e chama muita atenção, de longe você pode avistar a igreja (...). Aqui as pessoas não pagam promessa como em outras cidades tipo Juazeiro, as pessoas vem só pela fé, assistir a missa, se confessar. Não é um lugar de romaria, é um lugar de adoração, as pessoas fazem muita reflexão, pois é um lugar calmo, tem uma tranqüilidade, é bom para rezar. (devoto proveniente de Quixadá – Ce.)

No santuário de Quixadá, o sagrado se apresenta carregado de símbolos e no caso da pesquisa de campo, procuramos o seu entendimento apoiados em dois esquemas da representação: a objetivação e a ancoragem. Estes conceitos, já discutidos anteriormente aparecem na formação das representações sociais como processos interligados e que são modelados por fatores sociais (MOSCOVICI, 2000). São, portanto, processos que tornam possível a familiarização ou a construção da representação social. A ancoragem é o processo que aproxima aquilo que é estranho, perturbador, sem sentido, que não é comunicado para se aproximar a alguma categoria existente. Já a objetivação é o processo pelo qual a representação assume uma forma concreta, seja através das imagens produzidas, seja através dos objetos. Portanto, no ato contemplativo da natureza, o devoto através da objetivação elabora uma contrapartida material para as imagens criadas por ele, a partir da realidade exterior. Com a ancoragem, ele irá transformar o seu objeto em algo que esteja a sua disposição.

Dessa forma, os processos de ancoragem e objetivação surgem como instrumentos para compreender a familiaridade daqueles que visitam o santuário. Assim, quando o devoto procura o seu entendimento sobre a natureza está imbuído no objetivo de abstrair o sentido do mundo que o rodeia e introduzir nele ordens e percepções, que reproduzem o mundo de forma significativa. Utilizando o método da associação livre nas entrevistas, pudemos perceber a presença da

dimensão religiosa e sua relação com a natureza, pois, lembrando sua proposição metodológica, as associações livres permitem fazer surgir o desejo nas representações. O esquema abaixo indica como as representações dos fiéis em Quixadá explicam a natureza dentro de uma atmosfera pela qual é vivenciado o grupo de entrevistados.

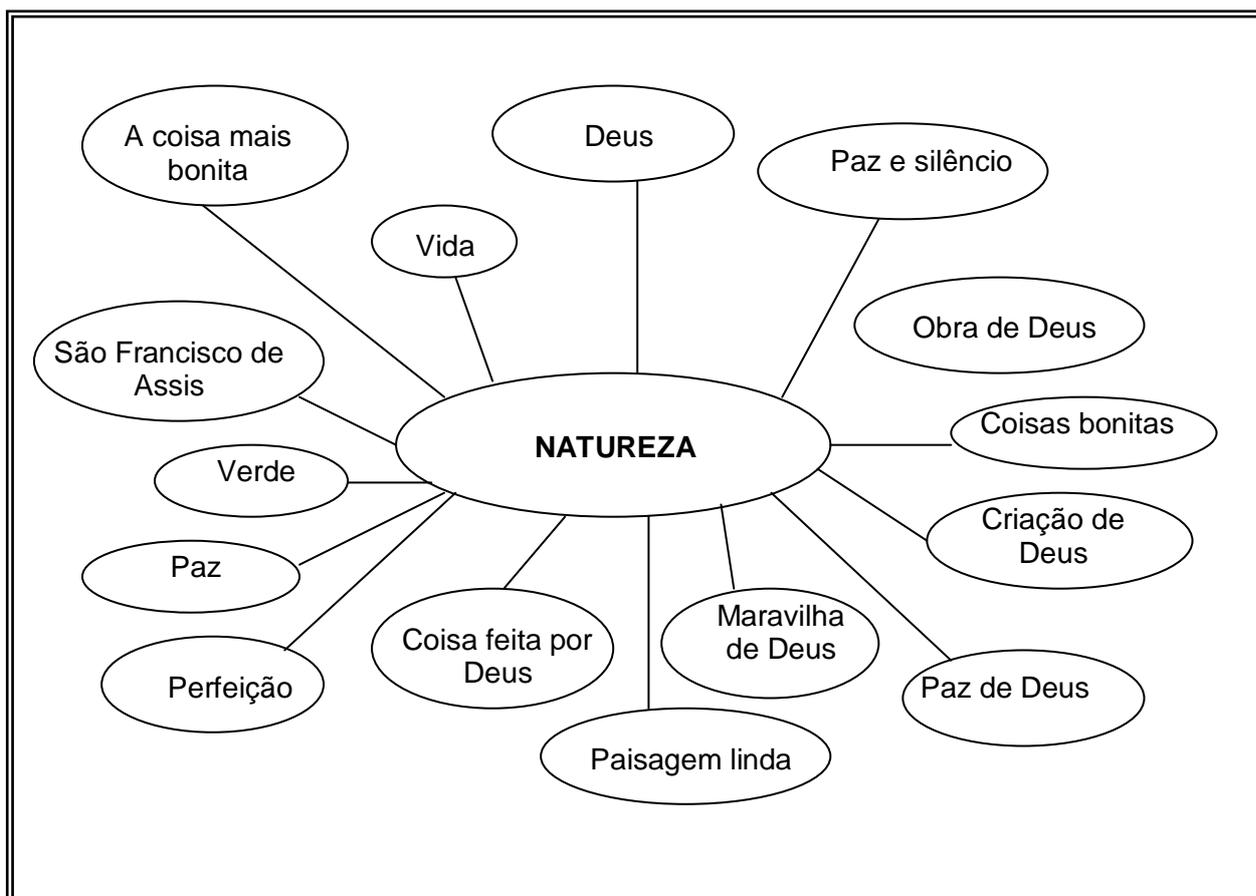
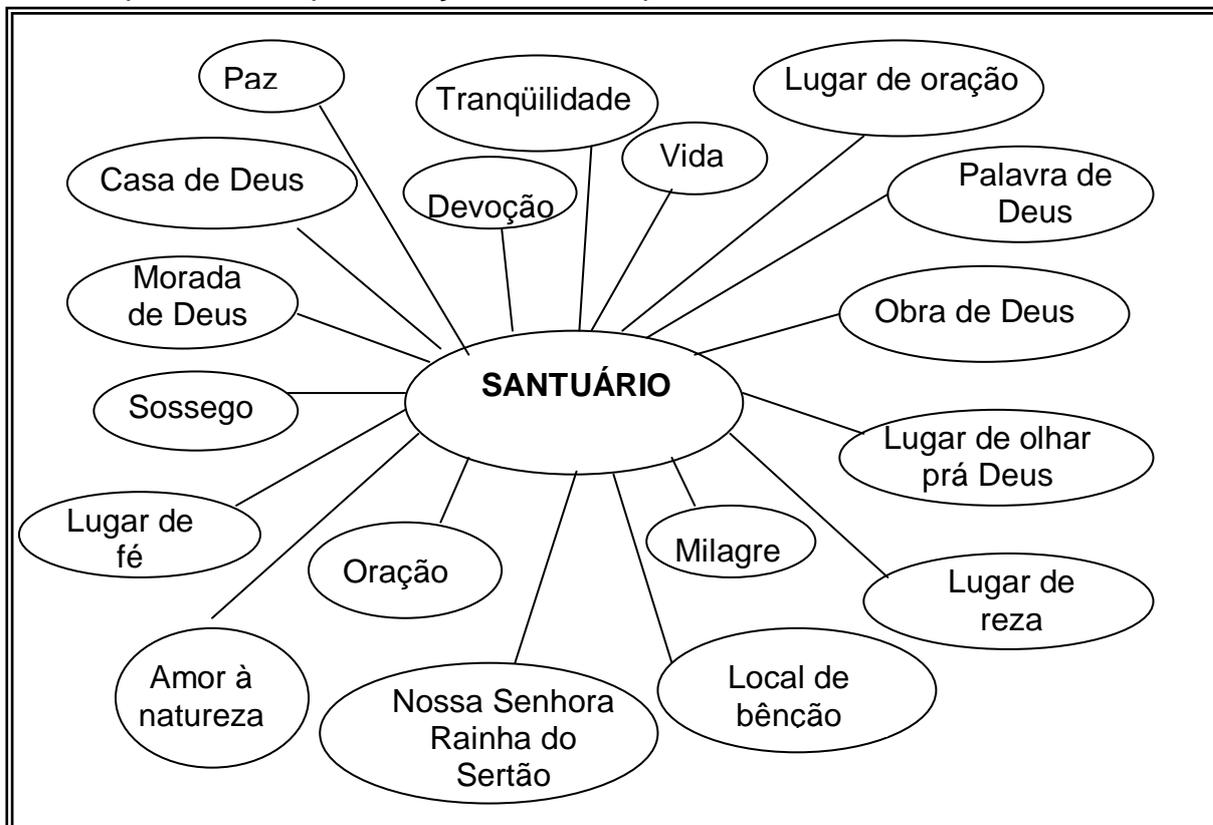


FIGURA 23: Representações sobre “Natureza” dos devotos em Quixadá.
Fonte: Pesquisa direta / Fevereiro de 2009.

Ao colocar a idéia de natureza em um contexto conhecido ou familiar, o devoto busca relacionar seu comportamento a uma escala de valores, tornando, portanto, algo abstrato em algo quase concreto. Assim, o conceito de natureza, que em um primeiro momento poderia ser algo estranho a sua percepção e o que pareceria estar distante de sua imaginação agora se tornam uma realidade, uma concretude tangível. Entendendo, portanto, que a teoria das representações sociais está assentada sobre uma teoria dos símbolos (JOVCHELOVITCH, 1998), a presença do devoto naquele lugar sagrado e o seu contato com a natureza

proporcionam a construção de um sistema simbólico no qual a esfera do sagrado organiza e redefine sua capacidade representacional do lugar.

Estabelecendo uma relação entre a natureza e o sagrado, o devoto procura demonstrar que o santuário enquanto forma simbólica assume também um significado que por essência expressa uma linguagem metafórica, sendo capaz de dar um sentido simbólico atrelado à uma determinada realidade, pois, como afirma Cassirer (1998) “em toda forma simbólica há uma relação entre o signo e o significado”. Dessa forma, a representação do santuário para o devoto pressupõe uma construção simbólica e está eivada de uma expressividade pelo qual o santuário em si toma o lugar e os atributos que ele se propõe a designar. Se o espaço é o meio no qual são fixados as particularidades das coisas percebidas (CASSIRER, 1998), o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão se mostra ao devoto como uma forma simbólica bem representativa através de um esquema de pensamento uma vez que para o devoto, torna-se um componente fundamental nos esquemas de representações tal como podem ser observadas abaixo:



**FIGURA 24: Representações sobre “santuário” dos devotos em Quixadá.
Fonte: Pesquisa direta / Fevereiro de 2009**

As duas formas simbólicas colocadas nas entrevistas buscam o significado da mensagem, contextualizando o significado da mesma. Ao empregar a análise de conteúdo e considerando o contexto sócio-espacial em que o sujeito está envolvido, buscamos também através da análise qualitativa decodificar as evocações através da verbalização, interpretando assim a teia de significados presentes no conjunto daquelas evocações. Neste sentido, admitimos que a análise das representações sociais estão vinculadas à linguagem e como nos mostra Hall (1997, p. 15) a representação estabelece uma conexão entre significado e linguagem dentro de um sistema cultural. Assim, o discurso enquanto representações que o devoto faz ao visitar o santuário de Quixadá, a cerca do significado de natureza e de santuário, é ao mesmo tempo uma representação e uma expressão social e coletiva, uma vez que devem ser consideradas as formas de pertencimento daqueles que visitam o santuário. As evocações sobre natureza e santuário se encaixam em uma cadeia de significados que é tecida por uma tríade formada pelo signo, o objeto e o interpretante (SANTAELLA, 2002).

Natureza e santuário são, portanto, formas simbólicas nas quais emitem significados e são apreendidos pelos sentidos e pela imaginação que por sua vez ligam o objeto ao seu interpretante, no caso o devoto. Podemos dizer que existe uma interação simbólica na qual o devoto percebe o real e é levado agir tomando por base os sentidos que o real tem para ele. A idéia de natureza e santuário é construída através das interações e oferecem um sentido não apenas individual, mas também uma fundamentação que assume um caráter coletivo no qual se estabelece uma rede de significados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, as múltiplas dimensões relacionadas com os estudos do sagrado e os diversos olhares que proporcionam uma interdisciplinaridade nos conduziram a entrar na esfera das contradições e paradoxos tão comuns às diversas disciplinas que abordam a temática da religião e especificamente a geografia, que emerge também nesta perspectiva transdisciplinar. Em nosso entendimento, os diálogos e as interfaces contidas no trabalho, entre a geografia, a antropologia, a história e a religião, não dizem respeito apenas aos paralelismos que estimulam a pesquisa do fenômeno religioso na seara de uma espacialidade. Na realidade, admitimos ser um diálogo essencial e que talvez nos possa levar por caminhos aparentemente divergentes entre si, mas não por isso menos válidos do ponto de vista interdisciplinar.

A compreensão feita sobre dois lugares sagrados, aqui representados por Canindé e Quixadá nos possibilitou acercarmos da temática das representações, aqui enfocada enquanto modalidade de conhecimento para a compreensão de determinados contextos espaciais nos quais o lugar sagrado aguarda uma decodificação em termos de uma vivência e estruturas de significados. Trilhar pelos caminhos daqueles lugares sagrados nos revelou nuances pelas quais os sujeitos aí envolvidos contribuíram para a construção e expressão das representações, pois, se estas indicam o conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, entendemos que a apreensão da realidade reveste-se no desvelamento de uma teia de significados que oferece esteio para aqueles que vivenciam o sagrado em Canindé e Quixadá.

Ao abordarmos o conceito de lugar com o objetivo de compor um escopo teórico para a presente tese, verificamos que, por possuírem gêneses e singularidades distintas, os santuários de Canindé e Quixadá emitem significados no contexto da relação sujeito-lugar. Tais significados nos motivaram a pensar sobre esta relação, uma vez que a mesma possui uma estrutura edificada nas práticas e olhares individuais ou coletivos na elaboração das representações sociais. Segundo Jodelet (1991), “*as representações sociais*

devem ser estudadas articulando elementos afetivos, mentais, sociais, integrando a cognição, a linguagem e a comunicação às relações sociais que afetam as representações sociais e à realidade material, social e ideativa sobre a qual elas intervêm". Dessa forma, a interpretação feita sobre os dois lugares sagrados é considerada a partir da construção na qual o sujeito não é apenas produto de determinações sociais, pois as representações elaboradas pelos mesmos são sempre construções contextualizadas e resultantes da maneira pela qual se relacionam com seus espaços sagrados.

O caráter distinto apresentado pelos dois santuários nos permitiu realizar uma análise comparativa e estabelecer uma leitura que ultrapassava o nosso intento, ou seja, realizar não apenas uma leitura cartográfica do fenômeno, salientando iconografias ou ainda apresentando dados quantitativos, pois sabíamos que a realidade de um espaço sagrado não se encerra apenas nas informações quantitativas. Assim, nos propusemos a examinar as geografias particulares presentes em cada um dos santuários, considerando ter desenvolvido um olhar significativo que nos ofereceu uma margem para a aquisição de significados operacionalizados através da ancoragem presente tanto nas práticas sociais quanto nas formas simbólicas, portanto, a pesquisa qualitativa foi cardeal para o presente estudo.

Os elementos diferenciados que ensejam uma tipificação peculiar à Canindé e Quixadá nos instigou a uma questão central direcionada para a compreensão das representações do sagrado em sua dimensão sócio-espacial. A experiência dos devotos, manifesta através de suas práticas, gestos, rituais e também toda estrutura simbólica representada por templos, estátuas e itinerários simbólicos, constituíram elementos importantes na organização dos dois lugares sagrados.

Neste sentido, as peculiaridades apresentadas guiaram a nossa pesquisa sob a ótica particular da interpretação dos lugares, aqui considerados como construções da experiência humana, estimulando por sua vez um processo investigativo centrado em um universo simbólico no qual estavam presentes as narrativas pessoais marcadas por uma vivência religiosa que

delineava comportamentos específicos a cada um dos lugares investigados. Tal procedimento metodológico nos ofereceu visibilidades que se adensavam em situações diferentes e produziam representações acerca dos lugares sagrados com horizontes simbólicos distintos.

A discussão feita sobre as hierópolis do sertão cearense considera a valorização dos lugares sagrados, reunindo características que possuem componentes materiais e simbólicos. A significação dos lugares sagrados, aqui representados, pelas manifestações, objetos, ou rituais sagrados, assume grande importância, pois, está relacionada com a valorização do mundo vivido. Segundo Park (2004), “selecionar lugares sagrados é associá-los com as pessoas que possuem alguma crença particular relacionada com sua religião e com o lugar”. Dessa forma, as cidades santuários são potencialmente férteis e estimulam a compreensão do sentido que a religião oferece à razão humana, assim como a vivência e a prática religiosa, elementos definidores dos espaços sagrados. Ao elegermos, o Santuário de São Francisco das Chagas e o de Nossa Senhora Rainha do Sertão, enfatizamos dois lugares sagrados caracterizados pela periodicidade de tempos e rituais sagrados que também irão determinar um elenco de representações as quais irão identificar aqueles santuários.

Quando nos propomos comparar dois santuários especificamente distintos, percebemos que a imagem criada por aqueles que visitam esses santuários, seja em romaria, como é Canindé ou simplesmente pelo desejo de conhecer um santuário mariano representado por Quixadá, revela motivações e práticas diversas, pois mesmo aqueles que afirmam freqüentar os dois santuários não participam das mesmas atividades ou práticas rituais. Os devotos ao visitarem esses lugares sagrados constroem sua visão de mundo a partir da organização desses lugares, que proporcionam determinadas ações e criam práticas espaciais diferenciadas. Assim, os objetos, eventos e as ações presentes em cada um desses santuários legitimam suas ações, definindo e concretizando significados a partir das experiências de cada indivíduo ou grupo.

Tal fato é justificado pela própria estruturação daqueles santuários, pois, pela tradição, Canindé apresenta as principais características de uma hierópolis aqui representadas pelo milagre, pela presença do romeiro, do vendedor ambulante, das peregrinações, entre outras. Enfim é um lugar sagrado e, como tal, o devoto que se dirige a esse santuário procura soluções para problemas de seu cotidiano e o conforto espiritual. O devoto que visita o Santuário de Quixadá, muitas vezes não se considera romeiro, é católico e participa de várias atividades da sua igreja, inclusive dos cultos marianos no santuário. Entretanto, sua ida ao santuário está vinculada mais especificamente à adoração contemplativa ou até mesmo pela curiosidade em conhecer um lugar sagrado. Em Quixadá, são poucos os que pagam promessa e a quase inexistência de um comércio no santuário para a venda de artigos religiosos sugere uma característica singular no que diz respeito ao consumo do sagrado.

No Santuário de São Francisco das Chagas, a manifestação do sagrado pode ser definida por uma hierofania pela qual o devoto estabelece uma delimitação espacial. Suas práticas e roteiros devocionais contemplam um espaço sagrado cujas dimensões fundamentais unem os aspectos objetivos ao transcendente. Nos limites do santuário, podemos observar uma configuração que define lugares e práticas religiosas tão comuns às cidades santuários, estas práticas estabelecem também relações particulares com sagrado. Em Canindé, o devoto estabelece relações entre ele e o mundo simbólico (MESLIN, 1992), nesse espaço sagrado os símbolos representados por ícones e rituais específicos expressam a natureza das representações. Ficar no abrigo ou armar sua rede à sombra das árvores pode ser exemplificado como uma experiência do lugar na qual os participantes de uma romaria contribuem para a construção desse universo simbólico, pois ao vivenciarem o lugar, manifestam também suas experiências pessoais e ao mesmo tempo permanece ligado diretamente ao sagrado.

A abordagem sobre as representações sociais feitas no presente trabalho procurou estabelecer ligações com o conceito lugar. Assim, a compreensão do lugar sagrado, centrada na abordagem fenomenológica

direcionava nossa análise para o entendimento de uma geografia do sagrado, aqui considerando não apenas o caráter locacional de objetos e formas simbólicas espaciais, mas também a experiência daqueles que vivenciam os lugares sagrados através de um interacionismo simbólico que se fundamentava na apreensão do significado do lugar e suas interpretações a respeito do mesmo.

Assim, o devoto romeiro seja em Canindé ou em Quixadá, exercitava práticas e discursos diante de seu lugar sagrado, a partir dos significados que eles atribuíam. Aqueles que viviam a experiência do lugar sagrado eram atores sociais que interpretavam seus papéis e ao mesmo tempo orientavam suas ações, construindo, portanto, uma microgeografia plena de significados simbólicos. O santuário, o abrigo, a romaria, enfim tudo era vivenciado a partir das experiências subjetivas que também compreendiam uma polissemia de significados, ou seja, gestos, ações, rituais, falas, entre outros.

Nesta perspectiva de análise, a relação sujeito-lugar foi de fundamental importância, pois a partir dela percebemos como era estabelecida a teia de significados, sendo esta operacionalizada no contexto das representações sociais e se voltava para os universos consensuais, ou seja, as falas, o cotidiano e as ações a respeito do sagrado. Neste contexto, as representações do sagrado eram elaboradas a partir dos processos de objetivação e ancoragem, permitindo desvendar uma lógica subjetiva na qual os elementos integrantes desse processo se tornam conhecidos, pois, a representação de cada um dos lugares sagrados implicava na apreensão de todas as coisas que faziam parte de seu cotidiano e que deveriam ser reconstruídas e introduzidas em um espaço comum para que os símbolos fossem compreensíveis àqueles que vivenciavam os santuários de Canindé e Quixadá.

Os lugares sagrados aqui apresentados nos revelaram que além da forte carga simbólica, é também o espaço da celebração e do lúdico. Em uma dimensão espacial, o momento da romaria, da festa e do retorno ao lugar

sagrado, provoca uma irrupção no cotidiano, colocando os dois santuários como cenário do reencontro, do reviver as experiências, pois vivenciar o tempo e o lugar sagrado, é também vivenciar afetos e pertencimentos. Afirma De Certeau (1994, p. 190) que “o memorável é aquilo que se pode sonhar a respeito do lugar”, assim, os devotos que vivenciam o sagrado em Canindé e Quixadá compartilham compreensões e comportamentos designados por metáforas de experiências passadas e que se materializam a cada reatualização do tempo sagrado.

BIBLIOGRAFIA

ABRIC, Jean Claude. A Zona Muda das Representações. In: Oliveira, Denise C. de e Campos, Pedro Humberto Faria. (org.) *Representações Sociais: uma teoria sem Fronteiras*. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2005.

ABREU, Capistrano de. *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. (1907). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

AGNEW, John e DUNCAN, James. *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations*. Boston: Unwin Hyman, 1989.

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Uma Leitura Etnogeográfica do Brasil Sertanejo*. In: Ângelo Serpa. (org.) *Espaços Culturais: Vivências Imaginações e Representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.

ANDREOTTI, Giuliana. *Aspects Generaux du Rapport entre Paysage et Religion*. Geography et Cultures. Paris: L'Harmattan, n. 23, 1997.

_____. *La Géographie Culturelle Italienne. Orientations de recherche*. Geographie et Cultures, n. 64, pp. 3-34, 2007.

ARRUDA, Angela. *Teoria das representações Sociais e Teorias de Gênero*. Cadernos de Pesquisa, n. 117, p. 127-147. Rio de Janeiro, novembro, 2002.

ATIENZA, Juan G. *Montes y Simas Sagrados de España*. Madri-Mexico-Buenos Aires: Editorial EDAF, 2000.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 1994.

BAILY, Antoine. *Les Concepts de la Geographie Humaine*. Paris: Masson, 1984.

BHARDWAJ, Surinder M. Geography and Pilgrimage: A Review. In: STODDARD, Robert H. e MORINIS, Alan (org.) *Sacred Places, Sacred Spaces*. The Geography of Pilgrimages. Louisiana State University: Geoscience Publications, 1997.

BARROS, Aidil J. da Silveira e LEHFELD, Neide Aparecida. *Fundamentos de Metodologia Científica*. São Paulo: Makron Books Ltda., 2000.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1992.

BENEVOLO, Leonardo. *História da Cidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz. Elementos da problemática para uma Geografia da Religião. In: Correa, R.L. e Rosendahl, Z. (orgs.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BESSE, Jean-Marc. *Ver a Terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BONNEMAISON, Joel. *Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie*. Géographie et Cultures. Paris: L'Harmattan/ORSTOM, nº. 3, pp. 71-89, 1992.

_____. *La Géographie Culturelle*. Paris: Editions du CTHS, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOYER, Christine. *The City of Collective Memory: its historical imagery and architectural entertainments*. Massachusetts: MIT Press, 1996.

BRITO, Altair. As Montanhas e suas Representações: buscando significados à luz da relação homem-natureza. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*. Vol. 8 - Número 1 - 1º Semestre 2008.

BRITTO, José Artur Tavares. Caminhada para a Terra de Deus: A Ritualidade das Romarias une Fé e Vida no mesmo Lugar. *Revista de Teologia e Ciências da Religião/UNICAP*, p. 99-126 n. 3/dez. Recife 2004.

BUTLIN, Robin A. A Sacred and Contested Place. In: Black, I.S. e Butlin, R. A. (org.) *Place, Culture and Identity. Essays in Historical Geography*. Quebec: Press de Université Laval, 2001.

BUTTNER, Anne. Aprendendo o Dinamismo do Mundo Vivido. In: Christofletti, Antonio (org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982.

CALAVIA, Oscar. *Las Formas Locales de la Vida Religiosa*. Antropologia e Historia de los Santuários de la Rioja. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

CAMPBELL, Ena. The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image; a mexican case history. In: PRESTON James (org.) *Mother Worship -Theme and Variations*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. 5-24, 1982.

CARLOS, Ana Fani de A. *A Cidade*. São Paulo: Contexto, 1992.

CARBALLO, Cristina Teresa. Hierópolis como Espacios en Construcción: Las Prácticas Peregrinas en Argentina. In: ROSENDAHL, Z. (org.) *Trilhas do Sagrado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

CARVALHO, Gilmar. *Madeira e Matriz. Cultura e Memória*. São Paulo: Annablume, 1998.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

_____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTE, Antonio Mourão. Léngua Tirana, um Turismo de Fé. In: Lima, L.C. *Da cidade ao campo: a diversidade do saber fazer-turístico*. Fortaleza: EDUECE, 1998.

CELLARD, André. A Análise Documental. In: POUPART, Jean et al. *A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis. RJ: Vozes, 1994.

CLAVAL, Paul. *Etnogeografias*. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro nº. 3 (dez), p.69-74, UERJ/NEPE, 1996.

_____. As Abordagens da Geografia Cultural. In: Castro, Iná Elias de; Gomes, Paulo Cesar Costa e Correa, Roberto Lobato (orgs.). *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. *A Geografia Cultural*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

_____. Les Interpretations Fonctionnalistes et les Interpretations Symboliques de la Ville. *Cidades: Revista Científica/GEU*. Vol. 1, nº. 1, pp. 31-63. Presidente Prudente, 2004.

_____. *Terra dos Homens: a geografia*. São Paulo: Contexto, 2010.

COONEY, Gabriel. Sacred and Secular Neolithic Landscapes in Ireland. In: Carmichael, David (org.) *Sacred Sites, sacred Places*. London: Routledge, 1994.

CORREA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César Costa e CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Formas Simbólicas e Espaço: algumas considerações*. Aurora Geography Journal. Universidade do Minho, nº. 1 Ano I, dez. 2007.

_____. *Esquemas Geográficos*. Textos NEPEC. vol. 4, 2010 (inédito)

CORRÊA Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. *A Territorialidade da Igreja Católica no Brasil – 1800 e 1930*. Textos NEPEC, nº 1, Rio de Janeiro, maio de 2003.

COSGROVE, Denis. A Geografia Está em Toda Parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. In: CORREA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

_____. *Mundos de Significados: Geografia Cultural e Imaginação*. In: Correa, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Orgs.) *Geografia Cultural: Um Século (2)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000

_____. *Em Direção a uma Geografia Cultural Radical. Problemas da Teoria*. In: CORREA, R. L. e ROSENDAHL (org.) *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

COSGROVE, Denis & DANIELS, Stephen. *The Iconography of Landscape*. Cambridge: University Press, 1988

COSTA, João Eudes. *Retalhos da História de Quixadá*. Rio - São Paulo - Fortaleza: ABC Editora, 2002.

COSTA, João Facundo Vieira. *Notas Políticas e Religiosas da Villa de Canindé*. *Revista do Instituto do Ceará*, Ano XX, p. 53-68. 1906.

COSTA, Otávio J. Lemos. *Memória e Paisagem: em busca do simbólico dos lugares*. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, UERJ. N. 15 p. 33-40, jan – jun. de 2003.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Editora Martins Fontes, 1995.

CRAVIDÃO, Fernanda Delgado. *Mobilidade, Lazer e Território*. Cadernos de Geografia, n. 15, pp. 43-53, FLUC. Coimbra. 1996.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Edições de Ouro, 1982.

Da MATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DARDEL, *L'Homme et la Terre: Nature de la Réalité Géographique*. Paris: CTHS, 1990.

DAVIE, Michael F. *Internet et Les Enjeux de la Cartographie des Religions au Liban*. *Geographies et Cultures*, n. 68, 2008.

DESLAURIÉS, Jean Pierre e KÉRISIT, Michele. *O Delineamento da Pesquisa Qualitativa*. In: In: POUPART, Jean et al. *A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

DEFFONTAINES, Pierre. *Geographie et Religions*. Paris: Gallimard, 1948.

DEMO, Pedro. *Introdução à Metodologia da Ciência*. São Paulo: Editora Atlas, 1987.

_____. *Pesquisa e Informação Qualitativa*. Campinas: Papirus, 2001.

DESLANDES, Sueli F. A Construção do Projeto de Pesquisa. In: Minayo, Maria C. de Souza (org.) *Pesquisa Social; teoria e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

DEWSBURY, J. D. & CLOKE, Paul. Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence. *Social & Cultural Geography*, vol. 10, nº. 6, september, 2009.

DIRKS, Nicholas. Anthropology and History. In DIRKS, N. Eley. G e ORTNER, Sherry (org.) *Culture/Power/History.: a reader in contemporary social theory*. New Jersey; Princeton University Press, 1994.

DUNCAN, James. *The City as Text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. James. A Paisagem como Sistema de Criação de Signos. In: CORREA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (org.) *Paisagem, Textos e Identidades*. Rio de Janeiro: EDUERJ/NEPEC, 2004.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ENTRIKIN, J. Nicholas. *The Betweenness of Place: towards a geography of modernity*. London: Macmillan Education, 1991.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Formação do Patronato Político Brasileiro. São Paulo: Globo, 2001 (3ª edição)

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERRER, Francisco Adegildo. As Fronteiras da Fé: aldeamentos indígenas no Brasil, funções e significados. Fortaleza, *Revista do Instituto do Ceará*, Ano CXIV, p. 113-126, 2002.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro. NEPEC/EDUERJ, nº. 7, p.7-35/ jun. de 1999.

FREMONT, Armand. *A Região, espaço vivido*. Coimbra: Livraria Almerinda, 1980.

GAME, Ann. Belonging: Experience in Sacred Time and Space. In: MAY, J. e Thrift, N. *Timespace of Temporality*. London: Routledge: 2001.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GESLER, Wil. *Lourdes: healing in a place of pilgrimage*. Health & Place. Elsevier Science Ltd. Vol. 2 pp. 95-105, 1996.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, Francisco e KOZEL, Salette (org.) *Elementos de epistemologia da geografia contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

_____. Geografia Cultural e o Primado das Representações. *Espaço e Cultura*, nº. 3, dez pp.51-59, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, 2005.

GOMES, Paulo César da Costa. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

_____. Geografia fin-de-siécle: o discurso sobre a ordem espacial do mundo e o fim das ilusões. In; CASTRO, I. E. de., CORREA, R. L. e GOMES. P. C. C. (orgs.) *Explorações Geográficas*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. A Cultura Pública e o Espaço: Desafios Metodológicos. In: ROSENDAHL, Z. (org.) *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EDUERJ/NEPEC, 2001.

GUMUCHIAN, Hervé. De la Perception aux Representations em géographie In: *Representations et Armágenagement du Territoire*. Paris: Antropos-Difusion Econômica, 1991.

GÜNTHER, Hartmurt. A pesquisa qualitativa versus pesquisa quantitativa: eis a questão. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília: Depto. de Psicologia Social e do Trabalho, UNB, vol. 22, nº. 2 p. 201-210, mai-ago, 2006.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

HALL, Stuart. (org.) The Work of Representation. In: *Representation Cultural. Representations and Sygnifying Practices*. London: Sage Publications, 1997.

HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: CORREA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (org.) *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

HENKEL, Reinhard. *Geography of Religion: redesccovering a subdiscipline*. Hrvatski Geografsky Glasnik 67/1, 5-25, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Daniéle. *O Peregrino e o Convertido. A Religião em Movimento*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

HIRSCH, Eric e O'HANLON, Michael. *The Antropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Claredon Press, 2003.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A Mobilidade das Fronteiras. Inserções da Geografia na Crise da Modernidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HISSA, Cássio E. Viana e CORGOSINHO, Rosana R. Recortes do Lugar. Geografias. *Revista do Depto. de Geografia e do Prog. de Pós-Graduação em Geografia do IGC/UFMG*. Vol. 2 n. 1 (jan/jun.), 2006.

HOEFLE, Scott William. Percepção do Ambiente e Domesticação do Espaço no Sertão Nordestino. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 55 (1/4) 171-197, jan/dez. 1993.

HOLZER, Werther. A Geografia Humanista Anglo-Saxônica – de suas origens aos anos 90. *Revista Brasileira de Geografia*, 55 (1/4): 109-146, jan./dez. 1993.

HOORNEART, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *A Igreja no Brasil - Colônia (1580-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

IVAKHIV, Adrian. Toward a Geography of Religion: Mapping the Distribution of na Unstable Signifier. *ANNALS OF ASSOCIATION GEOGRAPHERS AMÉRICA*, 96(1) pp. 169-175, 2006.

JACCOUD, Mylène e MAYER, Robert. A Observação Direta e a Pesquisa Qualitativa. In: POUPART, Jean et al. *A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

JACKSON, Peter. *Maps of Meaning. An Introduction to Geography Cultural*. New York; Routledge, 1998.

JODELET, Denise. Representations Sociales: un domaine en expansion. In: JODELET, D. (org.) *Les Representations Sociales*. Paris: PUF, 1991.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a Vida dos Outros: Intersubjetividade, Espaço Público e Representações Sociais. In: GUARESCHI, P. e JOVCHELOVITCH, S. (orgs.) *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 1998.

KONG, Lily. Geography and Religion: trends and prospects. *Progress in Human Geography*, vol. 14, nº. 3, 355-71, London, 1990.

_____. The Sacred and the Secular: Exploring Contemporary Meanings and Values for Religious Buildings in Singapore. *Southeast Asian Journal of Science Social*. Vol. 20, n.1, pp. 18-42, 1992.

_____. Religious Landscapes. In: *A Companion to Cultural Geography*. London: Blackwell Publishing, 2004.

LAGANÁ, Lílian. *O Sagrado e o Profano na Percepção do Espaço*. Caderno Prudentino de Geografia. AGB, n. 13, Presidente Prudente-SP, junho, 1991

LAPLANCHE, Jean. e PONTALIS, Jean Bertrand. *Dicionário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEITE, Adriana Figueira. *O lugar: Duas Acepções Geográficas*. Anuário do Instituto de Geociências/UFRJ, 1998.

LEME, Maria Alice V. da Silva. *O Impacto da Teoria das Representações Sociais*. In: SPINK, Mary Jane (org.) *O Conhecimento no Cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LEVINE, Gregory J. *On the Geography of Religion*. Institute British of Geographers. pp. 11-440, 1986.

LOWENTHAL, David. Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: Christofletti, Antonio (org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982.

MARSHALL, Francisco. *Habitação e Cidade: ordenamento do espaço no mundo clássico*. Porto Alegre: Anos 90 n. 14 dez.pp. 113-134 2000.

MARX, Murillo. *Cidade no Brasil terra de quem?* São Paulo: Editora Nobel/Edusp, 1991.

MASSEY, Doreen. A Global sense of Place. In: BARNES, T., GREGORY, G. (orgs.) *Readings Human Geography*, London: Arnold, 1997.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MEINIG, Donald. Symbolic Landscapes. Some Idealization of America Communities. In: MEINIG, D. (org.). In: *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MESLIN, Michel. *Aproximacion a Una Ciencia de las Religiones*. Madri: Ediciones Cristianidad, 1978.

_____. *A Experiência Humana do Divino*. Fundamentos de uma Antropologia Religiosa. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

MITCHEL, Don. Landscape. In: ATKINSON, D. et al. *Cultural Geography*. London: IB Tauris Ltd. 2005.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Bases da Formação Territorial do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MORINIS, Alan & CRUMRINE, N. Ross. La Peregrinacion: The Latin American Pilgrimage. In: CRUMRINE, N. Ross e MORINIS, Alan (org.) *New York e Westport*: Greenwood Press. 1991.

MOSCOVICI, Serge. *A Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Representações Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes, 2005

MUNFORD, Lewis. *A Cidade na História*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1965.

MYNAIO, Maria Cecília e SANCHES, Odécio. *Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade*. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, vol. 9 (3), p. 239-262, jul-set. 1993.

NEWMAN, David. *Compare and Contrast*. Progress in Human Geography, 23, 1 p.1-5, 1999.

NOLAN, Mary e NOLAN, Sidney. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chaper Hill: University of North Caroline Press, 1989.

NORTON, William. *Cultural, Geography: themes, concepts, analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

OLIVEIRA, Luitgarde O. Cavalcanti. *Juazeiro do Padre Cícero*. A Terra da Mãe de Deus. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

OLIVEIRA, Marcelo J. Soares de. *O Símbolo e o Ex-Voto em Canindé*. REVER (PUC-SP) v. 03, p. 99-107, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (org.) *Mauss*. São Paulo: Ed. Atica, 1979.

OSTERRIETH, Anne. Pilgrimage, travel and Existential Quest. In: STODDARD, Robert H. e MORINIS, Alan (org.) *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimages*. Louisiana State University: Geoscience Publications, 1997.

PARK, Chris. *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*. London-New York: Routledge, 1996

PARKIN, David. Ritual as Direction and Bodily Division. In: COPPET, Daniel de. *Understanding Rituals*. London/New York: Routledge, 1992.

PEIRCE, Charles. *Semiótica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.

PINHEIRO, Francisco José. Mundos em Confrontos: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA S. (org.) *Uma Nova História do Ceará*, Fortaleza: Ed. Fundação Demócrito Rocha, 2000.

PINTO, Augusto C. Magalhães. *Viagem pela a História de Canindé*. Fortaleza: Realce Editora, 2003.

POMPA, Cristina. *Leituras do Fanatismo Religioso no Sertão Brasileiro*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, n. 69, p. 71-88 – julho, 2004.

PRESTON, James J. Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. . In: MORINIS, Alan (org.) *Sacred Journeys. The Antropology of Pilgrimage*. Westport-London: Greenwood Press, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editora, 1976.

RAFFESTIN, Claude. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RELPH, Edward. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976.

RINSCHÉDE, Gisbert. Das Pilgrerzentrum Lourdes. In: *Geographia Religionum*, p. 195-256, 1985.

_____. Pilgrimage Studies at Different Levels. In: STODDARD, Robert H. e MORINIS, Alan (org.) *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimages*. Louisiana State University: Geoscience Publications, 1997.

RIVIÉRE, Claude. *Representação do Espaço na Peregrinação Africana Tradicional*. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n. 7, P. 59-67, jan/jun de 1999.

ROCHA, Augusto. *Primeiro Centenário da Paróchia de Canindé*. Fortaleza: Revista do Instituto do Ceará. Ano XXXII, pp. 7-11, 1918.

ROSENDAHL, Zeny. *Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – DEGEO, 1994.

_____. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj/NEPEC, 1996.

_____. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E. GOMES, P.C.C. e CORREA, R.L. (org.) *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. Percepção, Vivência e Simbolismo do Sagrado no Espaço: Peregrinos e Turistas Religiosos. In: LIMA, L. C. (org.) *Fortaleza: EDUECE*, 1998.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. Uma Proposição Temática. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (org.). *Elementos Epistemologia da Geografia Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

_____. A Identidade Religiosa na Perspectiva Geográfica: Os Lugares Sagrados. In: MANOEL, Ivan A. e ANDRADE, Solange Ramos (orgs.) *Franca - SP: Civitas/Unesp*, 2008.

ROWNTREE, Lester e CONKEY, Margareth W. Symbolism and Cultural Landscape. *ANNALS OF THE ASSOCIATION AMERICAN GEOGRAPHERS*. Vol. 70, nº. 4, p. 450-474 December, 1980.

_____. The Cultural Landscape: Concepts in American Human Geography. In: EARLE, C. MATHEWSON, K. and KENZER, M (ed.) *Concepts in Human Geography*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1995.

RUBENSTEIN, James M. e BACON, Robert. *The Cultural Landscape: An Introduction to Geography Human*. New York: West Publishing, 1983.

SÁ. Celso Pereira de. *A Construção do Objeto de Pesquisa em Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

_____. Representações Sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (org.) *O Conhecimento no Cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SALOMON, Albert. *Symbols and Images in the Constitution of Society*. In: LYMANN Bryson et all. (ed.). New York: Harper and Brothers, 1955.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e Romaria: um lugar para o turismo religioso. *Revista de Ciências Sociais y Religion/Asociacion de Cientistas de la Religion del Mercosur*. Ano 8, nº. 8, Porto Alegre, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Pioneira, 2002.

SANTOS, Maria da Graça M. P. A Difusão Espacial de Um Santuário: Apontamentos para o Estudo da Dimensão Extraterritorial de Fátima. *Espaço e Cultura*, nº. 11-12, pp. 9-26, jan/dez, 2001.

_____. Religion y dinámica espacial. Del espacio y de los lugares sagrados al território. In: CARBALLO, C. T. (org.) *Cultura, Territórios y Practicas Religiosas*. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2009.

SANTOS, Milton. *Espaço e Sociedade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

_____. *Técnica, Espaço e Tempo. Globalização e Meio Técnico-Científico Informacional*. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SAUER, Carl. A Morfologia da Paisagem. In: CORREA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

SILVA, Armando Correa da. *Fenomenologia e Geografia*. São Paulo: Orientação. Instituto de Geografia/USP, pp. 53-56, 1986.

SILVA, Cícero Nilton M. *Religiosidade e Política: a construção da espacialidade da romaria da terra no Estado do Ceará*. Fortaleza, Dissertação de Mestrado. Mestrado em Geografia/UECE, 2003.

SILVA, José Borzachiello da. A Região Metropolitana de Fortaleza. In: SILVA, J. B. da.; CAVALCANTE, T. C. e DANTAS, E. W. C. (org.) *Ceará: um novo olhar geográfico*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha, 2005.

SOPHER, David. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

SOUZA, Marcos José Nogueira de. *Plano de Manejo do Monumento Natural dos Monólitos de Quixadá*. Convênio SEMACE/IEPRO, Fortaleza, 2006.

SOUZA, Maria Salete de. Ceará: bases de fixação do povoamento e o crescimento das cidades. In: SILVA, J. B.; CAVALCANTE, T. C., DANTAS, E. W. C. (org.) *Ceará: um novo olhar geográfico*. Fortaleza; Edições Demócrito Rocha, 2005.

STAEHEL, Lynn A. Place. In: Agnew, J.; Mitchel K. e Tool, G. (orgs.) *A Companion to Political Geography*. Oxford: Blackwell, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus de Lapa. *Bahia*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1996.

_____. Carlos Alberto. *Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa*. Horizontes Antropológicos. Vol. 9, n. 20, Porto Alegre, Outubro de 2003.

STODDARD, Robert. *Major Pilgrimage Place of the World*. Geography Faculty Publications. University of Nebraska, p.17-36, 1994.

_____. Robert. Defining and Classifying Pilgrimages. In: STODDARD, Robert H. e MORINIS, Alan (org.) *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimages*. Louisiana State University: Geoscience Publications, 1997.

STUDART, Barão de. *Documentos para a História da Igreja de São Francisco das Chagas*. Revista do Instituto do Ceará (Col Studart), Tomo XXXII, 1918.

TANAKA, Hiroshi. The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System. *The Canadian Geographer*. Canadian Association of Geographers, Toronto Press, p. 240-251. 1981.

TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo de percepção, atitudes, valores do meio ambiente. A perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1980.

_____. Geografia Humanista. In: Christofletti, Antonio (org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982.

_____. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

_____. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niterói: Editora da UFF, 2008.

TURNER, Victor e E. Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture; anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978

TURNER, Victor & TURNER, Edith. Postindustrial Marian Pilgrimage. In: PRESTON James (org.) *Mother Worship Theme and Variations*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 145-173, 1982.

URRY, John. *O Olhar do Turista: Lazer e Viagens nas Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Ed. Studio Nobel, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

WAGNER, Philip L. e MIKESSEL, Marvin W. The Themes in Cultural Geography. In: WAGNER, Philip L. e MIKESSEL, Marvin W. (org.) *Readings in Cultural Geography*. Chicago: The University Press, 1962.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1, Brasília: Editora UNB - São Paulo: IDESP, 1999.

WILLEKE, Venâncio. Origem da devoção à São Francisco das Chagas de Canindé. *Revista do Instituto do Ceará*, Ano LXXII, p. 173-180, 1959.

WILES, Janine L. et al. *Narrative analysis as a strategy for understanding interview talk in geographic research*. *Área*, 37.1, 89-99, Londres Royal Geographical Society/ Institut of Bristish Geographers, 2005.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: Um Estudo dos Santos e das Festas no Catolicismo Popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1983.

APÊNDICES

APÊNDICE A: Roteiro de Entrevista (com romeiros de Canindé e Quixadá)

A) PERFIL DO ROMEIRO

1. PROCEDÊNCIA
2. SEXO:
3. ESCOLARIDADE:
4. PROFISSÃO:

B) TRAJETO E ESTADIA

1. É a primeira vez que vem ao santuário?

2. Qual o motivo de sua vinda?

3. Veio sozinho ou em grupo?

4. Se veio em grupo, quem organizou a viagem?

5. Quanto tempo permanecerá no santuário?

6. Onde se hospeda quando fica mais de um dia?

C) PRÁTICAS SÓCIO-ESPACIAIS

1. Que atividades você realiza ao chegar ao santuário?

2. Participa de outras atividades além de missas, novenas?

3. Faz compras aqui o santuário? O que ? Aonde?

4. Já pagou ou está pagando alguma promessa?

D) AS REPRESENTAÇÕES

1. Por que você vem ao santuário?

2. O que representa Canindé/Quixadá para você?

3. Como você soube da existência desse santuário?

5. Conhece ou já visitou outros locais de romaria?

6. O que mais lhe chamou atenção neste lugar?

7. O que representa São Francisco das Chagas? Nossa Sra. Rainha do Sertão para você?

8. Pretende vir novamente a este santuário?

9. Estabeleça uma comparação entre Canindé e Quixadá (características, visitas, apreciação)

10. Agora vou apresentar algumas palavras e gostaria que você falasse a respeito delas.

IGREJA	
SANTUARIO	
PROMESSA	
NATUREZA	
FÉ	
MILAGRE	

APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTA (com vendedores ambulantes em Canindé)

1. Local de Residência: _____

2. Escolaridade: _____

3. Idade: _____

4. Sexo: _____

5. Além de ambulante, exerce outra atividade?

6. Que produtos você vende?

7. Quais cidades/festas religiosas você trabalha?

8. Qual sua permanência durante o período da festa?

9. Quantas pessoas trabalham com você?

10. Onde compra os produtos que você vende?

11. Participa de alguma atividade religiosa? (novenas, missas, procissões)

12. O que mais você vende aqui em sua banca?

13. Qual o melhor período para vendas?
