

Antonio Mendes Costa Braga



# Padre Cícero

Sociologia de um Padre  
Antropologia de um Santo



Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social (UFRGS-IFCH-PPGAS)  
Porto Alegre - Maio de 2007

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
(UFRGS-IFCH-PPGAS)

**Padre Cícero**  
**Sociologia de um Padre**  
**Antropologia de um Santo**

**Antônio Mendes da Costa Braga**

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social  
Nível do trabalho: doutorado  
Área: Antropologia Social  
Orientador: Carlos Alberto Steil  
Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de  
doutor em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)  
Porto Alegre, maio de 2007

## AGRADECIMENTO

Esta tese é resultado da generosidade, da amizade e apoio de muitas pessoas. Uma lista realmente muito grande, que de certa forma desmentia a sensação de “travessia do deserto” que algumas boas vezes ocorreu durante o doutorado. Foram mais de quatro anos de expectativas, certezas, incertezas, medos, descobertas, mudanças e uma série de outras coisas mais que tornaram este doutorado bem mais do que um doutorado. Mas, uma das melhores coisas do final desta travessia é olhar para trás e ver que nunca estive só. Sempre houve alguém do meu lado, torcendo, ajudando, colaborando, sendo solidário.

A todos esses que estiveram de alguma forma do meu lado, meu muito e mais sincero obrigado. Devo muito a cada um de vocês, que foram importantes e fundamentais para esta conquista.

Antes de citar as pessoas gostaria de agradecer ao PPGAS-UFRGS e ao CNPq pela bolsa de incentivo à pesquisa e também ao NER e ao CNPq-PRONEX pelo financiamento de parte da pesquisa de campo e participação em congressos.

Vou citar a partir de agora aqueles que de alguma forma estiveram presente nesta travessia. Meus mais sinceros obrigados:

Primeiramente ao meu pai e à minha mãe, Aroldo e Guiomar. A eles devo não só a vida e todo o amor que sempre me deram, mas a primeira trilha que me levou ao Juazeiro (uma inspiração).

À Dom Fernando Panico, minha mais sincera admiração e obrigado. Às Irmãs Annette Dumoulin e Ana Thereza. À Fatinha Pinho e Tânia, pela eterna alegria e amizade. Ao Pe. Roserlândio e ao Pe. João Jorge. Luitgarde Barros (amizade e bibliografia inspiradora). Ao Paulo Fernando. Aos amigos da URCA, Titus Riedl e Renata Paz. Ao Lobo e a Helena da Célula Pesquisas, igualmente generosos e acolhedores. À Renato Casimiro, cuja generosidade parece não ter fim (e toda a sua ajuda preciosa). À Marcelo Camurça, minha admiração e amizade. Ao saudoso Mons. Murilo (um dos homens que, a meu ver, melhor compreendeu quem foi Pe. Cícero). E minha profunda gratidão à grande amiga Maria do Carmo Pagan Forti (“- Obrigado Maria!”).

Sou muito grato à meu sogro e minha sogra, José Eduardo e Lucia, pelo apoio concreto e incondicional. E igualmente a toda minha família de São José (Paulo, Jana, Duda, Neto, João, Tiago, Tatá, Ana Clara, João, Lu, Pedrinho, Henrique). Ao João Eduardo Almeida e ao Raimundo Donizete da Silva sou grato pelo apoio e ajuda mais do que concreta. Sou igualmente grato à Alessandra, Flávio e Regina Kasper por todo apoio recebido, assim como à Regina Aquino. Também devo

mencionar o apoio da Fátima e da Francisca em particular (meu muito obrigado). Obrigado também à turma da AB&G (Ana, Ailton, Domenico e Marília) pelo tempo e criatividade. Agradeço também ao Jorge e Regina Luz. E ao Dr. Wanderson Prado, sempre na torcida. E muito obrigado mesmo a toda a turma do grupo de Famílias Novas.

Em São Paulo ainda tem a minha cunhada Juliana Primi (torcida e apoio concreto), minha sobrinha Letícia e o mano Luiz Fernando e a Iraci. E em Brasília meu outro mano João. O amor nessas horas faz diferença. Obrigado.

Em Porto Alegre sou eternamente grato aos meus amigos Flavio Dal Pozzo e Luce (e às crianças, é claro: Saulo, Ilana e Danilo), certos de que nossos ideais são os mesmos.

Quanto à UFRGS a turma é grande e por eles eu tenho um grande afeto. Minha admiração e gratidão aos professores e professoras Daisy Barcellos, Ari Oro, Ruben Oliven, Cornélia Eckert, Ceres Victora, Sérgio Babbista e Maria Eunice Maciel. Um agradecimento especial à professora Claudia Fonseca, cujas aulas foram sempre uma grande inspiração, principalmente porque ela mudou completamente minha forma de ver e compreender isso que a gente chama de "cultura popular". Meu muito obrigado também à turma da secretaria do PPGAS, à Andréa (que esteve por lá), ao Alexandre e de forma muito especial à Rose Feijó. Saudações também à Clê da Xerox.

Um abraço muito forte nos amigos e colegas da Pós ("Valeu a pena, eh, eh!"): Gustavo Correa (Gugão), Miriam Steffen, Débora Krischke, Gianpaolo Adomilli, Suzana Araujo, Rafael Devos, Nicole Reis, Pilar Uriarte, Rosana Pinheiro, Laura Lopez, Aline, Nádia, Diego, Cristian, Talita, Paula, Pablo, Flávia, Ivan Paolo e Verônica.

Um abraço sagrado para os amigos e colegas do NER: ao Cesinha (César Góes), Daniel Alves, Marcelo Tadvall, Yamila, Lelio (Nicolas), Bruno Marques e à minha amiga Mariana Balen.

Uma saudação toda especial aos meus grandes amigos gaúchos Tom Madelena, Marcinho Santos e Alessandro Bica (o cara com as melhores histórias do mundo).

Menções igualmente especiais ao paraense Léo Malcher, ao casal brasiliense Soraya Fleischer e Michael Swioklo ("-E a nossa amizade dá saudade no verão!") e ao paulista Caleb Faria e o gaúcho Bernardo Lewgoy. ("-Viva o Rio Grande, Terra das Grandes amizades!". Não só gaúchas).

Tem ainda o povo do Pernambuco, de Caetés. Ali devo agradecer ao Frei Zito, ao Seu Júlio e sua esposa, aos Tiagos da paróquia. E de maneira muito especial a todos os romeiros de Caetés que me acolheram em suas romarias. Com muito carinho, afeto e admiração sou grato à minha mãe romeira Dona Geniza e seu filho e querido amigo Alexandre Alves. Muito do que aprendi sobre Pe. Cícero e romarias devo a Dona Geniza.

Tem ainda o povo de Alagoas. E primeiramente eu agradeço ao meu amigo Pe. Manoel Henrique, de Maceió, pela sua

generosidade. Em Murici sou grato ao Pe. Guimarães, tanto pelo acolhimento, quanto pela amizade. Agradeço também ao Cardoso, presidente da Associação de Romeiros de Murici, que sempre me recebeu de braços abertos nas suas romarias. Saudações ao Beto da Pousada de Juazeiro e à sua família.

Um muito obrigado aos meus amigos e amigas romeiras de Murici, em especial à Nenê e seu filho Rafael, Claudivan, Seu Biu, Dora, Dona Maura, Dona Maria e Moisés. E um afetuoso abraço à minha outra mãe romeira, Dona Ilza. Tenho certeza que ela sempre reza por mim. Posso sentir seu amor por mim de longe e sou muito grato por isso e por ter podido compartilhar de sua sabedoria.

Enfim quero agradecer à Bel e ao Carlos, cuja amizade é uma das melhores coisas que vou levando dessa aventura. Quanto ao Carlos, meu orientador, quero manifestar aqui não só minha amizade como minha admiração e reconhecimento por tudo que ele fez por mim e me ajudou nesses últimos cinco anos. Quero expressar do mesmo modo o fato de que uma boa ciência se faz também com homens que se disponha a serem mestres (e generosos com os discípulos). Sei que você não gosta muito dessas coisas Carlos, mas me considero teu discípulo (eu aprendi muito. Por isso, muito obrigado).

Bom, e obviamente tem vocês três. Que se não fosse vocês nada disso seria possível. Lu, Biel e Tomás, à vocês devoto meu eterno e grande amor.

Lu, obrigado por ter sempre estado ao meu lado (Seja no Juazeiro, Porto Alegre, São Paulo, São José, Pernambuco, Alagoas, seja aonde for posso sentir o teu amor. E isso é tudo, é o essencial). Perto de ti, ao teu lado, me sinto um homem cada vez melhor.

Bom Biel, obrigado pra você também. Você foi muito paciente com o papai e me ajudou muito até aqui. Tenho muito orgulho de ter um filho como você. E também sou muito orgulhoso de ser o pai do Tomás, que chegou no meio desta caminhada e que trouxe ainda mais alegria para mim, Lu e Biel. A casa ficou muito mais feliz com você. E para terminar eu vou cantar para o Gabriel e para o Tomás a música do Barney:

“Amo você, você me ama,  
Somos uma família feliz!  
Com um forte abraço e um beijo te direi  
Para sempre te amarei”

Para Lu, Biel e Tomás

# Sumário

Resumo .....	8
Abstract .....	9
Introdução .....	10
<b>Capítulo 1 – Trajetória Social e Espaço dos Possíveis na Vida do Cícero que queria ser Padre .....</b>	<b>21</b>
1.1 Réquiem para um padre muito amado .....	21
1.2 A centralidade do sacerdócio na vida de Pe. Cícero .....	22
1.3 Resumo biográfico da trajetória de um postulante ao sacerdócio .....	24
1.4 O menino que queria ser padre: espaços dos possíveis na infância e juventude .....	28
1.5 A morte paterna, o padrinho e o seminário: os obstáculos na trajetória rumo ao sacerdócio .....	35
1.5.1 A criação da diocese do Ceará e do seu seminário por Don Luis Antônio dos Santos .....	36
1.5.2 O seminário episcopal do Ceará e seus lazaristas .....	41
1.5.3 O seminarista Cícero Romão no seminário da Trainha .....	47
1.5.4 Cícero supera o último obstáculo: enfim sacerdote .....	63
<b>Capítulo 2 – Padre Cícero e o Sonho de 1872: Desejos e Destinos</b>	
2.1 Desejos e aspirações de um padre neófito .....	72
2.2 O padre seu sonho místico e seus significados não tão distantes .....	80
<b>Capítulo 3 – O capelão de Juazeiro e o sacerdócio virtuoso: modelos, aspirações e práticas .....</b>	<b>122</b>
3.1 Pe. Cícero, capelão de Juazeiro .....	122
3.2 Uma hageografia da capelania de Pe. Cícero em Juazeiro (ou um modelo de virtude sacerdotal no século XIX) .....	126
3.3 Prática sacerdotal do capelão Pe. Cícero Romão no povoado de Juazeiro .....	137
<b>Capítulo 4 – Juazeiro, Pe. Cícero e o milagre: novos rumos extraordinário de uma vida ordinária .....</b>	<b>161</b>
4.1 Divagações possíveis sob um dia de Pe. Cícero em Juazeiro .....	161
4.2 O milagre .....	164
4.2.1 A seca, o castigo, os pecados e o milagre .....	168
4.2.2 A beata, o padre e o milagre .....	174
4.2.3 De onde vem a força de um milagre .....	179
4.3 Pe. Cícero, o milagre e a hierarquia eclesiástica .....	183
4.4 Pe. Cícero: deslocamento do campo religioso para o campo político .....	194

<b>Capítulo 5 – Liderança e carisma em Pe. Cícero: um padre coronel? .....</b>	<b>201</b>
5.1 Pe Cícero e a questão religiosa de Juazeiro: emergência de um líder .....	201
5.2 O tipo de dominação exercida por Pe. Cícero e o coronelismo .....	209
5.2.1 O coronelismo como fenômeno (um debate acadêmico) .....	209
5.2.2 Pe. Cícero e a natureza da dominação exercida por um coronel ...	217
5.3 A especificidade da dominação exercida por Pe. Cícero .....	222
<b>Capítulo 6 – Liderança e carisma em Pe. Cícero: santo padrinho Cícero? .....</b>	<b>236</b>
6.1 Dominação carismática religiosa em Pe. Cícero: o padrinho santo Cícero.	236
6.2 Pe. Cícero um líder carismático religioso .....	240
<b>Capítulo 7 – Juazeiro do padrinho. Cícero e dos seus romeiros .....</b>	<b>272</b>
7.1 Um outro olhar sobre o Juazeiro: o Pe. Cícero e os seus romeiros (e o olhar estrangeiro de Lourenço Filho) .....	272
7.2 O caminho para o Juazeiro .....	275
7.3 A cidade, seus romeiros .....	286
7.4 Pe. Cícero e os romeiros (o padrinho e os afilhados) .....	295
<b>Capítulo 8 – O Juazeiro sagrado .....</b>	<b>316</b>
8.1 Origem do Juazeiro sagrado .....	319
8.2 O Juazeiro sagrado dos romeiros .....	327
8.3 O Padrinho Cícero dos Romeiros no Juazeiro sagrado .....	338
8.4 A topografias sagradas de Juazeiro: o Horto .....	342
8.5 Uma breve observação sobre o Juazeiro sagrado .....	352
<b>Capítulo 9 – Pe. Cícero Mortuus Est – Padrinho Cícero está vivo .....</b>	<b>354</b>
8.1 A morte de Pe. Cícero .....	354
8.2 Padrinho Cícero não morreu, ele mudou-se e se encantou .....	357
8.3 A força e presença do santo padrinho Cícero .....	363
8.4 Visitando o padrinho: os sentidos das romarias .....	379
<b>Conclusão .....</b>	<b>387</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>403</b>
<b>Anexo (fotos) .....</b>	<b>413</b>



## RESUMO

Um dos maiores santos de devoção popular no Brasil – principalmente no Nordeste -, Padre Cícero Romão Batista foi e continua sendo um personagem capaz de suscitar muitas polêmicas dentro da Igreja Católica e no meio acadêmico brasileiro. É objeto de diversas pesquisas e sua vida suscita as mais diferentes interpretações.

Inserindo-nos dentro do universo de estudos e debates acadêmicos que tem Pe. Cícero e sua devoção como temática, neste trabalho procuramos analisar sua vida e trajetória social, assim como o processo através do qual ele se converteu num importante líder religioso e, subsequentemente, num santo de devoção popular.

O trabalho se inicia com uma análise de sua trajetória e vida social desde sua infância, passando por sua formação sacerdotal, sua ordenação, sua decisão de tornar-se capelão de Juazeiro do Norte e seus primeiros dezoito anos de capelania naquele povoado.

Num segundo momento abordamos como o evento conhecido como o “milagre de 1889” influenciou e teve conseqüências para sua vida e a do Juazeiro, transformando esse lugar num importante centro de peregrinação no Nordeste e Pe. Cícero num grande líder religioso no Brasil das primeiras décadas do século XX.

Interessa-nos também compreender como se desenvolveu a relação de Padre Cícero com seus seguidores – usualmente conhecidos como romeiros ou afilhados – pelos quais passou a ser tratado como o Padrinho Cícero.

Por fim analisamos como se desenvolveu após sua morte o culto a sua santidade, notadamente em torno do Juazeiro sagrado e de suas romarias.

**Palavras-chaves:** Padre Cícero; Juazeiro; santo; romeiros; romarias.

## ABSTRACT

One of the most popular devotion saints in Brazil – especially in the northeast side of the country -, Padre Cícero Romão Batista was and keep being a personage able to raise a storm of controversies inside the Catholic Church and the Brazilian academic sphere. He is the object of many investigations and his life causes most different interpretations.

This thesis analyzes his life and his social trajectory, as well as the process through he turned into an important religious leader and, subsequently, into a popular devotion saint.

The introduce of this work is an analysis of his life and his social trajectory from a child to his priestly standing, his ordination, his decision to become Juazeiro do Norte's priest and his first eighteen years of chaplainship there.

Afterwards, it is studied how the well known happening "miracle of 1889" affected and brought consequences to his and Juazeiro's life, changing this place into an important pilgrimage center in the northeast side of the country and Pe. Cícero into a religious leader in Brazil in the first decades of century XX.

It's interesting to comprehend how the relationship between Padre Cícero and his followers has grown – usually known as pilgrims or godsons – who call him Padrinho Cícero.

In conclusion, the development of the worship to his sanctity after his death is examined, around sacred Juazeiro and its pilgrimages.

**Key words:** Padre Cícero; Juazeiro; saint; pilgrims; pilgrimages.

## INTRODUÇÃO

A escolha de Pe. Cícero como tema deste estudo não é aleatória. Trata-se, inegavelmente, de um personagem singular e, ao mesmo tempo, extraordinário. Decorridos mais de 70 anos de sua morte, ele ainda é considerado como santo e venerado por milhares de devotos. É um personagem ainda capaz de suscitar muitas polêmicas dentro da Igreja Católica e no meio acadêmico brasileiro, é objeto de diferentes estudos e sua vida suscita as mais diversas interpretações. Fora um homem igualmente importante no contexto político e religioso na sociedade brasileira da última década do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Enfim, o fato de esse trabalho ser dedicado a ele deve muito ao fato dele ser um objeto de estudo dotado de qualidades como as mencionadas.

Entretanto, ainda que ele seja um personagem tão relevante, o fato é que ele fora um homem de seu tempo, que viveu as perspectivas e contradições de sua época e de seu contexto. Ali estabeleceu seus horizontes de desejos e possibilidades, ali projetou seus sonhos, tomou suas decisões, agiu, reagiu, interagiu. E por mais excepcional que alguém possa ser ou parecer, no seu presente vivido ou nas avaliações futuras, esse mesmo alguém não escapa completamente das estruturas e conjunturas sociais e das contingências do seu tempo. Nesse sentido não é um absurdo afirmar que todos os homens, inclusive aqueles que, por ventura, sejam tratados como heróis, mitos, santos, etc tiveram e têm suas vidas circunscritas às possibilidades que existiram ou existem e que foram e são oferecidas pela sociedade onde eles estavam ou estão inseridos. O ordinário e o extraordinário na vida de um homem se

erguem e se realizam por sobre a e partir do tempo e espaço social no qual ele viveu, no qual ele vive.

Com Pe. Cícero, seguramente, não foi diferente. E, para além de tudo de excepcional que lhe possa ser atribuído, ele fora um ser humano. Como ser humano ele desejou, aspirou, sonhou. E como ser humano, muitas de suas ações e, portanto, muitos dos resultados colhidos foram motivados e norteados pelos seus desejos, aspirações e sonhos de um horizonte de possibilidades sociais possíveis e alcançáveis pela sua mente. E aqui, parafraseando a afirmação que Norbert Elias fez em relação a Wolfgang Amadeus Mozart (Elias, 1995: p.15), podemos dizer que “Pe. Cícero só emerge claramente como um ser humano quando seus desejos são considerados no contexto de seu tempo”.

Um dos primeiros escopos deste nosso estudo é, justamente, conhecer essa dimensão mais humana de Pe. Cícero. Interessa-nos o homem no contexto de seu tempo. Eis porque estamos falando de uma “sociologia de um padre”. Eis aí o porquê do nosso ponto de partida ser pensar Pe. Cícero como um sacerdote cearense do último quartel do século XIX, como e porque um cearense, que nasceu na cidade do Crato em 1844, tornou-se sacerdote e qual foi o significado e o lugar que esse sacerdócio ocupou na sua vida, notadamente a social.

Cabe ressaltar que esta ênfase na condição sacerdotal de Pe. Cícero – como veremos no desenrolar do texto – não é aleatória, mas é central. Defendemos aqui a tese de que o fato dele ter sido um sacerdote foi um elemento estruturador tanto da sua personalidade social quanto psíquica.

Quanto à forma como a nossa análise será feita ela pode ser definida como um “estudo sócio-antropológico em camadas”: vamos primeiramente verificar o que pode ser estipulado como uma “camada” mais superficial – sociográfica - e aos poucos avançaremos num movimento espiral em direção àquelas “camadas” que estão mais embaixo – como as que dizem respeito às motivações subjacentes as

ações dos indivíduos. E com estas abordagens e esse movimento, nosso objetivo é justamente o de encontrar explicações, que tornem mais compreensíveis para nós, as ações sociais do agente social em questão, o Pe. Cícero.

Nosso primeiro movimento será, portanto, o de realizar uma abordagem mais sociográfica e mais sintética da trajetória social de Pe. Cícero. A intenção é mostrar como aparentemente - numa leitura mais objetiva - as principais opções sociais feitas por Pe. Cícero ao longo de sua vida, desde sua infância, passando por sua opção pelo sacerdócio, até sua decisão de ser capelão em Juazeiro parecem não conter em si, em termos de decisões e escolhas sociais, nada de extraordinário. O argumento é o de que, numa certa medida, suas opções parecem ter sido bem modestas e relativamente econômicas em relação aos "espaços dos possíveis" (Bourdieu, 1996: p. 294), sociais aos quais estavam circunscritas.

A idéia aqui, contudo, não é só pensá-lo dentro de uma trajetória social aparentemente linear, apesar dos percalços, mas igualmente em relação às contradições inerentes ao atravessar dessa mesma trajetória. Contradições que, como veremos, emergem na ordem do vivido.

Já quanto ao fato de falarmos em "espaço dos possíveis" também estamos pensando Pe. Cícero como um sacerdote inserido no contexto do seu tempo. O que implica dizer que o consideramos como um agente social, que numa certa medida, é representativo do clero cearense e do que esse clero estava vivenciando na segunda metade do século XIX.

Ao tomar Pe. Cícero como agente social representativo do clero ao qual ele pertencia, não estamos, contudo, pensando-o como modelo daquele. Não se trata aqui de uma abordagem no sentido de "tipo-ideal". Nossa intenção é também pensá-lo inserido nas demandas e perspectivas sociais e nas contradições e conflitos que atingiam tanto a ele quanto a outros agentes que estavam inseridos naquele contexto,

notadamente os outros sacerdotes pertencentes à sua geração. Conflitos que, por sua vez, aconteciam tanto no campo social quanto no interior de muitos indivíduos e que envolviam certas transformações pelas quais aquela sociedade estava enfrentando, notadamente no campo religioso.

É nesse sentido que o consideramos como agente social representativo de um clero ao qual ele pertencia: se por um lado a trajetória social de um indivíduo é algo que se realiza de forma singular, ao mesmo tempo essa trajetória também tem algo de coletivo, isto é relativo a um grupo, uma categoria, a uma pertença social num dado tempo e lugar, conforme ele se depara com demandas, perspectivas, contradições e conflitos sociais que não são só seus. Ele tende a agir tendo por referência certos *habitus*<sup>1</sup>, que foram sendo interiorizados ao longo de sua trajetória social e que se relaciona aos movimentos e às posições que ele foi ocupando no espaço social no decorrer dessa sua trajetória<sup>2</sup>.

No desdobramento deste estudo nossa intenção é, portanto, mostrar que, o que numa primeira perspectiva aparece como uma trajetória relativamente linear, que se dá dentro dos “espaços dos possíveis”, na realidade – quando vista com maior profundidade ou

---

<sup>1</sup> “O princípio unificador e gerador de todas as práticas e, em particular, destas orientações comumente descritas como ‘escolhas’ da ‘vocação’, é muitas vezes consideradas efeitos da ‘tomada de consciência. Não é outra coisa senão o **habitus**, sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, como lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas” (Bourdieu, 1992: p. 201).

<sup>2</sup> “Toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, no qual se exprimem as disposições do **habitus**. Cada deslocamento para uma nova posição, enquanto implica a exclusão de um conjunto mais ou menos vasto de posições substituíveis e, com isso, um fechamento irreversível do leque dos possíveis, inicialmente compatíveis, marca uma etapa de **envelhecimento social** que se poderia medir pelo número dessas alternativas decisivas, bifurcações da árvore com incontáveis galhos mortos que representam a história de uma vida.

Assim pode-se substituir a poeira das histórias individuais por **famílias de trajetórias intrageracionais** no seio do campo de produção cultural (ou, se quiser, por formas típicas de envelhecimento específico” (Bourdieu, 1996: p. 292)

minúcia, como nas situações concretas da vida – é uma trajetória repleta de pequenos acidentes, obstáculos e demandas a serem atravessadas e, em relação às quais o indivíduo tem que se posicionar e agir.

Esses pequenos acidentes, obstáculos e demandas presentes nas vidas cotidianas dos indivíduos são importantes para um estudo como este porque neles e, na forma como o agente atua sobre eles, podem estar presentes algumas das grandes demandas, perspectivas, contradições e conflitos sociais do tempo e espaço social onde esses mesmos indivíduos estão inseridos. Além disso, as formas como os indivíduos agem em relação a eles muitas vezes revela certos *habitus* que eles interiorizaram ao longo de suas trajetórias. Noutras palavras, as formas como os indivíduos agem nas situações prosaicas do cotidiano são relevantes para o pesquisador porque através dessas situações e ações ele pode se aproximar de certos sentidos sociais subjacentes às ações dos indivíduos que revelam suas origens e pertencas sociais.

Além disso, neste nosso estudo consideraremos ainda que Pe. Cícero, assim como outros sacerdotes seus contemporâneos e conterrâneos, estava imerso num conflito de padrões (Elias, 1995: p.15) entre uma religiosidade romanizada e uma religiosidade autóctone, ou de origem luso-brasileira, como sugere Riolando Azzi (1977; 1990). Deste modo, para analisar o sentido de suas ações consideramos ainda que elas se davam dentro desses conflitos. Foi entre os meandros e sinuosidades da vida concreta que se apresentava, que ele precisou tomar suas decisões, agir como padre, como pastor, como sacerdote vocacionado.

Devemos esclarecer que neste estudo nos esforçamos em não assumir uma leitura apologética sobre o Pe. Cícero. Dentre os motivos que nos levaram a adotar esta postura está o pressuposto de que aquilo que, muitas vezes, torna extraordinária a ação social de um indivíduo não é necessariamente – ou exclusivamente – o fato dele ser alguém excepcional, mas a singularidade do fato, a posição que ele ocupa

dentro da sociedade, a importância social da decisão que ele tem que tomar e que justifica sua ação, além da repercussão que sua decisão, ou melhor, os desdobramentos de sua ação têm em relação à vida social sua e daqueles que, de alguma forma, estão ligados a esta decisão e ao fato que a causou.

Em síntese, o que defendemos aqui é a tese de que homens que, aparentemente, não tem nada de extraordinário podem, num dado momento, agir e tomar posições que se tornam extraordinárias em virtudes de suas conseqüências. E uma boa parte do mérito desses homens é o de assumirem com coragem essas suas ações e decisões, inclusive suas conseqüências.

Acreditamos que foi isso o que aconteceu com Pe. Cícero na metade de sua vida, quando em 1889, aos quarenta e cinco anos de idade e com dezoito anos de capelania no povoado do Juazeiro, ele se viu no meio de um evento extraordinário – um milagre no qual ele fora co-protagonista – e cujas conseqüências mudaram a vida daquela localidade e a sua vida.

Podemos adiantar que este milagre de 1889 abre uma nova perspectiva neste nosso estudo. Isto porque ele e seus desdobramentos nos oferecem a oportunidade de refletir como determinados eventos podem ter conseqüências que, de antemão, são imensuráveis para os indivíduos nele envolvidos. Um evento como este pode, por exemplo, transformar a vida ordinária de um padre e de um lugar em algo extraordinário.

Eis porque o nosso foco será, num dado momento, analisar como aquele milagre de 1889 se converteu num evento paradigmático e produziu este efeito na vida de Pe. Cícero. Ou seja, vamos procurar compreender como a partir daquele evento, os seus posicionamentos e suas ações sociais foram se tornando cada vez mais arrojadas. Nos interessa saber como cada vez mais ele agiu fora dos “espaços dos possíveis”, que eram socialmente pré-estabelecidos para um sacerdote como ele, naquele Ceará do final do século XIX.



Mas pretendemos demonstrar também que este momento de mudança na vida de Pe. Cícero não nasceu do nada. A hipótese que defendemos aqui é a de que a forma como ele assumiu o milagre e como ele assumiu seu sacerdócio, a partir desse evento, já existia nele como “potência”<sup>3</sup>. Não, entretanto, uma “potência nata”, algo que já lhe era dado desde o princípio. Na perspectiva que orienta este estudo, o que estamos chamando de “potência” não é algo que já nasce com o indivíduo, mas algo que vai se desenvolvendo ao longo de sua trajetória social. Algo que decorre de certas experiências por ele vivenciadas ao longo da sua vida social.

Noutras palavras, acreditamos que para entender melhor o que teria feito aquele sacerdote cearense, do final do século XIX, ter transformado, paulatinamente, aquele milagre no divisor de águas da sua vida é necessário compreender alguns dos seus anseios primordiais, pois, como nos escreve Norbert Elias:

Para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer. A vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações. Mas os anseios não estão definidos antes de todas as experiências. Desde os primeiros anos de vida, os desejos vão evoluindo, através do convívio com outras pessoas, vão sendo definidos, gradualmente, ao longo dos anos, na forma determinada pelo curso da vida; algumas vezes, porém, isto ocorre de repente, associado a uma experiência especialmente grave. Sem dúvida alguma, é comum não se ter consciência do papel dominante e determinante destes desejos. E nem sempre cabe à pessoa decidir se seus desejos serão satisfeitos, ou até que ponto o serão, já que eles sempre estão dirigidos para outros, para o meio social. Quase todos têm desejos claros, passíveis de serem satisfeitos; quase todos têm

---

<sup>3</sup> Esse termo está sendo usado aqui, *lato sensu*, e um pouco como vulgata, próximo ao sentido aristotélico que ele contém.

alguns desejos mais profundos impossíveis de serem satisfeitos, pelo menos no presente estágio de conhecimento. (Elias, 1995: p.13).

Dentre as nossas hipóteses está, portanto, a de que uma das conseqüências do milagre foi fornecer certas condições necessárias para que Pe. Cícero pudesse realizar no plano social seus “desejos mais profundos” outrora “impossíveis de serem satisfeitos”. Ou seja, o milagre foi um verdadeiro divisor de águas para a vida de Pe. Cícero porque possibilitou a ele dar vazão, tornar público algo que poderia ter permanecido restrito ao relacionamento privativo e individual dele com seu Deus: um sentido profundo de predileção por parte de Deus, acompanhado da confiança divina de que caberia a ele – Pe. Cícero - uma grande missão<sup>4</sup>. Noutros termos, o milagre forneceu a Pe. Cícero as possibilidades para que ele realizasse no plano social o que outrora só se manifestava no plano íntimo e pessoal de suas experiências religiosas.

Faz parte, portanto, dos objetivos deste nosso estudo, abrir caminho para pensarmos este padre cearense da segunda metade do século XIX numa perspectiva que nos coloque mais próximos de sua subjetividade. Todavia, dada a própria característica desta nossa pesquisa, a subjetividade que procuramos resgatar aqui não é aquela que é dada pela singularidade de sua psique. A subjetividade é pensada aqui numa perspectiva antropológica. É aquela subjetividade cuja gênese e formação é passível de, pelo menos em parte, ser apreendida na análise de certos processos e experiências socioculturais vivenciadas por um indivíduo. É aquela subjetividade que se revela naqueles momentos em que as ações dos indivíduos, em dadas situações e contextos, parecem ganhar mais sentido para o pesquisador, justamente, porque são “lidas” à luz desses tipos de

---

<sup>4</sup> Este sentimento de predileção e confiança divina ao qual estamos nos referindo, é expresso de forma explícita por Pe. Cícero num sonho que ele contava ter tido em 1872. Analisaremos esse sonho mais adiante, em momento oportuno.

análises que valorizam os sentidos sociais aparentemente subjetivos, que justificam uma ação.

Do mesmo modo que nos interessa o agente social Pe. Cícero e sua subjetividade, também nos interessam compreender como se deu o processo pelo qual ele – após o milagre de 1889 – passou da condição de um simples, zeloso e piedoso sacerdote cearense da segunda metade do século XIX para a de uma das maiores lideranças religiosas que o Brasil já conheceu.

Ao tratarmos da emergência de sua liderança religiosa colocamos em cena, de forma quase compulsória, aquele grupo de agentes sem os quais é provável que não estivéssemos aqui pesquisando Pe. Cícero: os seus romeiros, aqueles que o trataram e ainda tratam como “o meu Padrinho” e que se consideram seus afilhados.

A partir de um dado momento nosso objetivo será, portanto, o de analisar como se deu e como se estabeleceu a relação desses romeiros com o Pe. Cícero. Ou seja, nos interessa entender como ocorreu o processo através do qual esse sacerdote passou a exercer uma dominação legítima, de tipo carismático (Weber, 1993: p.57) em relação a esses romeiros: Que tipo de dominação fora esta? Qual seu fundamento? Como ela foi sendo construída e de que maneira ela contribuiu para que ele passasse a ser considerado e tratado por santo por esses seguidores?

Pesquisar esses romeiros não envolve apenas a necessidade de analisarmos a relação deles com o Pe. Cícero. Falar dos romeiros do Pe. Cícero envolve também, quase que obrigatoriamente, tratarmos da relação deles com o Juazeiro. Mais precisamente um Juazeiro que para eles é sagrado. Assim, uma parte deste nosso estudo será dedicada ao Juazeiro sagrado dos romeiros. Isto porque esta cidade é o grande cenário onde se concretizou em vida o relacionamento do Pe. Cícero com os romeiros e desses com aquele sacerdote. E, além disso, o Juazeiro continuou sendo o grande lugar de encontro dos romeiros com

o Pe. Cícero, mesmo após a sua morte. Resumindo, falar do Pe. Cícero e seus romeiros necessariamente nos levam a tratar do Juazeiro.

A morte do Pe. Cícero é outro ponto crucial de sua vida, sendo muito relevante para este nosso estudo. Isto porque a sua morte física não representou o fim de sua existência para os romeiros, mas uma passagem da relação para com ele para um outro nível, com novas características. E analisamos isso neste nosso estudo.

Falar da morte do Pe. Cícero para os romeiros envolve, em grande medida, buscar entender o processo mediante o qual ele se tornou definitivamente santo para os romeiros. E isto implica dizer que nos interessa analisar o processo através do qual a santidade do Pe. Cícero se manteve e, concomitantemente, se transforma ao longo do tempo, notadamente e justamente a partir do momento em que ele morre. Ou seja, interessa-nos compreender como se deu a passagem de uma relação com um agente histórico que vivia entre os romeiros, **o** santo Padrinho Cícero **no** Juazeiro para uma relação com um santo que, fisicamente já não existia mais; o santo Padrinho Cícero **do** Juazeiro. E, neste caso, também nos interessa analisar como e de que forma foi se constituindo e se estabelecendo o culto ao santo do Juazeiro (Brown, 1982).

Noutras palavras podemos dizer que faz parte dos escopos deste estudo analisar como os romeiros construíram seu santo Padrinho Cícero e que santo foi esse que eles construíram, seja em relação à memória e identidade do próprio grupo, seja em relação às suas crenças e atitudes profundas que se expressam na devoção ao santo e no processo de elaboração de sua santidade.

Falar do santo Padrinho Cícero, por sua vez, nos leva a considerar as romarias de Juazeiro. São nas romarias, que se repetem ano após ano, que a presença deste santo se torna mais forte. É nas romarias que a santidade de Pe. Cícero se revela em todo o seu fulgor. Por isso, tratamos delas neste estudo. Principalmente, no que se refere ao objetivo de analisar a devoção romeira ao Padrinho Cícero, posto

que nos interessa compreender como os romeiros se relacionam com o seu santo através desse ritual. Portanto, ao focar as romarias a nossa intenção é a de compreender como, de que forma, os romeiros se relacionam com a “memória de um santo” que está presente de maneira bastante concreta e de diferentes formas, no Juazeiro.

# CAPÍTULO 1

## TRAJETÓRIA SOCIAL E ESPAÇO DOS POSSÍVEIS NA VIDA DO CÍCERO QUE QUERIA SER PADRE

*“A identidade social encerra um direito determinado aos possíveis”*  
(Bourdieu, 1996: p. 294)

### 1.1. Réquiem para um Padre Muito Amado

No dia 20 de julho de 1934, uma pequena multidão agitava-se em luto pelas ruas de Juazeiro do Norte. Em meio ao choro e à reza da turba pesarosa o telégrafo da cidade não parava de enviar e receber mensagens de diferentes lugares. O número de pessoas aumentava na medida em que chegavam caminhões apinhados de gente. Outros chegavam de automóvel e houve mesmo quem chegasse de avião. Grupos e mais grupos vinham a pé. Um clima de comoção, sem precedentes, tomava conta de daquela gente. Todos queriam ver e prestar sua última homenagem àquele tão falado e amado padre, cujo corpo agora estava exposto na janela da casa onde morava.

Diante do esquife na janela o povo contrito chorava, rezava e lastimava a morte daquele sacerdote que já venerava como santo. Alguns tentavam tocar o corpo. Outros procuravam tocar algo naquele corpo e com a sua fé transformar um pedaço de pano, um galho, um rosário, uma imagem ou outro objeto qualquer em uma relíquia. O velório adentrou a noite do dia 20. E mais gente ia chegando. A cidade, de aproximadamente quarenta mil habitantes, agora tinha quase o

dobro. Já era a manhã do dia 21, quando uma multidão entristecida acompanhou o cortejo fúnebre que trasladou o corpo do padre da sua casa até a Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, distante alguns quarteirões da sua residência. Às nove horas e trinta minutos, findada a missa de corpo presente, colocaram uma lápide de mármore sobre seu túmulo. Jazia ali, na Capela do Socorro, Padre Cícero Romão Batista, o mais célebre sacerdote do Nordeste, aquele que a partir daquela data seria o mais venerado santo de devoção popular do Nordeste, quiçá do Brasil.

## 1.2. A Centralidade do Sacerdócio na Vida de Padre Cícero

O padre santo de Juazeiro, cuja morte mobilizou tantas pessoas, já distava muito do jovem sacerdote de vinte e oito anos, que chegou naquele lugarejo quando este era apenas um povoado de umas trinta casas. Aproximadamente sessenta e dois anos separavam aquele réquiem glorioso do primeiro ano de Padre Cícero como capelão do modesto vilarejo pertencente ao município de Crato.

Confrontando o Pe. Cícero do momento de sua morte com o jovem sacerdote que chegou a Juazeiro em 1872, podemos perceber como o destino de um homem está cercado de imprevisibilidades e de algumas certezas que ele busca para si. Afinal, é pouco provável que alguém que tenha visto o modesto, voluntarioso e recém-ordenado presbítero chegar àquela aldeia para ser o seu capelão imaginasse as cenas que ocorreriam em 20 de julho de 1934; que o lugar transformar-se-ia em uma das cidades mais importantes do Ceará e que aquele sacerdote se tornaria o padre mais conhecido do Nordeste e tratado em vida como um santo.

A única certeza que aquele jovem presbítero trouxe consigo foi justamente o seu sacerdócio. Mas mesmo chegar ali como sacerdote não fora algo fácil, envolvera algumas conquistas. Cícero enfrentou

algumas dificuldades no caminho da ordenação. Particularmente seus últimos anos no seminário foram difíceis, pois, no que dependesse dos dirigentes da instituição, ele não deveria ser ordenado. É até mesmo provável que as adversidades, somadas à expectativa e sofrimento vividos nos últimos anos como seminarista tenham contribuído para o levarem até aquele humilde povoado. Afinal, as dúvidas que aqueles seus professores levantaram sobre ele poderiam ter muito bem gerado nele certa necessidade de mostrar que fora talhado para o sacerdócio. E se ele por ventura se sentia motivado a demonstrar que era um bom padre, Juazeiro, justamente pelas dificuldades que ali existiam - um lugar de gente pobre, mal catequizada, pouco dada à religião -, apresentava-se como um bom desafio, onde ele mostraria seu valor, colocando em prática sua vocação e seus ideais religiosos.

Mas se o recém-ordenado o padre, chegando a Juazeiro, já estava de certa forma distante da criança e do jovem que crescera no Crato, assim como ainda distava do padre tido por santo que ali faleceria em 1934, há uma série de elementos comuns que atravessaram sua vida. E dentre esses elementos um ocupou uma posição central, se configurando como uma espécie de certeza que ele carregou durante quase toda sua existência: o sacerdócio.

Fazendo uma retrospectiva, de forma atenta e minuciosa, vemos que a vida de um homem nem sempre surge como algo coerente, com partes harmoniosamente concatenadas. A coerência da vida é dada, na maioria das vezes, muito mais em uma narrativa posterior que se faz sobre ela do que nos fatos, eventos, situações e experiências que a compõem. Todavia, há sempre algo surgindo como uma linha mestra, a qual torna possível costurar as diferentes partes de um único viver. É o que dá nexos ao que nem sempre é conexo. É aquilo que torna a vida de um indivíduo mais compreensível para os outros. E, no caso do Padre Cícero, a linha que costura as diferentes partes de sua vida, que torna possível enxergá-la como um *patchwork* inteligível e aparentemente harmonioso, é justamente o sacerdócio. Eis porquê pensar na sua



biografia é procurar entender o que significou e no que implicou o ser “padre” para ele.

A trama biográfica de Padre Cícero, que realizamos nesta primeira parte do estudo, está alinhavada pela importância que o sacerdócio ocupou na sua vida. Desde sua infância até sua morte o sacerdócio fora uma espécie de linha mestra ligando as diferentes etapas de sua história pessoal. Nos primeiros registros sobre sua vida social de alguma forma o sacerdócio sempre surge como um dos elementos que davam sentido e justificavam suas ações. Isto se dá em sua juventude, em sua passagem pelo seminário, como capelão de Juazeiro, no seu posicionamento em relação ao milagre de 1889, em seu litígio com o poder eclesiástico cearense, no seu envolvimento com a política, na relação com seus seguidores (afilhados, romeiros), nos momentos finais de sua vida.

Deste modo, considerando que o sacerdócio foi elemento central na vida de Pe. Cícero, aquilo que melhor conecta os diferentes momentos de sua vida, o que buscamos neste primeiro capítulo é analisar as primeiras peças do tecido que compõe sua biografia. Assim, partimos de seu percurso social, indo de sua infância até encontrá-lo como capelão de Juazeiro, tendo a sua trajetória rumo ao sacerdócio como norte da análise.

### **1.3. Resumo Biográfico da Trajetória de um Postulante ao Sacerdócio**

Padre Cícero nasceu na cidade de Crato, interior do Ceará, em 24 de março de 1844 e foi batizado como Cícero Romão Baptista. Seu pai, Joaquim Romão Batista, era um pequeno comerciante de tecidos e ferragens. Sua mãe, Joaquina Vicência Romana, conhecida como Dona Quinô, era dona de casa. O núcleo familiar incluía duas irmãs, a mais velha, Maria Angélica Baptista (Mariquinha) e Angélica Romana

Batista, a mais nova<sup>5</sup>. Ele foi o primogênito e único filho homem dessa família de algumas poucas posses.

Filho de família remediada iniciou os estudos a partir dos seis anos, e estes até o início da juventude foram feitos em escolas domésticas<sup>6</sup> de sua cidade natal. Sua instrução foi entregue, primeiramente, ao professor Rufino de Alcântara Montezuma, depois aos professores Jesuíno e Laureno Brizeno da Silva e, por fim, ao Pe. João Marrocos. Diferentes relatos afirmam que muito cedo ele manifestou gosto pelos estudos e pela vocação sacerdotal. Igualmente afirma-se que as suas intenções não desagradaram sua família, ainda que conste que seu pai tenha manifestado o desejo de que ele se

---

<sup>5</sup> Para a elaboração deste breve resumo biográfico foram usados diferentes textos, dentre os quais podemos destacar *Mistérios do Joazeiro* (M. Diniz, 1935), *O Padre Cícero que eu conheci* (Oliveira, 2001), *A Terra da Mãe de Deus* (Barros, 1988) e *Milagre em Joazeiro* (Cava, 1985).

<sup>6</sup> “Há um lento e contínuo processo de expansão do ensino durante o período imperial, que favorece a inclusão de uma clientela de filhos de homens livres e pertencentes a estratos sociais não tão abastados, dentro do processo educacional. Essas escolas do século XIX podiam ser públicas ou privadas. O número de escolas privadas – também chamadas de domésticas – suplantava em muito o número de escolas públicas. Eram as mais comuns de serem encontradas nas cidades e vilas do interior do Brasil, sendo relativamente acessíveis a uma parcela livre e remediada da população. Esse tipo de escola, por ser a mais comum, normalmente funcionava na casa do próprio professor ou de uma família, ou em prédios comerciais ou públicos, ou em outros espaços cedidos e organizados pelos pais das crianças que os professores deveriam ensinar. Normalmente eram os pais que pagavam os honorários do professor, posto que – como foi dito – a maioria das escolas não apresentava vínculo com o Estado. Também era comum o professor compensar os baixos ordenados com instalações econômicas e colocar um bom número de alunos numa mesma classe. Noutras palavras, os espaços não eram elaborados numa perspectiva pedagógica, mas em relação às possibilidades existentes. No século XIX, a educação primária constava usualmente de dois graus: No primeiro grau basicamente ensinava-se a ler, a escrever e a prática das quatro operações aritméticas; no segundo aprendia-se a ler, a escrever e aritmética até as proporções, como também podia constar noções de deveres morais e religiosos. No século XIX, incentivado pelo governo imperial, propagou-se o modelo de método mútuo, que surgiu para substituir o método individual, diretamente, voltado para um único aluno. Com o tempo foi adotado o modelo misto - ou “ensino simultâneo”, cujo custo operacional era menor - dentre outros motivos porque a responsabilidade pelo ensino público de primeiro e segundo graus passou do governo central para as províncias (sendo que muitas delas não tinham como assumir satisfatoriamente o custo do ensino público). Enquanto foi possível encontrar escolas de primeiro grau em povoados, esses estabelecimentos de ensino de segundo grau normalmente só existiam em cidades e vilas. As escolas eram divididas em escola para meninos e escolas para meninas, sendo comum um currículo diferenciado”. (Faria Filho & Vidal, 2000).

tornasse comerciante. Mas mesmo este, em ocasião oportuna, apoiou sua decisão de ser padre.

O primeiro passo concreto rumo ao sacerdócio ocorreu entre os 16 e os 17 anos, quando foi encaminhado ao prestigiado colégio do Padre Inácio de Souza Rolim, na cidade de Cajazeiras, Paraíba. Aos dezoito anos sofreu um grande revés em sua vida; a tragédia do cólera, que assolava aquela região cearense e alcançou sua família. Em 28 de junho de 1862 seu pai faleceu em consequência dessa doença. O próprio Cícero foi atingido pela enfermidade, sobrevivendo.

A morte do pai não foi apenas uma perda afetiva. As atividades comerciais de "Seu" Joaquim eram o sustento da família e garantiam os estudos do jovem Cícero em Cajazeiras. Os bens deixados não suplantavam suficientemente algumas dívidas que ele havia contraído em Recife. Foi necessário que Cícero interrompesse os estudos para assumir os negócios do pai, abandonado seu projeto sacerdotal.

O destino de Cícero, contudo, não fora selado naquela dificuldade. Cedo a sua mãe assumiu os negócios da casa e pediu ajuda ao padrinho do seu filho, o coronel Antônio Luiz Alves Pequeno, rico comerciante local e chefe político do Crato. Diante do apelo de Dona Quinô, o coronel resolveu ajudar seu afilhado, filho de seu finado amigo Joaquim, dispondo-se a custear os estudos do rapaz, ajudando-o a ingressar no recém-criado Seminário Episcopal do Ceará, em Fortaleza. Assim, já com quase 21 anos, em 1865, o jovem Cícero deu o passo desejado em direção ao seu grande objetivo: ingressou no seminário diocesano de Fortaleza, conhecido como Seminário da Prainha.

Sua passagem pelo seminário poderia ser apresentada como relativamente tranqüila não fossem algumas objeções feitas quando ele estava na metade do curso e que partiram do Conselho de Ordenação, especialmente, do padre lazarista Pierre Chevalier, reitor do seminário, sugerindo que ele não deveria ser ordenado. Dom Luis Antônio dos Santos, primeiro bispo do Ceará, não acatou a sugestão do

Conselho e dois anos depois decidiu ordená-lo, em 30 de novembro de 1870. Deste modo, Cícero Romão Baptista foi ordenado sacerdote, apesar das restrições do Pe. Chevalier.

Seu primeiro ano de sacerdócio foi dedicado a missões em Trairi e em outras localidades. Mas ainda no ano de 1871, ele regressou à sua cidade natal, Crato. Dom Luís, seguindo um procedimento que lhe era habitual, deu-lhe uma licença de um ano para pregar e celebrar, enquanto aguardava que lhe fosse confiada uma paróquia. Nesse ano, Cícero ficou residindo em Crato, celebrando nas capelas da região e colaborando como professor de latim do Colégio Cratense Venerável Ibiapina, de seu primo, o professor José Marrocos. Vários relatos indicam que após aquele primeiro ano como sacerdote, a intenção de Pe. Cícero era voltar para Fortaleza e lecionar no Seminário Diocesano. Todavia, as decisões tomadas ao logo do ano de 1872 tiveram uma direção bem diferente.

No final de 1871, o professor Semeão Correia de Macedo convidou Pe. Cícero para celebrar a missa de natal na capela do povoado onde ele lecionava, próximo à Crato, chamado Juazeiro. Celebrar a missa do galo e dar alguma assistência religiosa aos habitantes do lugarejo não destoava muito dos serviços que o padre neófito fez ao longo daquele ano. Entretanto, como aquela comunidade estava sem capelão, lhe foi solicitado que começasse a celebrar ali missas aos domingos e dias santos, dando assistência religiosa ao povo. Padre Cícero aceitou o convite e logo lhe foi solicitado que assumisse em definitivo aquela capelania e passasse a residir no povoado. Arrimo de família e, ao que parece, desejoso de dar início a sua vida de apostolado, aceitou a proposta, passando a residir ali a partir de abril de 1872. Trouxe consigo sua mãe, as duas irmãs e uma escrava alforriada, conhecida como Tereza do Padre. Cinco meses depois, em setembro daquele mesmo ano, o bispo Dom Luís o nomeou capelão da Capela de Nossa Senhora das Dores, no Juazeiro. Tornava-se, então, oficialmente o padre do Juazeiro.

#### 1.4. O Menino que Queria ser Padre: Espaços dos Possíveis na Infância e Juventude

Quando analisamos a trajetória social de Pe. Cícero, até que assumisse a capelania de Juazeiro, não encontramos nenhum evento biográfico muito extraordinário, exceto a forma habilidosa como conseguiu superar alguns obstáculos importantes no caminho, a morte de seu pai e, principalmente, as objeções do Conselho de Ordenação do Seminário da Prainha. Nessa perspectiva podemos considerar que as escolhas e posicionamentos que ele tomou ao longo de sua trajetória social se deram sempre e de alguma forma dentro daquilo que Pierre Bourdieu denomina de “espaços dos possíveis”<sup>7</sup>. Ou seja, os acontecimentos biográficos (o conjunto de suas colocações e deslocamentos no espaço social) que se deram ao longo dos seus primeiros 28 anos de vida não parecem ter atravessado de forma radical os limites daquilo que poderia ter lhe parecido como objetivamente plausível e que lhe fosse reconhecido como legítimo.

Nesse sentido é como se suas colocações e deslocamentos no espaço social até ali pudessem ser vistos como algo que se deu como um “direito ao possível”, arraigado num *habitus*, que estava correlacionado tanto ao que era definido socialmente como permitido a alguém como ele - (“do que ela - a pessoa - pode permitir-se razoavelmente, sem passar por pretensioso ou insensato”) -, quanto era algo que dependia “muito fortemente dos possíveis que lhe” fora “estatutariamente conferido” (Bourdieu, 1996: p. 294), conforme as

---

<sup>7</sup> “A relação entre as posições e as tomadas de posição não tem nada de uma relação de determinação mecânica. Entre umas e outras se interpõe, de alguma maneira, o espaço dos possíveis, ou seja, o espaço das tomadas de posição realmente efetuadas tal como ele aparece quando é percebido através das categorias de percepção constitutivas de certo **habitus**, isto é, como um espaço orientado e preme das tomadas de posição que aí se anunciam como potencialidades objetivadas, coisas a ‘fazer’, ‘movimentos’ a lançar, revistas a criar, adversários a combater, tomadas de posições estabelecidas a ‘superar’ etc.” (Bourdieu, 1996: p. 265).

posições que ele foi ocupando no campo social nos diferentes momentos de sua trajetória rumo ao sacerdócio naquele Ceará da segunda metade do século XIX.

Quando nos voltamos, por exemplo, para sua infância, vamos perceber que o desejo precoce de ser sacerdote não era algo extraordinário, ainda que pudesse ser tomado como singular. Afinal, uma criança como ele desejar ser padre era algo tanto compreensível, quanto socialmente aceitável, já que pertencia à uma família devota e tinha nascido dentro de um contexto onde o estudo era acessível a meninos de famílias remediadas como a dele (e para ser padre era necessário estudo), onde uma criança manifestar o desejo de ser padre não era assim tão inusitado.

Tendo, ainda criança, manifestado o desejo de ser padre, também foi favorecido pelo fato de que, como vimos acima, sua família não tenha oferecido nenhuma resistência a tal intenção. Nesse caso, é muito provável, inclusive, que sua mãe Dona Quinô - uma mulher particularmente piedosa - tenha visto com bons olhos a pretensão e até mesmo a tenha estimulado. Algo que parece ter de fato acontecido quando consideramos que ele, ainda criança, tinha o hábito de ajudar o vigário do Crato nas missas, procissões, nas funções religiosas, assim como o costume de presidir em casa o rosário e as novenas.

Sendo Dona Quinô uma mulher de grande fervor religioso, desempenhou um papel importante no estímulo à vocação sacerdotal de Cícero, incentivando suas inclinações religiosas. Um apoio materno que muito provavelmente deve ter colaborado para a não objeção e, aparente ausência de resistência de "Seu" Joaquim, ao desejo do filho em estudar e ser padre, em detrimento de sua vontade de que ele fosse um comerciante.

Além desse apoio familiar, podemos perceber que a posição socioeconômica ocupada por sua família na sociedade cratense também era um fator positivo. Mesmo sendo uma família apenas

remediada, com poucos haveres, o fato de seu pai ser um comerciante e ter laços de proximidade com membros da elite local tornava tangível o investimento nos estudos e, subseqüentemente seu projeto sacerdotal. Isto é, investir nos estudos e seguir uma carreira sacerdotal eram duas coisas acessíveis a um menino pertencente a uma família como a sua, onde existia um conjunto de condições favoráveis a isso.

Na realidade, esse investimento nos estudos, a partir das escolas domésticas locais, era não apenas acessível e razoável, mas até certo ponto necessário numa família que buscava um melhor posicionamento social para o filho. Principalmente num caso como esse, onde Cícero, primogênito e único filho homem, era favorecido como receptor dos maiores investimentos familiares. Naquele contexto o investimento nas filhas tendia a ser sempre menor e o hábito de colocá-las para estudar não era tão comum entre as famílias não abastadas.

É possível que a tudo isso se somasse o fato de que o investimento nos estudos poderia servir como contrapartida ao desejo de não seguir a profissão do pai. Afinal, sua condição de varão também o colocava numa posição em que, potencialmente, caberia a ele a garantia de um bom futuro para a família ou suprir a ausência do pai no caso de uma eventualidade, o que de fato veio acontecer. Nessa perspectiva devemos considerar que na sociedade brasileira do século XIX a carreira sacerdotal não era algo desprezível, podendo até mesmo resultar num ganho de *status*, assim como abrir caminhos para outros tipos de dividendos sociais.

O fato de ter manifestado precocemente o desejo de ser padre e ter recebido o apoio familiar era comum dentro dos espaços e perspectivas sociais onde ele estava inserido e dentro das condições objetivas que encontrava ao redor de si.

Fora isso, havia o fato de que, como já foi dito, suas ações reforçavam a idéia de que ele queria mesmo ser padre: freqüentava diariamente a igreja, ajudava o pároco Manoel Joaquim, mostrava-se uma criança arguta e interessada nos estudos. Ao que parece ele

próprio dava sinais de que o seu desejo de ser padre e seu gosto pelos estudos eram verdadeiros e valiam a pena.

Nessa perspectiva, quando olhamos os poucos dados que temos sobre sua infância, não encontramos nenhuma indicação mais substancial que desabilite de forma contundente a hipótese de que, de fato, ele desde então demonstrou o desejo de ser padre, ou de algum acontecimento que tenha feito essa intenção parecer impossível de ser realizada, inacessível a alguém como ele, com a sua origem e posição social.

Entre a infância e a juventude, os obstáculos que efetivamente tinham o potencial de comprometer o seu projeto foram aqueles decorrentes da morte de seu pai. Uma morte que, na medida em que representou um sério revés econômico para sua família, o colocou de fato diante da possibilidade efetivamente abandonar sua pretensão ao sacerdócio.

Em 1862, aos dezoito anos, Cícero não apenas perdera seu pai como se viu diante da necessidade de abandonar os estudos, deixando o Colégio Pe. Rolim, em Cajazeiras, e voltando para o Crato para ajudar sua mãe a tomar conta dos interesses econômicos da família e administrar o espólio deixado pelo seu pai. Um espólio que, como vimos, era modesto e incluía algumas dívidas. Sabe-se pouco sobre os dois anos que sucederam à morte de seu Joaquim.

Neste ponto podemos imaginar como a dor gerada pela morte de Seu Joaquim e as adversidades, sobretudo econômicas, enfrentadas por Dona Quinô e seus filhos devem ter aumentado os laços afetivos que os unia. Certamente foram tempos difíceis.

Mesmo diante dessa eventualidade, quando observamos a estrutura social e cultural onde Cícero e sua família estavam inseridos e a posição que esta ali ocupava, constatamos que as condições dadas ainda deixavam aberta a possibilidade de ele retomar seu desejo de ser padre. Afinal, apesar da contingência trágica que fora a morte do seu



pai, ainda havia espaço para certas manobras sociais capazes de fazê-lo retomar seu projeto.

Falamos do movimento feito por ele e sua mãe quando esta, diante da perda do pequeno capital financeiro da família e do revés econômico em que se encontravam, resolveu mobilizar um segundo tipo de capital que lhe era acessível, o capital social: desejava de que seu filho retomasse os estudos, Dona Quinô recorreu à relação de afilhadagem que ligava Cícero ao homem mais rico do Crato, Coronel Antônio Luiz, amigo do seu finado marido.

Essa relação de afilhadagem era importantíssima naquele contexto cultural, (Barros, 1988: p. 173). O padrinho, no Nordeste do século XIX, era entendido efetivamente como “aquele que deve substituir ao pai na ausência do mesmo”. Nesse sentido, a escolha de um padrinho melhor posicionado socialmente era muito comum e era feita, dentre outros motivos, antevendo justamente a possibilidade de ele vir a ajudar o afilhado numa situação de necessidade. Ou seja, o apadrinhamento e a afilhadagem seguiam a lógica da proteção e préstimos de gratidão e retribuição.

É provável que na escolha do Coronel Antônio Luiz como padrinho de Cícero tenha havido esta lógica. Assim, quando Dona Quinô e o filho procuraram o coronel foram acionados os laços sociais e afetivos que os aproximava do homem mais rico e poderoso do Crato. Se considerarmos a bonança financeira do coronel, não seria um custo tão grande auxiliar aquele seu afilhado, ainda mais que o pedido de ajuda deveria lhe parecer bem razoável. Ajudaria seu afilhado a dar continuidade a algo que já tinha iniciado, já tendo demonstrado talento e vocação.

Aqui vale notar um fato curioso: no primeiro grande obstáculo que Cícero encontrou em seu desejo e projeto de se tornar padre, a solução veio justamente de uma relação de afilhadagem e apadrinhamento. Aquele que veio a ser conhecido como o “Padrinho” por milhares de seguidores e devotos, teve no seu padrinho de batismo

uma figura fundamental na realização dessa sua vocação ao sacerdócio.

Todavia, se o acionamento desse capital social, a afilhadagem com o Coronel Antônio Luiz, ajuda a entender como a estrutura social favoreceu Cícero, possibilitando-lhe retomar seu projeto de vida, é importante observar que o impulso a acionar esse capital fora um evento particular, sobrenatural e cheio de significados, segundo diferentes relatos: uma noite em que Cícero rezava o terço.

Naquele período ele estava se desfazendo de alguns livros para obter algum dinheiro, à noite estava sentado na rede, a rezar, quando escutou passadas no corredor. Eram passadas familiares e de súbito lhe apareceu o pai, "Seu" Joaquim, dizendo-lhe que não mais vendesse seus livros, pois Deus haveria de lhe providenciar a ordenação. Dona Quinô, que escutara aquelas estranhas passadas e ouviu do outro aposento o diálogo, foi ao quarto de Cícero. Quando lá chegou a aparição já havia se desfeito. Cícero então lhe contou os detalhes do ocorrido. Uma das conseqüências daquela noite foi justamente a iniciativa de buscar a ajuda do Coronel Antônio Luiz a fim de que Cícero retomasse seus estudos para o sacerdócio.

Cabe ressaltar que este evento sobrenatural em particular teve uma posição chave dentro da retomada do projeto sacerdotal de Cícero e esta será uma marca na sua trajetória social. Nalguns momentos chave ele vivenciou experiências sobrenaturais ou místicas que foram importantes em suas tomadas de decisão. Sabemos – e iremos explorar isto mais adiante – que em três oportunidades ele tomou decisões importantes a partir de revelações em momentos sobrenaturais ou místicos: esta decisão de retomar seu projeto sacerdotal, a decisão de permanecer no Juazeiro (1872) e a sua defesa irrevogável da crença no milagre de 1889.

Analisaremos essas suas experiências mais adiante. Por ora, contudo, vale a pena chamar a atenção para dois fatos: (1) a principal justificativa do acionamento do capital social se dar na esfera do

religioso; (2) tomar como principal alicerce para a decisão de retomar os estudos uma vontade que não é sua, mas que expressa uma vontade maior, o desejo (autoridade) incontestado de seu finado pai, corroborado pela própria vontade de Deus, que lhe daria as condições para que se ordenasse.

É interessante observar como os agentes podem acionar seus diferentes capitais (social, econômico, simbólico, etc.) muitas vezes justificando sua ação, mesmo e, sobretudo, para si, a partir de um sistema de crenças e práticas que não está necessariamente vinculado às relações de troca relacionadas com o tipo de capital em questão.

No caso específico de Dona Quinô e Cícero, quando acionam o capital social da relação de afilhadagem com o Coronel Antônio Luiz, observamos que mais relevante ao menos para eles, do que a necessidade de o coronel cumprir suas obrigações de padrinho era o fato de que o que estava em jogo era um desejo divino que fora comunicado por "Seu" Joaquim em sua aparição sobrenatural. Ou seja, o que analiticamente surge como uma relação de troca (obrigações e contra-obrigações) fora vivenciado pelos agentes muito mais como uma experiência religiosa, onde estava em questão principalmente a vocação sacerdotal do jovem Cícero.

Já quando chamamos a atenção para a questão da existência de uma "vontade maior", nossa intenção é alertar para o fato de que, ainda que as condições sociais tenham sido até ali favoráveis a Cícero, no sentido dele realizar o desejo de ser sacerdote, esse desejo – na sua perspectiva, ou melhor, na perspectiva revelada pelo evento sobrenatural – era algo que já não era somente seu, mas era uma vontade do próprio Deus. Nesse sentido, é como se seu pai tivesse exercido uma função de mensageiro divino.

O que nos leva a enxergar este evento sobrenatural (o encontro com seu pai) como muito importante é que, de certa forma, ele deve ter fortalecido no espírito de Cícero a certeza da vocação religiosa. É provável que ele não tenha ingressado no seminário com muitas

dúvidas sobre a vocação, seja em relação às suas convicções pessoais, seja em relação à certeza de que houve um “chamado de Deus” e que, como decorrência daquele sonho, tenha visto seu ingresso no seminário não só como uma vontade sua, mas também como uma vontade do próprio Deus. Se isso for pertinente, é possível que essas convicções o tenham ajudado a atravessar as adversidades que enfrentou no seminário. Principalmente porque, como veremos, as dificuldades que surgiram ali colocavam em xeque essa própria vocação sacerdotal.

### **1.5. A Morte Paterna, o Padrinho e o Seminário: os Obstáculos na Trajetória Rumo ao Sacerdócio.**

Considerando as colocações feitas no tópico anterior, acreditamos que a trajetória social de Cícero, de sua infância até a entrada no Seminário Episcopal do Ceará coaduna-se com a idéia de que a sua “identidade social encerra um direito determinado aos possíveis” (Bourdieu, 1996: p. 294). Isto porque, tomando como precedente seu desejo precoce e manifesto de tornar-se sacerdote, constatamos que o trajeto de sua vida até o ingresso no seminário não sofreu nenhum tipo de revés indelével, irreparável, capaz de apontar para uma necessidade de dar um outro rumo às suas pretensões, ou considerá-las como completamente implausíveis.

A exceção foi o falecimento de “Seu” Joaquim. Mas mesmo com as adversidades decorrentes da morte de seu pai em nenhum momento foi colocada em jogo a questão de que Cícero tinha ou não “vocação” para o sacerdócio (i.e. se estava almejando algo “possível” a alguém como ele). A questão central era precisamente a ausência do capital econômico necessário para viabilizar sua ordenação. O capital econômico era relevante, mas não determinante.

Comprometia, porém não colocava em completo e irremediável risco uma possível carreira sacerdotal.

A morte do pai representara num primeiro momento uma obstrução nas condições econômicas objetivas e necessárias à realização de seu desejo. Todavia - e isso é de extrema relevância - tudo indica que nem o acontecimento em si, nem seus desdobramentos, levantaram de forma contundente - para ele e para os que estavam próximos dele - a dúvida de se ele era ou não um postulante legítimo para o sacerdócio. O argumento da vocação fora algo relevante na mobilização do capital social, na medida em que cabia ao seu padrinho ajudá-lo a concretizar o caminho em direção àquilo para o qual ele demonstrava ser vocacionado.

Além disso, fora naquela situação adversa e diante da possibilidade concreta de ter de abandonar para sempre o seu desejo de ser padre que ele teve uma revelação sobrenatural onde, segundo as palavras pronunciadas na aparição de seu pai Joaquim, Deus cuidaria de sua ordenação. Ou seja, aos seus olhos sua vocação sacerdotal já não era mais uma vontade ou certeza humana, mas para ele agora estava inscrita no plano das vontades de Deus. E para aquele que tem fé, contra Deus ninguém pode.

Assim, em março de 1865, com o apoio e ajuda material do padrinho Coronel Antônio Luiz, ele, Cícero Romão Batista, foi o 51º seminarista a ingressar no Seminário Episcopal do Ceará.

### **1.5.1. A Criação da Diocese do Ceará e de seu Seminário por Dom Luís Antônio dos Santos**

Cícero ingressou no Seminário Episcopal do Ceará quando aquela instituição era recém-inaugurada. Sua turma de seminaristas era a segunda a ser formada. Esse fato de Cícero ter pertencido a uma das primeiras turmas daquele seminário é muito relevante, na medida em

que vincula os primeiros passos efetivos de sua formação sacerdotal a um momento de extrema importância para a história da Igreja Católica no Ceará: o período de criação da diocese cearense<sup>8</sup>. Pois, o seminário tinha apenas um ano quando Cícero lá ingressou e a diocese do Ceará tinha apenas cinco anos de funcionamento, posto que o seu primeiro bispo, Dom Luís Antônio dos Santos, havia tomado posse em 1860, seis anos depois desta ter sido oficialmente criada.

Aquele era, portanto, um período em que a diocese estava sendo constituída, mesmo porque o bispo imprimira como tônica de seu bispado a construção e organização – ou se preferirmos, reorganização – diocesana tanto em termos eclesiais quanto eclesiásticos. Nessa perspectiva, há também uma preocupação particular com o clero e a sua formação, daí os esforços para a criação de um seminário.

Tendo gastado uma boa parte das energias de seus primeiros quatro anos como bispo do Ceará na viabilização do seminário, em 1864 logrou inaugurá-lo, confiando-o à direção de um grupo de padres lazaristas franceses, o que teve grande repercussão no tipo de formação clerical adotada na diocese em suas primeiras décadas, o que também, naturalmente, influenciou na formação sacerdotal de Pe. Cícero.

O seminário onde Cícero ingressou em 1865 não era um seminário qualquer. Era uma das peças-chave da montagem da nova Diocese do Ceará, que ia além de sua estruturação administrativa. Isto porque o bispo não se empenhava apenas na constituição de uma diocese. Seu objetivo era mais ambicioso e estava voltado para um amplo processo de reforma eclesial e clerical naquela província.

Esses objetivos de Dom Luís, todavia, não devem ser vistos como esforços de um “exército de um homem só”. Mais do que um novo bispo de uma nova diocese, ele era alguém que compartilhava de um espírito reformista eclesial católico no qual esteve envolvida uma

---

<sup>8</sup> Antes o Ceará pertencia a uma província diocesana cuja sede episcopal ficava em Recife, PE.

grande parte do episcopado brasileiro das últimas décadas do século XIX. Daí a ação episcopal de Dom Luís no Ceará ser expressão daquilo que Ralph Della Cava denominou de processo de “romanização” do catolicismo brasileiro (Cava, 1985: p. 35-40), do qual uma das marcas fundamentais foi o esforço para um maior alinhamento do catolicismo praticado pelos fiéis e clérigos brasileiros às diretrizes do Concílio de Trento e às orientações ultramontanas<sup>9</sup>.

Assim, o bispado de Dom Luís no Ceará pode ser visto como um esforço voltado para a reforma da Igreja Católica local, de tal forma que ela se tornasse mais autônoma em relação ao padroado<sup>10</sup> e,

---

<sup>9</sup> Esse processo de sintonização do catolicismo brasileiro com as diretrizes romanas estava vinculado às transformações pelas quais vinha passando a Igreja Católica a partir do centro (ou seja, na Europa, em Roma [na Santa Sé]) e que tinha repercussões e conseqüências em nível nacional (Brasil) e regional/local. E se observamos a romanização a partir do centro (Europa, Roma), vamos perceber que tal processo representava um esforço da hierocracia católica no sentido de posicionar-se em relação a uma sociedade ocidental que vinha se tornando cada vez mais laica e secularizada e que era marcada por uma racionalidade cientificista, crítica em relação às verdades religiosas. O processo de romanização do catolicismo (notadamente nos papados de Pio IX [1846-1878] e Leão XIII [1878-1903]) envolvia, nessa perspectiva, uma espécie de reação da Igreja Católica a um mundo burguês moderno mais secularizado, mais laico e cientificista. Em suma, no plano político-religioso a romanização envolveu um esforço conservador da Igreja Católica e da sua hierocracia no sentido de procurar resgatar um poder – político, ideológico, religioso – que a Igreja Católica Apostólica Romana vinha perdendo paulatinamente, sobretudo a partir da revolução francesa e do iluminismo francês. Esse movimento também era denominado ultramontanismo porque representasse um esforço de Roma – cede da Igreja e do papado – em retomar seu poder e prestígio para além dos montes alpinos, ou seja, nos países do norte da Europa. Em relação ao Brasil, o processo de romanização compreendeu um esforço de alinhamento do episcopado brasileiro com o projeto ultramontano, isto é, compreendeu a forma como a hierocracia católica brasileira – notadamente o episcopado - procurou re-alinhar as diretrizes da Igreja Católica no Brasil às diretrizes da Santa Sé.

<sup>10</sup> Desde o período colonial, passando pelo Império, vigorava no Brasil o regime de padroado. Ou seja, o controle da Igreja Católica (arrecadação dos dízimos, construção de igrejas, designação de bispos e párocos, estabelecimentos de ordens religiosas, etc.) e a evangelização do fiéis passava pela tutela e encargo dos reis de Portugal e, depois, do imperador do Brasil. Estamos, portanto, falando de uma situação onde o campo religioso tem com o campo político (Bourdieu, 1992: p. 69-78) uma relação de profunda dependência, de tal forma que a Igreja Católica (sua hierocracia) vê reduzida sua autonomia religiosa frente às demandas e interesses do campo político. A luta pela autonomia do campo eclesiástico católico frente ao Império (campo político) veio a ter contornos mais dramáticos com a prisão dos bispos do Pará e Olinda, o que deu origem á chamada “questão religiosa”, cujo desfecho foi o fim do padroado. A constituição da diocese do Ceará empreendida

sobretudo, fosse dotada de fiéis mais bem formados e constituída de um clero zeloso e comprometido com a vida da Igreja.

Este tipo de preocupação de Dom Luís não era só uma decorrência do espírito romanizador que o movia. Suas preocupações foram potencializadas pela situação que encontrou na diocese assim que a assumiu. O Ceará era uma diocese composta de apenas 33 paróquias que contavam com um clero pequeno, pouco instruído, precário nos conhecimentos teológicos, com muitos sacerdotes publicamente amasiados, envolvidos em negócios e na política, e, que nem sempre demonstravam serem diligentes no cumprimento de seus deveres sacerdotais e pastorais. Ou seja, além da falta de “mão-de-obra” clerical, havia uma situação onde o prestígio do clero e, subseqüentemente, da instituição eclesiástica católica não era nada bom entre os cearenses, decorrendo que a formação dos fiéis, em sua perspectiva, obviamente, deixava muito a desejar, distante dos conhecimentos e das práticas católicas que ele julgava adequadas.

Diante deste quadro, segundo Della Cava, Dom Luís passou a se preocupar em reformar a Igreja Católica no Ceará, buscando “(1) restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia da sua fé e (2) remodelar o clero, tornando-o exemplar e virtuoso” (Cava, 1985: p. 35)<sup>11</sup>.

Mas no que consistia para Dom Luís esse restauro da fé e da ortodoxia da Igreja? No que implicava tornar o clero exemplar e virtuoso?

Para encontrar algumas possíveis respostas, um primeiro passo é reconhecer que, como afirma Della Cava, Dom Luís era um bispo reformador e romanizado. Entre suas preocupações estava a intenção e desejo de colocar a diocese, seus padres e seus fiéis em sintonia com o “catolicismo universalista” tridentino e romano do século XIX. Sua

---

por Dom Luís ocorre dentro desse quadro conflituoso. Todavia, vale observar que no Ceará o processo de autonomia do campo eclesiástico foi muito tranquilo e Dom Luís não enfrentou muita resistência no seu projeto reformado.

<sup>11</sup> Segundo Della Cava, Dom Luís teria sido o precursor do processo de romanização do catolicismo brasileiro (Cava, 1985: p. 35-36).



reforma visava não só os padres, mas também os leigos. O que pode ser lido como uma intenção de substituir o catolicismo que ali se desenvolvia desde o período colonial - centrado, sobretudo na piedade popular, na devoção aos santos e numa grande participação laica -, por um catolicismo mais centrado nos sacramentos, nas práticas de devoção sacramental, sob um maior controle do clero.

Era dentro deste conjunto de demandas que a criação de um seminário tornava-se fundamental. Dom Luís precisava criar seu próprio "exército" para levar a cabo suas intenções. Fosse porque precisava de padres sintonizados com esse seu espírito reformador, fosse porque uma das peculiaridades do tipo de catolicização que vinha ocorrendo no Brasil desde o período colonial, passando por mais de século de padroado, fora justamente a desestruturação da formação sacerdotal, restrita a um número reduzido de seminários, usualmente precária em relação à teologia católica e no comprometimento com Roma, com a hierarquia eclesiástica, mesmo nacional, e com a vida clerical propriamente dita.

Esforçando-nos por entender a trajetória de Cícero, atemo-nos ao fato de que fora dentro desse contexto de demandas, sobretudo eclesiásticas e episcopais, que ele surgiu como um jovem desejoso de ser padre, sendo formado em meio a essas importantes transformações eclesiais e eclesiásticas no Brasil e, em particular, no Ceará. Não devemos perder de vista este aspecto e suas implicações, que o levaram, assim como muitos seminaristas de sua época, a vivenciar algumas incertezas decorrentes, por exemplo, de ver muitas das práticas religiosas que tinha vivido em sua infância, no Cariri, serem consideradas já não tão corretas, tomadas por reflexos de uma formação religiosa precária. Se ele, por ventura, teve de atravessar sua formação no Seminário por entre essas incertezas, interessa saber que ele - como veremos - assim viveu por entre as "certezas quase absolutas" de seus professores, cuja postura era usualmente a de autoridades na fé Católica.

### 1.5.2. O Seminário Episcopal do Ceará e os Lazaristas

Os professores de Cícero no Seminário Episcopal do Ceará são um capítulo à parte na sua formação sacerdotal e em sua vida. Ao analisá-los igualmente descobrimos um pouco mais sobre o contexto religioso e eclesiástico onde acontece sua formação como padre.

Como vimos no tópico anterior, esses professores eram padres lazaristas franceses, convidados por Dom Luís para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará. Essa decisão de entregar a direção do seminário a um grupo de lazaristas não fora gratuita. Ele mesmo havia sido formado por padres daquela congregação, posto que seus estudos sacerdotais ocorreram no seminário de Mariana, uma instituição dirigida por membros daquela ordem. Este, como veremos, é um detalhe muito relevante, pois passa por aí uma parte da gênese do espírito reformador e romanizado de Dom Luís e, conseqüentemente, parte da tônica que ele imprimiu ao seu episcopado no Ceará e ao tipo de orientação dada na formação sacerdotal no Seminário da Prainha durante as suas primeiras décadas de funcionamento.

Vejamos quem eram os Lazaristas: A Congregação da Missão foi fundada na França por São Vicente de Paulo (1585-1660) no ano de 1625. A ordem foi criada por Vicente e dedicava-se à missão de evangelizar os pobres. Como a primeira casa da ordem foi o leprosário São Lázaro, em Paris, surgiu o nome Lazaristas, pelo qual ficou popularmente conhecida, sendo também seus membros chamados de Padres ou Irmãos Vicentinos, em referência ao seu fundador.

Tanto quanto o prestígio de seu fundador, o reconhecimento e importância da congregação dos Lazaristas aumentaram na Europa – sobretudo na França – ao longo dos séculos XVII e XVIII, notadamente em virtude das suas missões, com pregações feitas numa linguagem acessível à maior parte da população e voltadas tanto para a

formação moral (os “sermões”) e doutrinal (o “grande catecismo”) dentro dos princípios do catolicismo oficial daqueles séculos.

Como aponta o estudo de Jean Delumeau, *O Pecado e o Medo* (2003), essas missões lazaristas tiveram grande relevância e influência no tipo de moralidade e doutrina católica existente na Europa dos séculos XVII e XVIII. Também o fato de essa congregação ter uma atenção particular para com os pobres lhe deu grande prestígio, assim como a preocupação de Vicente com a formação dos padres, incentivando-os nos estudos teológicos e morais. Vicente fora o criador de um sistema de retiros espirituais para seminaristas com duração de duas semanas, adotado por várias dioceses na Europa. Isso contribuiu para que os Lazaristas cuidassem da formação de seminaristas, o que veio a ser a marca de suas atividades religiosas no Brasil. Sua vinda para o Brasil se deu quando congregações masculinas e femininas europeias chegavam de forma expressiva no país, a partir da segunda metade do século XIX.

Essas novas congregações (Lazaristas, Redentoristas, Dominicanos, Salesianos, novas levas de Franciscanos e Capuchinhos, etc.) foram favorecidas pelo melhor relacionamento que passou a existir entre o poder monárquico e eclesiástico católico durante o Segundo Império. Quanto ao que as moviam, elas aqui chegaram imbuídas de um espírito reformador católico e visavam substituir as antigas congregações existentes e que estavam acomodadas com as práticas católicas que aqui havia. Especificamente o que estas novas ordens tinham em comum era uma maior sintonia com o ultramontanismo (que era forte no catolicismo europeu) e uma predisposição em promover um melhor alinhamento do catolicismo brasileiro com o catolicismo de orientação tridentina.

Essas novas congregações exerceram um papel importante dentro do processo que denominamos de romanização do catolicismo brasileiro, principalmente porque lhes coube direção de alguns importantes seminários criados no Brasil no século XIX, como em nosso

caso ocorreu com os Lazaristas. Atuaram também na criação e promoção de novas associações de fiéis (Apostolado da Oração, Vicentinos, etc.), no campo educacional, no incentivo às devoções sacramentais e a promoção de uma nova identidade católica, mais apologética (Andrade, 2004: p. 48).

A vinda dos Lazaristas ocorreu inicialmente em 1820, num grupo reduzido, saído de Portugal. De início, suas missões não foram muito frutíferas. Entretanto, na medida em que houve uma melhora no relacionamento entre a Coroa e a Igreja, nos anos quarenta do século XIX, eles começaram a chegar em número cada vez maior, agora vindo principalmente da França.

Para a vinda dessa nova leva de padres lazaristas desempenhou um papel importante Dom Antônio Ferreira Viçoso, ele próprio um lazarista português a quem o Imperador Dom Pedro II entregou a Diocese de Mariana. Sua principal ação como bispo foi justamente a criação do Seminário de Mariana (1849), cuja direção entregou a seus Irmãos Lazaristas.

O Seminário de Mariana merece destaque nessa história porque exerceu um papel de grande importância no processo de romanização do catolicismo brasileiro. Isto porque, sob a égide de Dom Antônio Viçoso e os cuidados dos Lazaristas, buscou-se formar um clero de espírito ultramontano e tridentino. Alguns daqueles por eles formados sacerdotes foram consagrados bispos e, o que é mais importante, bispos reformadores, tal qual fora o caso justamente de Dom Luís Antônio dos Santos, o primeiro bispo do Ceará<sup>12</sup>.

Podemos afirmar que a direção do Seminário de Mariana representou o início de um período de bastante prestígio para a Ordem dos Lazaristas na formação do clero nacional, contribuindo para a luta pela autonomia do mundo eclesiástico católico brasileiro na segunda

---

<sup>12</sup> Outro bispo formado neste seminário e que foi um importante reformador foi Dom Antônio de Macedo Costa – Bispo do Pará – (que veio a ser um dos protagonistas da chamada “questão religiosa”, ou “questão dos bispos”, ao lado de Dom Vital de Oliveira, Bispo de Pernambuco).

metade do século XIX. Foram relevantes o papel e a posição que os Lazaristas exerceram nesse processo, particularmente pela direção de instituições tão importantes quanto o Seminário de Mariana e, outros seminários, como o de Fortaleza.

Algumas das mais marcantes atitudes de Dom Luís como bispo do Ceará decorrem dessa sua formação pelos Lazaristas no Seminário de Mariana e sua proximidade com Dom Viçoso, bispo preocupado com a reforma interna da Igreja Católica no Brasil.

Essa escolha dos Lazaristas por Dom Luís foi proveitosa, visto que eles permaneceram por quase cem anos à frente do Seminário Episcopal do Ceará (de 1864 até o ano de 1963). Se considerarmos as primeiras quatro décadas de funcionamento do seminário a avaliação é igualmente positiva. É marcante o papel do Seminário da Prainha no processo de reforma clerical no Ceará, na formação intelectual do clero e de tantos ex-seminaristas cearenses que não chegaram a se ordenar, mas que por conta dessa formação se destacaram noutros campos da vida social.

Observando atentamente as primeiras três décadas de funcionamento do seminário podemos perceber, todavia, que “nem tudo eram flores”, posto que a relação entre os seminaristas e os Lazaristas nem sempre foi muito tranqüila. Por trás de certa eficiência e fidelidade aos parâmetros estabelecidos pelo Bispo, muitas tensões fizeram parte desta história, tensões que em boa medida podem ser atribuídas, como salienta Ralph Della Cava, à tendência dos Lazaristas a impor padrões de comportamento europeus aos seus discípulos nordestinos, ao estabelecer modelos de conduta e balizas de perfeição em certa medida estranhas ao tipo de trajetória e à experiência de vida daqueles postulantes ao sacerdócio (Cava, 1985: p. 36 e 68). As primeiras décadas do seminário foram marcadas por essa tensão latente entre o estilo docente e diretivo dos Lazaristas e as expectativas dos seminaristas nordestinos.

Dentro desse conjunto de diferenças entre Lazaristas franceses e seminaristas nordestinos, uma de grande peso era relativa às questões da hierarquia, disciplina e obediência. Isto porque a importância que os padres franceses davam a isto parece ter sido maior, e com significados distintos, daquela dada dos seminaristas.

O sentido da hierarquia, disciplina e obediência, tal qual era visto e vivido pelos Lazaristas era, muito provavelmente, diferente daquele dos seminaristas. As especificidades da formação católica – inclusive clerical – no Brasil e na Europa (notadamente na França) geraram essas diferenças. Podemos dizer, sem margem de erro, que havia uma diferença importante em termos de gênese e formação do catolicismo, no Brasil a partir da chegada dos primeiros missionários e na Europa após o processo de re-estruturação eclesial e eclesiástica iniciado com a contra-reforma.

Se no Brasil o modo como se propagou o catolicismo no período colonial, a forma como ele se estruturou no período imperial – donde se destacou o regime de padroado - e a maneira como aqui se deu a formação clerical, davam margem para um catolicismo mais espontâneo, menos normatizado e institucionalizado, menos rigoroso do ponto de vista disciplinar e com uma maior participação laica, que se dava por meio, por exemplo, das confrarias, na Europa o processo teve justamente uma direção contrária. Ali o catolicismo, notadamente a partir da contra-reforma, se expressa de forma mais bem definida no Concílio de Trento (1545-1563), tornando-se cada vez mais rígido, rigoroso em termos de doutrina e moral e disciplinador, principalmente quando se tratava do clero. No caso da Igreja Católica na França, dentre outros motivos, em virtude das fortes perseguições decorrentes da Revolução Francesa, a reação foi particularmente acentuada. Tanto que fora ali que nasceram o ultramontanismo e um espírito de rigor da fé católica, como reação ao pensamento liberal emergente, cujos propagadores, não raro, assumiam abertamente uma postura refratária à Igreja e ao pensamento católico.

Em termos de ontogênese, falar do seminário de Fortaleza nas suas primeiras décadas de funcionamento é tratar do encontro entre católicos formados em dois processos religiosos distintos, isto é, tratamos de percepções diferentes em relação a um *ethos* e visão de mundo católica. Daí que esse encontro nem sempre foi tranquilo, destituído de tensões e incompreensões mútuas.

Todavia, tensões e incompreensões à parte - ou melhor, inclusas - , o certo é que estamos nos referindo a uma instituição de formação sacerdotal num momento e num contexto em que aqueles que detinham o poder dentro da Igreja Católica davam muito valor à hierarquia. Os Lazaristas franceses no Seminário Episcopal do Ceará detinham um poder institucionalmente estabelecido, sendo de notar que esse poder, desde a fundação em 1891, fora entregue a uma pessoa em particular, o padre lazarista francês Pedro Augusto Chevalier.

Dado o poder que detinha e a forma como desempenhou sua função de reitor do seminário, Padre Chevalier personificou o espírito com que os Lazaristas dirigiram a instituição em suas três primeiras décadas de funcionamento. Seu desligamento da direção do seminário é um exemplo ilustrativo desse estilo e da tensão latente que existia entre o corpo docente e discente, decorrente da forma como desempenhou suas funções.

Sua demissão se deu após o que ficou conhecido como “a revolta dos seminaristas”, quando em 13 de maio de 1890, data de comemoração da libertação dos escravos (1888), Chevalier se recusou a suspender as aulas, como sugeriram os seminaristas, desejosos de comemorarem a data, recordando que o Ceará fora a primeira província do Brasil a abolir a escravidão, no ano de 1884. Com a recusa do reitor os seminaristas protestaram, fizeram manifestações e pararam de assistir às aulas. Nem mesmo a intervenção do bispo, três dias depois, acalmou os ânimos. Nenhum seminarista seguiu seu chamamento à ordem e sua convocação à confissão. O seminário ficou fechado por

três meses. Quando voltou a funcionar a decisão de demitir Pe. Chevalier já estava tomada. (Cava, 1985: p. 68).

Este fato ocorreu pouco mais de vinte anos depois de Cícero ter deixado o seminário, já como padre. Quando ele lá passou como estudante, Pe. Chevalier era o reitor e figura-chave daquela instituição. Daí o nosso interesse na sua figura.

Creemos que o compreendemos melhor quando observamos com atenção as palavras do historiador cariense Pe. Gomes de Araújo, que num artigo sobre os Conselhos de Ordenação do Padre Cícero tece o seguinte comentário: "Pedro Augusto Chevalier, tão modelo de função (reitor), que a deteve durante 27 anos (1864-1891), 'inclinando corações e dobrando cabeças em nome da fé e da razão, sem autoritarismo ou violência'" (Araújo, 1968: p. 177).

Essas palavras de Pe. Gomes de Araújo corroboram a tese de uma tensão latente entre o catolicismo franco-europeu dos Lazaristas e o catolicismo nordestino-brasileiro dos seminaristas. Mas mais ainda, elas apontam e revelam algo do escopo e estilo diretivo e pedagógico de Pe. Chevalier e seus confrades, que assumiram o seminário de Fortaleza objetivando "inclinando corações" e "dobrando cabeças" em direção às suas concepções de catolicismo, onde se dava um grande valor à obediência devida à hierarquia eclesiástica <sup>13</sup>.

### 1.5.3. O Seminarista Cícero Romão no Seminário da Prainha

Como dissemos, foi nesse Seminário da Prainha que Cícero ingressou no ano de 1865. Deveria ser formado ali como padre durante os próximos quatro anos. Presumivelmente, Dom Luís, Pe. Chevalier e

---

<sup>13</sup> Essa valorização da hierarquia mostra com havia uma sintonia do episcopado de Dom Luís e dos Lazaristas com as diretrizes ultramontanas (cujo modelo de Igreja era a de uma Igreja vertical e com hierarquias, sendo que no topo ficava Roma e o papado). Uma verticalização que se tornou dogma no papado de Pio IX, durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), quando foi estabelecido o princípio da infalibilidade papal (cujo base é a idéia de que as decisões dogmáticas papais são infalíveis).



seus colegas esperavam que ao fim, quando se tornasse padre, Cícero Romão Batista já tivesse incorporado o espírito, o estilo e a forma de ser de um sacerdote talhado para aquele empreendimento reformador, instruído pelos Lazaristas.

A julgar pelo que sabemos dos primeiros dois anos de Cícero no seminário – 1865-1866 -, as coisas pareciam ir bem, prometendo satisfazer as expectativas de todos. Sua adaptação ao seminário, seu ingresso na carreira sacerdotal e nas fileiras reformadoras de Dom Luís estavam bem encaminhados. As avaliações de rendimento escolar do conselho do seminário naquele período (livro I de exames do Seminário de 1865) o tomavam como um bom aluno, os professores lhe haviam confiado aulas no Seminário Menor e ele era responsável por um grupo de seminaristas mais jovens. Em suma, na passagem de Cícero pelo Seminário da Prainha até meados de 1867 não havia nenhum tipo de avaliação que desabonasse a sua eventual ordenação pelo Seminário Episcopal do Ceará. Tudo, aparentemente, corria bem.

Todavia, parece que as coisas começaram a tomar outro rumo em 1867, conforme podemos constatar num trecho da ata do Conselho de Ordenação (o órgão do seminário encarregado de avaliar quais seminaristas eram habilitados ao sacerdócio) de outubro daquele ano:

“**Cícero Romão Batista:** foi dito que não receberia a ordenação porque a longo tempo não se confessava na Comunidade (entenda-se: seminário), no que é pouco regular; que tem muitas idéias confusas; que deposita muita confiança na própria razão. A primeira irregularidade é tanto mais grave quando ele exerce função no seminário. Por isso se decidiu que se ele continuasse deste modo, não poderia mais exercê-la em razão do escândalo que dá; fica livre para receber as duas ordens (as duas primeiras ordens menores, observa o tradutor e transcritor) a fim de que o corpo docente não fosse desacreditado” (Araújo, 1968: p. 178).

Considerando esta ata de 1867, podemos dizer que a situação de Cícero no seminário não era nada animadora. Os membros do Conselho indicavam claramente um descontentamento em relação à sua pessoa.

Numa perspectiva analítica devemos, contudo, relativizar um pouco essas palavras. Devemos considerar quem as formulou. Aí chegamos em Pe. Chevalier e seus colegas de Conselho. Um grupo de padres que, como vimos, costumava ser bastante rigoroso em relação aos seminaristas cearenses e que tinham particular preocupação com a questão da disciplina e obediência aos superiores. Provavelmente viam com desconfiança aqueles seminaristas que, aos seus olhos, apresentavam certa autonomia de idéias e que não estavam dispostos a seguir sem muitos questionamentos o tipo de formação que lhes estavam oferecendo. Ao que parece, considerando a ata acima, Pe. Cícero era um desses casos.

Vale aqui ainda observar que o rigor deste Conselho era tanto que faz parte da história e anedotário daquele período do Seminário da Prainha, o fato de que os Lazaristas lograram expulsar daquela instituição indivíduos que se tornaram figuras ilustres na história do Ceará. Fora o caso, por exemplo, do jornalista José Marrocos, primo do Pe. Cícero (que foi expulso desse seminário provavelmente em 1865<sup>14</sup>), do historiador Capistrano de Abreu e do jornalista e poeta Paula Ney (expulsos respectivamente em 1886 e 1873), assim como Monsenhor Tabosa, que se tornou uma figura de destaque na história do clero cearense, e que tendo sido desligado daquele seminário foi concluir sua formação sacerdotal noutro estabelecimento.

Não é possível nem nos cabe aqui avaliar se por trás de todo esse rigor estava a influência de uma ou mais personalidades

---

<sup>14</sup> Della Cava atribui a problemas de indisciplina a saída de Marrocos do Seminário (Cava, 1985: p. 71). Segue uma tese semelhante à de Otacilio Anselmo (Anselmo, 1968: p 35), que data a saída de 1968. Luitgarde Barros, baseado no que consta no Conselho de Ordenação de 22 de maio de 1865, questiona essas interpretações: ele teria sido expulso em 1865 e ali aparece como principal motivo o fato de José Marrocos ser filho ilegítimo do pe. João Marrocos (Barros, 1988: p. 112).

autoritárias ou mesmo problemas de relacionamentos pessoais. Entretanto, podemos afirmar que por trás de avaliações tão rigorosas e implacáveis havia, sem dúvidas, o escopo dos Lazaristas - dirigentes daquele seminário - de formar padres sintonizados com o que podemos identificar como sendo a sua cultura sacerdotal. Cultura esta que, como vimos, estava vinculada ao catolicismo franco-europeu dentro do qual eles haviam sido formados, no qual eles estavam inseridos, e ao qual se remetia seu *habitus* sacerdotal. Ou seja, tanto suas ações quanto expectativas como dirigentes e professores daquele seminário diziam respeito a um determinado *ethos* e visão de mundo<sup>15</sup> que lhes era próprio. Neste caso, parafraseando um comentário de pe. Antero, que mais adiante ingressará neste nosso estudo<sup>16</sup>, podemos dizer que pe. Chevalier e seus colegas não deixaram a França - e seu catolicismo - quando vieram para o Brasil.

Considerando o tipo de catolicismo ao qual eles pertenciam - que, aos olhos de hoje, chamaríamos de autoritário - é compreensível que eles, como dirigentes e professores daquele seminário, esperassem que os seminaristas incorporassem a sua cultura sacerdotal sem muitas tergiversações. Afinal, estamos falando de algo que era bem mais do que um traço de personalidade de um ou outro indivíduo em particular, mas de algo dado numa cultura, sustentado como verdadeiro e legítimo por determinado *ethos* e visão de mundo religiosa.

Além do que, eles muito provavelmente deveriam ter como parâmetro para o seu sucesso a avaliação de que o trabalho deles passava pela capacidade de levarem os seminaristas a desenvolverem

---

<sup>15</sup> "O **ethos** de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na sua simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade" (Geertz, 1989: p. 93).

<sup>16</sup> Comentando a hostilidade dos padres lazaristas franceses ao milagre que ocorreu em Juazeiro, pe. Antero, membro da primeira comissão episcopal que veio analisar os fatos extraordinários comentou: "Nosso Senhor não deixa a França para obrar milagres no Brasil" (Cava, 1985: p. 69).

um *habitus* sacerdotal que estivesse mais de acordo com aquela sua cultura sacerdotal. Uma cultura sacerdotal que, é necessário não perdermos de vista, era em ponto essenciais (como o seu caráter tridentino e ultramontano) a cultura da nova classe dominante do campo eclesiástico católico cearense, da qual eram parte importantíssima os Lazaristas e o bispo Dom Luis.

Noutro termos podemos dizer que a principal expectativa pedagógica dos Lazaristas não era apenas a integração moral dos seminaristas com um conjunto de valores, mas era também e, sobretudo, de “integração cultural”. Isto é, o que eles visavam era proporcionar “aos indivíduos (seminaristas) um corpo comum de categorias de pensamento que torna possível a comunicação” (Bourdieu, 1992: p. 205)<sup>17</sup>. Essas categorias, obviamente, eram as suas, as que eles entendiam serem válidas. Logo, aos olhos dos Lazaristas, quanto mais a conduta de um seminarista e sua forma de interagir com os outros aparentasse ser uma forma “habilidosa” e “natural” de agir em sintonia com esse conjunto comum de categorias de pensamento, com essa cultura sacerdotal, maiores seriam as suas chances de sobrevivência dentro daquele sistema de formação e maiores as chances dele vir a conquistar a posição de sacerdote dentro daquele campo eclesiástico. Assim como, em sentido contrário, quando mais inábil ele aparentasse ser e mais distante o seu comportamento estivesse daquela cultura sacerdotal, maior chance de insucesso teria.

Do ponto de vista sociológico isto é, até certo ponto, compreensível, posto que o *habitus*, quando manifesto dentro de uma instituição como um seminário e sendo observado por terceiros, passa a fazer parte do processo de avaliação institucional. Isto é, as ações do indivíduo (que são geradas pelo *habitus*) passam a serem avaliadas de forma consciente ou inconsciente pelos agentes encarregados de

---

<sup>17</sup> Neste artigo Bourdieu está pensando a correlação entre sistemas de ensino e sistemas de pensamento. O uso que fazemos desse artigo parte do pressuposto de que considerando o seminário como parte de um sistema de ensino voltado para a formação sacerdotal.

julgar e dar os veredictos. Julgamentos onde, tão ou mais importantes quanto os critérios pretensamente objetivos de avaliação que a instituição estabelece, são as similitudes e diferenças fundamentais nas formas de julgador e julgado se relacionarem e agirem em relação às estruturas objetivas e às situações concretas que se apresentam (ação que, em boa medida, é influenciada pelo *ethos* e visão de mundo do agente em questão e que sofre grande influencia do seu *habitus*). Desta forma, o sucesso do seminarista vai depender do seu grau de incorporação da cultura da classe dominante a ponto de tornar-se um *habitus* seu, e o seu insucesso deve-se às ações que indicam outro tipo de *habitus* seu que diverge daquele da classe dominante.

Nesta perspectiva, retomando nossa análise, podemos dizer que quando o Conselho de Ordenação acusou o seminarista Cícero de ser opinioso e crente na própria razão, pouco regular na confissão, o que também estava sendo colocado – noutros termos - era que ele não lograra incorporar de forma satisfatória a cultura sacerdotal da nova classe eclesiástica dominante do Ceará (cujo topo era ocupado por Dom Luís tendo logo abaixo os Lazaristas). Ou seja, seu *habitus* estava distante da cultura sacerdotal da nova classe dominante daquele campo eclesiástico cearense, principalmente o dos Lazaristas.

Mas porque a conduta de Cícero veio a sofrer restrições dos Lazaristas? Onde ele divergia? Por que Cícero não se adequou perfeitamente ao seminário dirigido por aqueles padres?

Para compreender essas divergências devemos primeiramente reconhecer que, como dissemos, existia certo nível de etnocentrismo católico europeu pautando a forma dos Lazaristas se relacionarem com os seminaristas (Cava, 1985: p. 68) e, muitos desses últimos, ao que parece, tinham noção disto. Em segundo lugar, devemos considerar, igualmente como já foi dito, que este etnocentrismo dos Lazaristas envolvia diferenças socioculturais religiosas que eram de gênese e formação e não necessariamente, ou exclusivamente, de estilos pessoais. Neste sentido devemos considerar que os Lazaristas tinham um

*habitus* clerical tridentino e ultramontano bem consolidado e específico, enquanto seminaristas como Cícero, na condição de sacerdote em formação, ainda estavam por adquirir um *habitus* desse tipo. Fato este que não necessariamente implicava em estar perfeitamente de acordo com os critérios lazaristas e nem que as características tridentinas e ultramontanas do *habitus* de Cícero fossem exatamente as mesmas desses franceses.

Todavia, esta questão de um *habitus* clerical romanizado, ultramontano e tridentino é muito relevante. Podemos dizer que, de certo modo, os Lazaristas faziam parte de um conjunto de agentes da Igreja que estavam atuando no Brasil da segunda metade do século XIX, e que entendiam como necessário um *aggiornamento* da fé e prática dos católicos brasileiros ao tipo de doutrina e prática católica que tinha o seu epicentro na Santa Sé, em Roma. Neste sentido, podemos dizer que um dos objetivos do trabalho dos Lazaristas – mediante a formação de um clero romanizado – era justamente ajudar a substituir (reformular) uma religiosidade pré-existente, piedosa e devocional por outra mais romanizada e mais atenta às diretrizes tridentinas do catolicismo europeu do século XIX.

A questão era que muitos dos seminaristas que formaram as primeiras turmas do seminário de Fortaleza – dentre eles o jovem Cícero – tiveram sua primeira formação religiosa forjada nesse ambiente religioso, piedoso, devocional que existia anteriormente ao advento do processo de romanização. Um espaço de origem que, além de tudo, era aquele onde estava alicerçada a religiosidade de seus pais, de sua gente. Fora ali que muitos deles aprenderam a rezar e a ter fé. Fora ali que aprenderam a ser católicos e a amar e respeitar a sua Igreja. Em suma, Cícero e outros seminaristas ao chegarem ao seminário levaram consigo essas experiências pregressas, essa identidade religiosa de origem. Eles tinham, em fim, um *habitus* religioso pré-existente, que orientava suas ações em relação às estruturas objetivas e às situações

concretas que se apresentam naquele período de formação sacerdotal no Seminário Episcopal do Ceará.

Nesta perspectiva devemos ter cuidado para não imaginar Cícero e esses outros seminaristas como dóceis educandos, prontos como uma “folha em branco” para serem formados religiosamente pelos Lazaristas. Era muito pouco provável que o seminarista Cícero, considerando essas suas origens e seu temperamento (tudo indica que ele era uma pessoa obstinada e, de fato, disposto a defender as suas idéias), não questionasse ou expressasse algum tipo de resistência a essa forma e estilo lazarista de formar seminaristas.

Se, de um lado o papel social de Cícero no seminário era o de aluno, por outro, não é de todo impossível trabalharmos com a hipótese de que ele tenha apresentado reservas ao assumir uma atitude que de certa maneira representaria uma negação do ambiente religioso onde fora gerado, onde se dera parte da sua formação religiosa e onde ocorreram muitas experiências marcantes na sua infância e juventude. É igualmente plausível levantarmos a possibilidade de que diante de algumas situações ele tenha agido a partir de um *habitus* que se remetia à essas primeiras experiências e momentos de sua trajetória social. Afinal, o ambiente religioso do Cariri de sua infância e juventude muito provavelmente deixou nele uma marca pessoal profunda. Os rituais, as rezas, os sacerdotes, os missionários, os homens e mulheres devotas (como Dona Quinô, sua mãe), os homens e mulheres que ele deve ter tomado por bons católicos, quem sabe até mesmo por santos, provavelmente deixaram marcas na sua memória e sua vida. Como, por exemplo, ele poderia negligenciar que fora naquele ambiente, com aquele tipo de fé e prática religiosa, que seu pai colérico e moribundo recebeu conforto e cuidado num lazareto criado por Pe. Ibiapina. Quando analisamos diferentes aspectos da vida de Pe. Cícero nos vem uma forte impressão de que uma atitude de negação dessa origem não seria condizente com sua figura e os tipos de ação que ele usualmente tomou.

Nesta perspectiva concordamos com a leitura de Luitgarde Barros quando ela diz que:

“Aquele ambiente, o engajamento que levaria alguns padres a morrerem na luta que Ibiapina e seus seguidores encetaram contra o cólera que acometeu o sertão na década de sessenta do século passado, forjam na criança e no adolescente Cícero Romão Batista uma crença inquebrantável, a certeza da missão da Igreja de salvar e ajudar os miseráveis. A morte de seu pai e do Padre João Marrocos, atendidos por Ibiapina num lazareto construído por iniciativa deste para tratar os coléricos, liga indissolivelmente o órfão àquele missionário e suas concepções de mundo.(...)”

O adolescente que ingressa no Seminário da Prainha já chega formado por uma concepção de mundo, com uma interpretação dos ritos e mitos católicos já decodificados por Ibiapina, sua ‘fonte de criação’, para usar a expressão de Sartre. Sua identificação com o catolicismo pregado por Ibiapina faz de sua vida no Seminário um tempo de angústia, desencontro com os padres lazaristas franceses e seus ensinamentos, tornando-o um seminarista atípico, desconfiadamente observado pelos professores, sua vocação questionada pelo Reitor Chevalier.” (Barros, 1994: p. 17).

Essas palavras de Luitgarde Barros tocam num ponto nevrálgico da relação do seminarista Cícero com os padres lazaristas e convergem para a tese que estamos levantando aqui, que é a de que existia uma tensão entre certas visões de mundo e *ethos* religioso que estavam presentes no Seminário Episcopal do Ceará, respectivamente a dos Lazaristas e dos seminaristas como Cícero Romão Batista.

Daí porque consideramos que as avaliações que os Conselhos de Ordenação fizeram do seminarista Cícero a partir de outubro de



1867 expressam, de forma latente, o embate entre essas diferentes visões de mundo e *ethos* religioso.

Todavia, por outro lado, devemos considerar dois aspectos igualmente relevantes: Cícero era um seminarista, portanto, estava ali na condição de educando; e aquele não era um embate entre forças iguais.

O primeiro aspecto – o fato de que ele era um seminarista – é importante porque aponta para o papel social que ali lhe cabia. Falando de forma direta, ele estava ali para aprender. Logo, sem ter a intenção de sermos reducionistas (i.e., sem ter a pretensão de pressupor que tal relação se reduzia a isto), devemos ter em mente que o relacionamento dele com os lazaristas era uma relação do tipo aluno-professor.

É pouco provável que Cícero não levasse isso em consideração, notadamente num tipo de sociedade como aquela, que dava grande valor às distinções relativas à esses tipo de papéis e onde a questão da autoridade, do respeito e da pressuposição do saber eram favoráveis àquele que exercia o papel social de professor em detrimento daquele que exercia o papel de aluno.

Se, como apontamos acima, a tese de uma tensão latente entre Lazaristas e seminaristas é procedente, devemos considerar como possível que tal conflito não subtraía esta diferenciação de status e papéis e que, subseqüentemente, o educando enxergava o educador como um detentor do saber. E, sendo assim, não obstante essas tensões e incompreensões, é igualmente provável que Cícero visse nos seus professores lazaristas alguém que tinha algo para ensiná-lo. Postura esta que não implica na eliminação de uma posição crítica sua em relação aos Lazaristas. Mas que também não o impedia de assumir uma postura de quem estava disposto a aprender.

Logo, a relação entre Cícero e os Lazaristas era um relacionamento entre indivíduos com papéis sociais desiguais, sendo que tal desigualdade não dizia respeito apenas à ocupação de uma

posição a ou b, como maior ou menor acesso a mecanismos e instâncias de poder (como era o caso específico do controle do Conselho de Ordenação), mas passava também pelo fato de que um agia a partir de um *habitus* de professor e outro a partir de um *habitus* de aluno.

Em fim, o que queremos com toda esta argumentação é manter no horizonte do nosso olhar sobre a passagem de Cícero pelo seminário que ele fora ali um educando, um aluno. E que, independentemente de como ocorreu o conflito com os Lazaristas, ele agiu a partir do papel de aluno. Logo, mesmo que tivesse suas objeções ao estilo ou a algumas idéias dos Lazaristas, ele muito provavelmente também os tinha como mestres, como alguém que tinha algo para ensiná-lo. E, neste sentido, as objeções que os membros do Conselho fizeram a ele e o pedido para que ele fosse desligado do seminário não deve nos impedir de considerar que a formação dada pelos Lazaristas também influenciou na sua forma de ser e agir como sacerdote. Ou seja, provavelmente o padre Cícero tinha algo dos “Lazaristas” (embora nem sempre se levante tal possibilidade).

Quanto à questão da relação entre forças desiguais, devemos considerar que as acusações e objeções feitas a Cícero partiram de um grupo de agentes que, como dissemos, tinha grande peso dentro da diocese, dentro daquele campo eclesiástico. Eram eles, os Lazaristas, que controlavam uma das peças chaves do projeto de reforma clerical que Dom Luís estava realizando no Ceará, o Seminário Episcopal. O bispo, como nós vimos, lhes havia entregado a tarefa de formar seus seminaristas e o poder de decidir em primeira instância sobre quem deveria ou não ser admitido nas suas fileiras de padres reformadores. Em fim, eram eles, os senhores do Conselho de Ordenação, que detinham as primeiras chaves de acesso à posição social de sacerdote dentro do campo eclesiástico cearense nas últimas décadas do século XIX.

O poder que aquele Conselho detinha não era, contudo, algo que estava dado apenas nas características específicas daquele

campo eclesiástico, naquele contexto. O seu poder estava vinculado a determinadas características que usualmente encontramos numa instituição como a Igreja Católica, independentemente do tempo ou lugar. Isto é, independentemente de se dar num contexto específico. Podemos dizer que o poder daquele conselho tem vínculos com as formas como são constituídas as instâncias de controle de acesso à posição social de sacerdote dentro de um campo eclesiástico católico, dentro do qual vamos encontrar determinadas instâncias cuja função e poder envolve a possibilidade de julgar quem tem ou não “vocaçãõ” para o sacerdócio.

E aqui vale a pena observar determinadas características que a categoria “vocaçãõ” assume dentro desse tipo de campo social. Notadamente o fato, já citado, de que o sucesso ou insucesso das aspirações de um postulante ao sacerdócio depende do quão ele é habilidoso e capaz de provar aos agentes que controlam as portas de acesso à posição de sacerdote se ele tem ou não “vocaçãõ”.

Neste sentido, é possível afirmar que dentro da forma como o poder e os controles de acesso às posições estão distribuídos num campo eclesiástico, para o seminarista tornar-se sacerdote não basta sentir-se vocacionado. É necessário também que ele prove aos agentes que controlam as vias de acesso à posição de sacerdote que ele tem “vocaçãõ”. E isto implica dizer que ali a vocaçãõ é algo que não depende só de um sentimento ou certeza pessoal, particular, sentida pelo indivíduo (e que passa pela sua interioridade, pela sua subjetividade, pelo seu relacionamento com Deus, com o “sentir-se chamado” a desempenhar esse papel social, religioso, etc.).

Num campo como este, relativo a uma instituição religiosa, a uma igreja, a vocaçãõ é também algo que envolve um processo onde é fundamental saber mover-se e transitar a partir da posição e identidade social que o postulante ocupa, nesse caso a de seminarista. Daí que sua aceitação efetiva dentro do campo (o tornar-se um sacerdote) depende do crivo de um corpo de especialistas que, dada

a posição que eles ocupam dentro do campo religioso, podem deliberar sobre quem tem, ou não, “vocação” ao sacerdócio.

Numa instituição como a Igreja Católica, que funciona como uma “comunidade organizada por funcionários numa instituição que atribui dons da graça” (Weber, 1968: p. 331), a vocação é, portanto e igualmente, uma espécie de senha de acesso que precisa ser conquistada ao longo de um processo que é tanto pedagógico, quanto probatório. Ou seja, para tornar-se sacerdote dessa Igreja não basta sentir-se “chamado” para a “vocação sacerdotal”. O postulante tem de passar pelo crivo das instâncias produtoras de veredicto de acesso ao sacerdócio. Daí porque às vezes acontecem de muitos serem “chamados” (“sentirem-se chamados”) e poucos “escolhidos” (passarem pelo crivo das estâncias produtoras de veredicto).

O caso de Cícero é um claro exemplo dessas colocações. Para tanto, basta lembrar que as objeções do Conselho não foram o primeiro grande obstáculo que ele enfrentou dentro de seu projeto e desejo de ser padre, do sentir-se “vacionado” para o sacerdócio. Como vimos anteriormente, ele já havia enfrentado o risco de abandonar seu projeto sacerdotal em virtude da morte do seu pai. Todavia, vimos igualmente que aquele foi um obstáculo socialmente contornável, na medida em que as condições sociais dadas pesavam a seu favor e ele pode recorrer à ajuda de um patrono – o seu padrinho, o Coronel Antônio Luiz. Entretanto, mesmo com aquela adversidade não foi posto em discussão se ele teria ou não vocação sacerdotal, já que aqueles que estavam ao seu redor – notadamente sua família – compartilhavam da idéia de que ele fora vacionado para o sacerdócio.

As objeções do Conselho de Ordenação, por outro lado, geraram uma situação muito mais delicada: o que o Conselho colocou em xeque fora justamente a legitimidade de sua vocação sacerdotal. Ou seja, eles começaram a questionar uma aspiração à qual, até então, ele tinha depositado a maior parte dos seus esforços, na qual ele tinha grande convicção e até aquele momento ele fora bem sucedido.

A questão levantada pelo Conselho não era se ele tinha ou não condições materiais de investir na sua formação sacerdotal. A questão levantada pelo Conselho significava por em dúvidas sua vocação sacerdotal, sendo que quem o fazia era um conselho de padres que ocupavam uma posição estratégica, de peso e com grande poder deliberativo dentro da Diocese do Ceará naquelas últimas décadas do século XIX, na medida em que podiam ajuizar sobre quem deveria ou não obter as ordens sacerdotais.

Mais um aspecto que nos chama a atenção neste embate entre forças desiguais é a natureza das acusações feitas pelos membros do Conselho. Isto porque, segundo eles, Cícero carecia de duas qualidades necessárias a um bom seminarista: ele seria pouco atento aos sacramentos, o que está implícito na acusação de que ele não confessava na comunidade, e, era muito autônomo nas suas idéias, o que supõe uma pessoa pouca disciplinada e pouco dada à obediência e respeito à hierarquia.

Quanto a essa acusação de que ele era desatento às práticas sacramentais, esta é, para nós, a mais problemática. Isto porque de um lado carecemos de documentos que indiquem de forma mais precisa como foi o cotidiano de Cícero durante seu período no Seminário da Prainha, ou seja, não nos é possível corroborar ou negar tal afirmação. De outro lado, quando consideramos o seu presbitério em Juazeiro, o que temos é um perfil sacerdotal bem diferente do apontado, posto que ele se mostrou um padre atento à práticas sacramentais. Todavia, se isso sempre fora uma característica sua ou algo que foi adquirido mais tarde, não sabemos. E, a bem da verdade, não parece ser demasiado relevante para o tipo de análise que estamos desenvolvendo neste momento. Mas no que tange ao fato desse tipo de acusação estar presente nas atas do seu Conselho de Ordenação isto, sim, nos parece relevante. Afinal, os sacramentos eram um aspecto fundamental da fé católica tridentina do clero e episcopado romanizado do século XIX. Acusar um postulante ao sacerdócio de

negligente com os sacramentos era bem grave. Daí que esta acusação tinha, potencialmente, a capacidade de comprometer sua ordenação.

Todavia, podemos perceber que o foco dessa acusação – precisamente na ata de 1867 - está voltado para um sacramento em particular, o da confissão. Um sacramento que para o catolicismo tridentino do século XIX deveria, provavelmente, perder em termos de importância apenas para a Eucaristia.

A noção de pecado e de arrependimento, como afirma Jean Delumeau (2003b), era algo muito cara ao catolicismo do século XIX. Daí que o sacramento da confissão ser um dos mais relevantes para um católico fervoroso daquele século. Isto porque confessar-se envolve a possibilidade da contrição, do arrependimento dos pecados. Em contrapartida, aquele que não se confessa não se arrepende. Ou porque ignora o pecado (é um ignorante, um pagão), ou porque não está disposto a se afastar dele (é um pecador). Daí a confissão – um sacramento mediado pelo sacerdote – ser, nesta perspectiva, uma forma do fiel se reconciliar com Deus e se afastar do pecado.

Se considerarmos que Cícero era um fervoroso católico do século XIX, a possibilidade de que ele não se confessava torna-se bem reduzida. Neste caso é possível, como afirmam alguns dos seus cronistas, que ele tivesse um confessor fora do seminário, algo que se torna ainda mais provável quando observamos que uma das acusações do Conselho era a de que ele não se confessava na comunidade. Ele mesmo, numa carta de 1914, afirma que Dom Luís fora seu confessor. Entretanto, não sabemos precisar a partir de quando.

O fato de o Conselho acusá-lo de não se confessar na comunidade abre, desta forma, margem para um bom número de ilações e interpretações possíveis. Dentre elas queremos focar aqui uma em particular: a de que na acusação de que Cícero não se confessava na comunidade estava contida certa insatisfação do Conselho para com uma atitude que estaria comprometendo uma das funções práticas e pedagógicas daquele sacramento dentro do seminário.

Afinal, a confissão individual é potencialmente uma forma de manter o educando atento à moral e à doutrina católica e, igualmente, pode ser um bom recurso para “avaliar” como ia o “coração e a cabeça” do postulante ao sacerdócio.

Nesta perspectiva acreditamos que a confissão num seminário como aquele também podia funcionar (ainda que com certos limites) como uma espécie de *panopticon* (Foucault, 2001) da alma, no sentido de que haveria um “olhar” de vigilância, controle e correção da consciência do seminarista. E aqui podemos pensar o “vigiar, controlar e corrigir” em dois sentidos: em relação ao ritual em si, na medida em que era uma oportunidade do confessor (dirigente/docente do seminário) escutar a “alma” daquele que se confessava (o seminarista). E, em relação ao caráter reconciliatório da confissão, já que para a execução desse sacramento é necessário o reconhecimento dos pecados (o que é e quais são os pecados), o arrependimento desses a fim de se evitar continuar neles. E como se evita o pecado através de uma consciência atenta, ter uma consciência atenta é precisamente ter uma consciência que está vigilante, que está disposta a gerar um autocontrole e se corrigir. Neste ponto o confessor tem um papel relevante, na medida em que funciona como uma espécie de orientador espiritual. Ou seja, a confissão também tem uma função pedagógica. Algo que era bem vindo num seminário como aquele, que estava inserido dentro do processo de romanização do catolicismo brasileiro no século XIX.

Já quanto à acusação de que Cícero era demasiado autônomo nas atitudes e muito confiante na própria razão, isto nos sugere, numa leitura mais superficial e imediata, que o relacionamento entre Cícero e pe. Chevalier e seus colegas havia se tornado tenso. Igualmente parece conter uma tentativa de afirmar que o seminarista Cícero Romão não tinha as qualidades necessárias para pertencer à hoste sacerdotal de Dom Luís, isto é, não seria um padre diligente, disciplinado e obediente, ciente do caráter vertical e hierárquico da Igreja.

Quanto a isto, procurando contextualizar historicamente tais argumentos, colocamos anteriormente que havia uma tensão cultural latente entre Lazaristas e seminaristas, e que o estilo "autoritário" dos primeiros ao fazer valer suas idéias e concepções sacerdotais fora algo que não atingiu apenas o seminarista Cícero. Daí nossa hipótese de que também passava por aí esse tipo de acusação que o Conselho fez a Cícero. Igualmente apontamos para o fato de que o valor dado à obediência, disciplina e hierarquia era caro à cultura clerical católica européia do século XIX, o que apresentava alguma distinção em relação à cultura católica tal qual ela se desenvolveu no Brasil. Chamamos inclusive a atenção para o fato de que eram acusações feitas por um grupo de agentes que tinha muito poder dentro daquela diocese.

Todavia, apesar dessas objeções do Conselho de Ordenação, Cícero logrou ser ordenado. Isto porque, se o Conselho se opôs à sua ordenação, veio a seu favor uma opinião de peso e a única que podia efetivamente dar um desfecho diferente para a decisão do Conselho. Decidiu por sua ordenação o próprio bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos.

Porque Dom Luís tomou uma decisão diferente da do Conselho?

#### **1.5.4. Cícero Supera o Último Obstáculo: Enfim Sacerdote**

No final de 1868, Cícero deveria ser ordenado. Entretanto, o Conselho de Ordenação de outubro daquele ano fora contrário a isto. Pior. Sugeriu ao bispo o seu desligamento do Seminário Episcopal. Para o Conselho estaria finda sua intenção de tornar-se um sacerdote. Todavia a palavra final não era do Conselho. O último veredicto deveria ser dado pelo bispo. Para a sorte de Cícero o acesso à posição de sacerdote dentro daquele campo eclesiástico não estava completamente sobre o controle dos Lazaristas. E se era o bispo que iria



tomar a última decisão, ainda havia uma chance para ele. Ainda poderia mostrar a Dom Luís que a avaliação do Conselho não fora a mais acertada. Para tanto, bastaria estabelecer uma relação mais pessoal com aquele prelado, de tal forma que ele tivesse a oportunidade de fazer o seu próprio juízo sobre Cícero. Em suma, era necessário que a opinião do bispo sobre Cícero deixasse de ser mediada pelos Lazaristas.

Como todo esse processo se deu, não sabemos em detalhes. O que temos são algumas pistas. O certo, contudo, é que Dom Luís optou por ordená-lo, apesar das objeções do Conselho de Ordenação.

Quanto às pistas sobre o como isso se deu, o primeiro ponto que devemos levar em consideração é que a decisão do bispo em ordenar Cícero não foi simplesmente algo que ocorreu entre duas decisões antagônicas (a do Conselho e a do bispo). É necessário considerarmos que transcorreram dois anos entre o que sugeriu o Conselho (pela não ordenação de Cícero) e o que decidiu o bispo (pela ordenação). E este nos parece ser um espaço de tempo suficientemente longo. Neste sentido a decisão do bispo não parece ter sido tomada simplesmente numa direção antagônica à decisão do Conselho, mas sim algo que foi construída em sentido contrário. De fato, essa foi uma decisão construída no tempo. Enquanto as objeções do Conselho seguiram até a reunião de outubro de 1868 (ano em que Cícero teoricamente deveria ser ordenado), o bispo só lhe deu as últimas ordens no final de 1870.

Fica então a pergunta: porque o bispo não acatou de imediato a avaliação do Conselho? Porque simplesmente não desligou Cícero do Seminário? Porque dois anos depois ele decidiu ordená-lo?

O primeiro ponto a considerarmos é que, presumivelmente, Dom Luís depositava uma boa confiança nos Lazaristas, mesmo porque foi ele quem lhes encarregou de formar os seus seminaristas. Além do que – e isso nos parece ser um dado relevante – durante toda a sua passagem como bispo do Ceará, Pe. Chevalier (o presidente daquele

Conselho) manteve-se como reitor do seminário. Por princípio, o bispo tinha bom motivo para dar crédito aos Lazaristas. Se considerarmos que houve um intervalo de cerca dois anos entre a sugestão do Conselho de desligar Cícero do seminário e a decisão do bispo em ordená-lo, podemos dizer que, de certa forma, ele deu crédito ao Conselho. Entretanto, também é inegável que se de um lado ele não desconsiderou aquela opinião, por outro não a acatou de imediato. Ou seja, por algum motivo ele preferiu chegar às suas próprias conclusões.

Mas porque ele fez isso? Porque optou por tirar suas próprias conclusões?

Porque Dom Luís não a acatou de imediato, ou acatou em parte, a decisão do Conselho, é uma questão que permanece em aberto dentro do debate sobre essa passagem da vida de Cícero. Dentre as hipóteses, uma que se toma como mais plausível é que teria ocorrido uma intervenção do padrinho de Cícero, Coronel Antônio Luiz. Muitos biógrafos aceitam a idéia de que este, sendo amigo do bispo, e tendo contribuído com donativos ao seminário, teria solicitado que seu afilhado não fosse expulso do mesmo.

Esta é uma hipótese plausível. De um lado temos o fato de que o Coronel Antônio Luiz era o grande patrono do projeto sacerdotal do seu afilhado Cícero. De outro temos o fato de que ele podia ser tomado como um amigo da diocese e, portanto, prestativo com a mesma, era um dos homens mais poderosos do interior do Ceará e, seguramente, o mais influente na região do Cariri. Logo, caso o coronel tenha intercedido a favor de Cícero, não seria generoso nem prudente para o bispo, tendo em vista seu projeto de reforma eclesial e os limites do seu clero, se indispor com um poderoso coronel que podia ser tomado como aliado, posto que se mostrasse generoso e amigo.

Aqui há mais um dado relevante: Dom Luís estava construindo a diocese. Literalmente construindo. Isto dentro de um contexto em que a diocese ainda estava fazendo o seu patrimônio e o onde o campo eclesiástico tinha muitas dependências em relação ao campo

político<sup>18</sup>. Logo, o bispo não podia simplesmente ignorar, ou incompatibilizar-se com outros agentes sociais importantes dentro da sociedade, principalmente do campo político, com poder econômico e, ainda mais, sendo um aliado. Enfim, não podemos desprezar o fato de que Dom Luís teria bons motivos para acolher um pedido de alguém como o Coronel Antônio Luiz. E que o coronel tenha intercedido a favor de seu afilhado, é perfeitamente possível. Não seria a primeira vez, além do que ele era o grande patrono da formação sacerdotal de Cícero. Um dos interessados diretos em que sua formação sacerdotal fosse bem sucedida.

Mas se por um lado a hipótese de uma intervenção bem sucedida do coronel é muito plausível, por outro não podemos perder de vista, como pondera Luitgarde Barros (Barros, 1988: p. 111), que seria pouco provável que um bispo como Dom Luís, empenhado no soerguimento do clero, se deixasse simplesmente levar por esse tipo de influência. Considerando as ações e movimentos de Dom Luís em relação à construção da nova diocese do Ceará, é pouco provável que ele tomasse a decisão de ordenar um padre baseado apenas num pedido ou pressão de um poderoso político local.

Acreditamos que passa por aí um dos motivos que levou Dom Luís a ordenar Cícero somente dois anos depois daquele fatídico Conselho de Ordenação de outubro de 1868. Considerando os dados e hipóteses apontadas acima nos parece provável que Dom Luís tenha procurado uma solução que, por um lado, não comprometesse seu relacionamento com o coronel e, de outro, não desautorizasse o

---

<sup>18</sup> Devemos considerar aqui que ainda estava vigorando o regime de Padroado e o poder eclesiástico ainda estava sobre a tutela do poder político. Ou seja, a relação entre o poder episcopal e os poderes políticos ainda eram muito relevantes e não suficientemente tensa, como viria a ser pouco depois, quando houve a “questão dos bispo”, e a relação entre a Igreja e o Estado tornou-se particularmente tensa e delicada a partir das posições tomadas por Dom Vital, Bispo de Olinda, e Dom Macedo Costa, Bispo do Pará, o que acarretou na prisão dos dois, e numa reação católica à essa medida tomada pelo governo. Cabe aqui também apontar para o papel de primazia que Dom Luís desempenhou no processo de romanização do catolicismo brasileiro, como sugere Ralph Della Cava (Cava, 1985: p. 35-36).

trabalho dos Lazaristas. E, neste caso, a nossa hipótese é a de que ele - suspendendo a ordenação de Cícero, a ser feita no final de 1868 - decidiu tomar para si parte da orientação e avaliação daquele seminarista.

Daí, sendo verdadeira esta nossa hipótese, isto explicaria porque dois anos depois ele optou por ordenar Cícero: ele mesmo teria avaliado os atributos desse postulante ao sacerdócio; e, se pensarmos na já citada carta de 1914, onde Cícero diz que Dom Luís fora seu confessor no tempo de seminário, tal hipótese torna-se ainda mais plausível. Ou seja, mesmo que o coronel tenha intercedido a favor de Cícero, nada impediu o bispo de utilizar um tempo para chegar às suas próprias conclusões sobre o caso. E, se assim fez, conseguiu solucionar um bom desafio: não desagradou o coronel, não desautorizou os Lazaristas e manteve a autonomia de seu juízo religioso. Isto sim, algo caro a um bispo reformador do tipo de Dom Luís. Que neste ponto pode ser visto como um bom discípulo daquele que fora seu mestre nos tempos de seminário de Mariana, Dom Viçoso, um prelado interessado na reforma interna e na autonomia da Igreja Católica no Brasil.

A hipótese de que uma intervenção do coronel a favor de seu afilhado tenha contribuído para o bispo não levar adiante a recomendação do Conselho não é, portanto, incompatível com a idéia de que o bispo tomou a decisão de ordenar Cícero baseado nas suas próprias conclusões. Afinal, mesmo que uma intervenção do coronel tenha contribuído para a permanência de Cícero no seminário e evitado que ele fosse desligado do mesmo, não podemos considerar que ela tenha sido o que determinou a sua ordenação, posto que tal hipótese não parece ser condizente com a *práxis* episcopal de Dom Luís durante seus anos de Ceará e sua preocupação e formar um clero sintonizado com seu espírito reformista.

Logo, se uma possível intervenção do coronel garantiu a Cícero a manutenção do seu vínculo com o seminário - apesar das objeções dos membros do Conselho -, ele também foi favorecido pelo fato de

que num campo eclesiástico o sistema de formação sacerdotal não depende só da instituição pedagógica em si (o seminário), mas também depende de outras instâncias e de outros agentes presentes no campo eclesiástico e afins, e, de outras demandas existentes dentro desse campo e na sua relação com outros, que não só aquelas relacionadas à formação disciplinar e teológica dos padres e sua adequação a determinado modelo de sacerdote. Ou seja, um campo eclesiástico tem um nível de complexidade e uma série de demandas que um bispo não pode negligenciar na hora de agir, ao posicionar-se e ao decidir. Noutras palavras, os ônus das prerrogativas episcopais não são os mesmos das de um reitor de seminário.

Considerando toda esta situação delicada em que Cícero esteve envolvido, podemos considerar que ele poderia ter sido uma vítima, mas terminou sendo favorecido pelo projeto reformador que vinha sendo implementado por Dom Luís na constituição da Diocese do Ceará. Poderia ter sido uma vítima na medida em que o obstáculo à sua ordenação partia dos agentes que controlavam uma peça-chave do processo de reforma clerical empreendido por Dom Luís: os Lazaristas que dirigiam o Seminário Episcopal do Ceará. Foi favorecido porque uma diocese é muito maior e mais complexa do que um seminário ou, o próprio clero, de tal forma que existem demandas que precisam ser satisfeitas e que não se restringem apenas à formação clerical. Demandas estas que um bispo prudente não pode ignorar, na medida em que ele tem de pensar em variáveis bem maiores do que a questão restrita do seminário e seus seminaristas.

Mas se o bispo precisou de tempo para optar pela decisão de ordenar Cícero, não podemos desprezar o papel deste último dentro desse processo decisório. Ou seja, o próprio Cícero contribuiu e foi importante na decisão tomada por Dom Luís quando optou por ordená-lo. Daí não termos dúvidas que Cícero logrou estabelecer um relacionamento pessoal com Dom Luís, e que isto pesou a favor de sua ordenação. Todavia, não devemos imaginar que se tratou somente

uma decisão baseada em empatias, num bom relacionamento. Isto seria subestimar todas as variáveis envolvidas e o significado e nível da crença e do comprometimento dos dois em relação às questões em jogo, notadamente as religiosas.

Aqui vale retomar alguns dos nossos argumentos anteriores e lembrar que na medida em que um campo social é dinâmico, a cultura dos seus agentes também é. Isto implica em dizer que uma cultura não pode, portanto, ser encarada como algo absolutamente homogêneo, monolítico e inalterável a partir do momento em que ele se manifesta através dos seus agentes. Os valores dos indivíduos, seus *ethos*, suas visões de mundo, como parte de uma cultura, existindo numa cultura, a partir de uma cultura, também são dinâmicos. Como diz Bourdieu, uma cultura não é “apenas um código comum nem mesmo um repertório comum de respostas a problemas recorrentes”, mas algo que “constitui um conjunto comum de esquemas fundamentais, previamente assimilados, e a partir dos quais se articula, segundo uma ‘arte da invenção’ análoga à escrita musical, uma infinidade de esquemas particulares diretamente aplicado a situações particulares” (Bourdieu, 1992: p. 208).

Logo, se até certo ponto podemos dizer que os Lazaristas e o bispo compartilhavam uma mesma cultura sacerdotal e esperavam formar sacerdotes a partir de um modelo comum, neste ponto devemos considerar que esses “esquemas fundamentais” compartilhados por eles eram aplicados nas situações concretas a partir de uma “arte da invenção”. Ou seja, isto quer dizer que o bispo e os Lazaristas nem sempre e não necessariamente davam as mesmas respostas às questões que iam surgindo. Daí que na situação concreta de se Cícero deveria ou não ser ordenado, a decisão episcopal não podia estar submetida apenas a um esquema preestabelecido, ou a conjunto de valores e metas relativas a um modelo de sacerdote pensado dentro de um projeto de reforma clerical (explícito ou implícito), mas algo que estava atrelado a um conjunto de variáveis tais como a já citada

dinâmica configuração do campo naquele momento. O relacionamento pessoal entre Cícero e Dom Luís os levava a perceber, respectivamente, que tipo de sacerdote o primeiro devia ser e que tipo de sacerdote efetivamente o segundo precisava. E isto, de fato, deve ter influenciado na “arte de inventar” através da qual Dom Luís foi respondendo aos desafios que foram surgindo. Nesta sua “arte de inventar”, a partir da condição e posição de bispo, ele nalgum momento parece ter chegado à conclusão de que Cícero poderia ser um bom sacerdote. Daí que, em 20 de novembro, ele foi ordenado subdiácono, no dia 27, diácono e no dia 30 de novembro de 1870 ele foi ordenado padre.

Em relação a essa “arte de inventar” que procura dar respostas às situações concretas, também consideramos que ela torna os próprios “esquemas fundamentais” dinâmicos. Ou seja, ela – a cultura do indivíduo, tal qual é apreendida, “está contida” e existe a partir dos agentes – também sofre pequenas alterações conforme os indivíduos interagem com outros agentes dentro de determinados contextos. O que implica dizer que situações como aquelas que Dom Luís viveu com Cícero devem ter influenciado na sua forma de ver, entender e agir em relação às suas percepções e concepções sobre o tipo de sacerdote que ele necessitava e poderia contar.

É, portanto, razoável pensar que casos como os de Cícero tenham contribuído para Dom Luís considerar com mais atenção algumas características pré-existentes naquele contexto religioso cearense do século XIX e que isto, presumivelmente, tenha exercido algum tipo de influência nas suas percepções sobre o tipo de sacerdote que ele necessitava. Certo, contudo, é que ele deve ter feito algum tipo de negociação entre suas concepções e aquela realidade. E neste ponto Cícero pode ser tomado como um caso exemplar e bem sucedido, posto que sua decisão de não acatar de imediato a sugestão do Conselho o fez ganhar um bom “soldado” em terras caririenses.

Se por ventura o caso de Cícero teve algum tipo de influência na forma de Dom Luís lidar com seu clero, podemos considerar que a recíproca também parece ter sido verdadeira. Isto porque o relacionamento que Cícero estabeleceu com Dom Luís durante o período de seminário parece ter resultado em bem mais do que a sua entrada no campo eclesiástico na condição de sacerdote. Se considerarmos a forma como Cícero desempenhou o seu presbitério em Juazeiro (que é o assunto do próximo capítulo) acreditamos que a proximidade com Dom Luís teve grande influência na forma como ele concebeu o seu sacerdócio. E, neste sentido, ao pensarmos em quem foi o Pe. Cícero capelão de Juazeiro, podemos dizer que Dom Luís conseguiu formar um bom sacerdote para seu presbitério.

Daí que, ao contrário do que diagnosticara o Conselho de ordenação em 1868, o padre Cícero que saiu daquele seminário em 1870 podia ser tomado – ao menos durante os seus primeiros vinte anos como presbítero, segundo as avaliações do próprio poder eclesiástico – como um caso bem sucedido de sacerdote comprometido com o projeto eclesial e eclesiástico que foi levado a cabo por Dom Luís Antônio dos Santos no Ceará.

Como veremos nas próximas páginas, muito da prática sacerdotal de Pe. Cícero, como capelão do Juazeiro, fora claramente uma prática que costuma ser denominada de romanizada e mesmo romanizadora. Estão ali no seu presbiterado as preocupações morais, dogmáticas e catequéticas de um sacerdote romanizado (como a ênfase nos sacramentos, a valorização do poder eclesiástico, a valorização de Roma com seu Papa, a promoção das novas devoções – como a do Sagrado Coração de Jesus -, a criação das novas congregações de leigos – como o Apostolado da Oração, etc.).

Por outro lado ele, como presbítero de Juazeiro, não era um estrangeiro em terras novas. E, neste sentido, dentro dos limites de sua condição de um padre romanizado do século XIX, foi um sacerdote atento e compreensivo com certas práticas religiosas católicas pré-



existentes no Cariri, posto que muitas delas não lhe fossem estranhas. Já estavam ali na sua infância e início de juventude. Faziam parte do seu berço de origem.

Daí que sua prática sacerdotal não fora exatamente uma negação do universo de crenças e práticas religiosas que já existiam no Cariri antes do advento do processo de reforma eclesial católica iniciado por Dom Luís. Daí que, de certa forma, fora uma espécie de padre mediador entre esse catolicismo mais romanizado e uma religiosidade católica pré-existente.

Entretanto, ele era um padre romanizado. Quando chegou ao Juazeiro, a passagem pelo Seminário da Prainha e a formação dada por Dom Luís eram já parte da sua história e formação. Ele, portanto, acreditava, pensava, falava e agia a partir de um dado lugar: o lugar de um padre da segunda metade do século XIX, formado num seminário dirigido por Lazaristas, pertencente a uma diocese brasileira governada por um bispo reformador.

Padre romanizado, mediador, tolerante ou compreensivo com certas práticas religiosas pré-existentes ou populares. Aquele Cícero que se tornou o padre de Juazeiro revela-se para nós uma figura complexa. Uma complexidade que, entretanto, nos revela muito do que era ser um padre zeloso e comprometido com o seu sacerdócio no Ceará das últimas décadas do século XIX.

## CAPÍTULO 2

### PADRE CÍCERO E O SONHO DE 1872: DESEJOS E DESTINOS

*"O Sacerdote é o amor do Coração  
de Jesus. Quando virdes o padre,  
pensai em Nosso Senhor Jesus  
Cristo."*

São João Maria Vianney – O Cura D' Ars

#### 2.1. Desejos e Aspirações de um Padre Neófito

Em 30 de novembro de 1870, aos vinte e seis anos, Cícero Romão Batista tornou-se padre. Recém-ordenado, inicialmente desempenhou trabalhos missionários em Trairi e algumas outras localidades do Ceará. Dom Luís procedeu com ele como fazia com os outros presbíteros neófitos da sua diocese: ao invés de colocar o padre recém-ordenado numa paróquia – como recomendava a lei imperial e os cânones de Trento – ele lhe dava apenas uma provisão anual, de tempo limitado para o exercício sacerdotal.

Sem uma colocação e tendo desempenhado as referidas missões voltou para o Crato, sua cidade natal, no ano de 1871. Celebrou a sua primeira missa ali no dia oito de janeiro daquele mesmo ano. Não lhe tendo sido dada uma paróquia, mas como tinha a licença dada pelo bispo, passou a prestar serviços sacramentais e a celebrar missa nas capelas da região. Também passou a dar aulas de latim no Colégio Venerável Ibiapina, do seu primo José Marrocos.

Possivelmente aquele fora um ano de dúvidas quanto ao destino do seu sacerdócio. O bispo lhe daria uma paróquia? Deveria aprofundar os estudos? Ficaria no Crato? Teria a oportunidade de realizar seu presbitério noutra lugar?

Podemos supor que aquele ano de 1871 foi um ano em aberto, com mais indagações do que respostas. Um ano em que o jovem padre, recém-ordenado, tinha diante de si um destino ainda desconhecido. Alguns relatos dão conta de que ele dizia que sua primeira intenção era, após passar um período no Crato, retornar para Fortaleza e lecionar no Seminário da Prainha (Dinis, 1935: p. 6; Cava, 1985: p. 25).

Pode ter sido este o seu primeiro desejo. Mas, ainda que tenha tido esse interesse, isso provavelmente não era uma certeza quanto ao seu destino. Mesmo que tenha existido algum convite para lecionar no Seminário, é muito pouco provável que ele não tivesse alguma consciência e mesmo receio dos obstáculos a serem enfrentados. Notadamente o fato de ter de deparar-se novamente com o conturbado relacionamento que ele tivera com os membros do Conselho de Ordenação do seminário e a necessidade de ter de considerar a sua condição de arrimo de família, posto que agora fosse sua a responsabilidade de sustentar a mãe e as duas irmãs solteiras.

Mas ele era um homem inegavelmente obstinado. Se considerarmos sua firme convicção e o fato de até aquele momento ele ter superado com sucesso obstáculos nada desprezíveis, como o risco de ter de abandonar seu projeto sacerdotal – em virtude da morte de seu pai –, e o perigo de não ser ordenado – dadas as objeções do Conselho –, podemos avaliar que ele seguramente já enxergava vários caminhos a serem tomados como plausíveis. Mesmo aquele que o levaria à docência no seminário e à continuidade dos estudos.

Porém, até onde sabemos, o jovem padre jamais investiu de forma objetiva nesse projeto. E, se por ventura ao longo do seu primeiro ano de sacerdócio ele alimentou essas ou algumas outras intenções, o

certo é que no seu segundo ano como presbítero tomou uma direção muito precisa. No ano de 1872 ele optou por ser o capelão do pequeno e pobre distrito do Juazeiro, distante alguns poucos quilômetros da cidade do Crato.

Quanto ao o que o levou a esta opção, isto costuma ser apresentado como resultado de um acaso, que começou com um convite feito pelo professor régio Semeão Macedo e pelo fazendeiro Domingos Martins no final de 1871.

Segundo a versão mais comum estes dois ilustres moradores do pequeno e próximo povoado cratense do Juazeiro, sabedores dos serviços sacerdotais que o jovem padre vinha prestando nas comunidades vizinhas ao Crato, o convidaram para celebrar ali a missa de Natal. O padre aceitou o convite e, no dia 24 de dezembro de 1871, celebrou a Missa do Galo na Capela de Nossa Senhora das Dores do Juazeiro. Depois daquela primeira missa os membros da comunidade o convidaram a freqüentá-la e a prestar serviços religiosos nos dias de festa e domingos. Tendo ele aceitado mais uma vez a solicitação e se adaptado bem com as pessoas do lugar, foi instado a ali estabelecer residência na condição de capelão. Aceitando o apelo, no dia 11 de abril de 1872 transferiu sua residência do Crato para o Juazeiro, levando consigo sua mãe, as duas irmãs e uma escrava forra, chamada Tereza do Padre. Cinco meses depois, e pouco mais de um ano e meio após ser ordenado, no dia 26 de setembro de 1872, Dom Luís o nomeou oficialmente capelão da Capela de Nossa Senhora das Dores.

Se considerarmos sua decisão de permanecer em Juazeiro e, por exemplo, o manifesto desejo de lecionar e continuar os estudos, ficam algumas perguntas: Porque desistiu da carreira docente, dos estudos ou porque não assumiu um projeto mais arrojado? O que o teria feito optar por tornar-se o capelão do pobre distrito do Juazeiro? Teriam sido os já citados e nada desprezíveis obstáculos a serem superados (as necessidades econômicas de um arrimo de família, divergência com os Lazaristas, o fato de não haver uma paróquia disponível para ele, etc.)?

Mas este seria um motivo suficientemente forte para fazê-lo optar por residir no pequeno e paupérrimo povoado, abandonando intenções como a de seguir nos estudos e tornar-se professor do Seminário?

Quando analisamos a vida de Pe. Cícero, as diferentes situações que enfrentou, percebemos claramente que um traço forte de sua personalidade era, como foi dito, a obstinação. Em diferentes momentos de sua vida, como afirmamos, diante de consideráveis obstáculos demonstrou ser uma pessoa capaz de lutar pelo que acreditava e queria. Logo, por maiores que fossem os obstáculos para um determinado projeto e mesmo que tenham pesado em sua decisão as questões econômicas, eles não seriam tomados como suficientemente grandes para fazê-lo abandonar um desejo que lhe fosse tão caro. Poderia, quem sabe, adia-lo, mas não necessariamente abandoná-lo.

Todavia, ele nunca veio a ser um acadêmico, um professor de seminário ou um padre dedicado exclusivamente aos estudos. Isto nos coloca diante de duas hipóteses explicativas, não excludentes: esses não eram desejos suficientemente caros para ele, não eram fundamentais; ou isso não aconteceu porque a sucessão de possibilidades que foram ocorrendo na sua vida, e as subseqüentes escolhas feitas, lhe deram um rumo determinado.

Os porquês de não ter escolhido uma possibilidade A ou B, mas, precisamente, tornar-se capelão de Juazeiro, nós não sabemos precisar. Sabemos, entretanto, que as escolhas daquele ano de 1872 foram determinantes para o desdobramento de sua vida sacerdotal. Num olhar retrospectivo podemos ver a opção por permanecer em Juazeiro como aquela que teve peso determinante nos anos seguintes de sua vida e que, efetivamente, o distanciou de qualquer outra trajetória possível em sua vida de presbítero.

Esta opção de permanecer em Juazeiro não foi, contudo, uma decisão brusca, num sentido inverso aos seus mais caros desejos. Ao contrário, ela estava em sintonia com aquele que sempre fora o seu

principal sonho – ser um sacerdote e ser reconhecido como tal, posto que era o presbiterado que dava sentido a sua vida. Ser sacerdote era o que tinha de mais caro e era isso que justificava muitas de suas escolhas. Logo, quando Pe. Cícero decidiu permanecer e tornou-se capelão de Juazeiro, esta escolha estava ligada ao mesmo ensejo que o levou a ambicionar, por exemplo, a docência e os estudos clericais. Mais uma vez, por trás de suas ambições estava a questão da sua realização sacerdotal.

Daí que, sendo verdade o que diz Norbert Elias (1995: p. 13)<sup>1</sup>, que “para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer”, e que a “a vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações”, podemos afirmar que a decisão do Pe. Cícero em ser capelão de Juazeiro tanto estava ligada ao fato de que ela fazia parte de sua aspiração fundamental, quanto ao de que representava uma forma efetivamente possível e passível de realizar este desejo.

Quanto à questão da exequibilidade desse desejo através da investidura da capelania de Juazeiro, devemos considerar que esta opção trazia mais certezas que incertezas. Primeiro porque a capelania de Juazeiro representava efetivamente uma oportunidade de Cícero ocupar uma posição melhor definida dentro do campo eclesiástico, possibilitando que ele saísse da situação delicada de sacerdote com ordens provisórias. Como capelão de Juazeiro ele poderia obter ordens permanentes e sair da condição de “padre sem paróquia” e passar para a situação de “padre com paróquia” (capelania).

Além disso, na investidura desta capelania estava contida a possibilidade de trazer consigo sua mãe e irmãs, assumindo o papel que lhe cabia por destino desde a morte do pai. Como revela o próprio

---

<sup>1</sup> Este trecho de Norbert Elias está sendo reproduzido aqui uma segunda vez. Já foi citado na introdução. Todavia julgamos pertinente retomá-lo neste ponto.

convite, ele estaria num lugar onde seus méritos sacerdotais seriam reconhecidos, tendo espaço para exercer efetivamente o sacerdócio.

Além dessas certezas e seguranças que poderiam decorrer da aceitação do convite de se tornar capelão de Juazeiro, possivelmente pesava a favor de uma resposta positiva um sentimento de débito e compromisso que ele tinha com Dom Luís, posto que sua ordenação fora uma decisão pessoal do bispo, apesar da sugestão contrária do Conselho de Ordenação do Seminário. Como Dom Luís estava organizando a diocese e precisava de padres comprometidos com sua constituição, comprometidos com o seu projeto de reforma eclesial (e Juazeiro era um bom lugar para executar tal tarefa), é plausível que Pe. Cícero possa ter encarado a decisão de aceitar aquela capelania como uma forma de assumir um posto no "*front* daquela batalha" e tenha enxergado nisto uma forma de demonstrar sua gratidão e comprometimento. Assumir a capelania de Juazeiro seria uma forma de contribuir para o episcopado de Dom Luís, retribuindo o voto de confiança que o bispo lhe havia dado.

Somado a tudo isso, possivelmente, ainda havia o vínculo de origem que ligava Pe. Cícero àquele povoado e sua gente, que com suas características sócio-culturais parece terem despertado de forma positiva e pró-ativa as disposições e motivações religiosas do sacerdote (Geertz, 1989). O que foi o caso, por exemplo, dos precários conhecimentos catequéticos dos habitantes de Juazeiro, o que lhe fez ter enxergado ali a oportunidade de executar um trabalho pastoral de catequização religiosa e moral do povo. Aquela gente não lhe era completamente estranha e nem ele era ali um padre estrangeiro. O Cariri era sua terra natal, seu berço, fora ali socializado, inclusive em termos religiosos. Logo, aquelas pessoas não eram para ele apenas almas a serem salvas, a serem orientadas no bom caminho de sua Igreja. Elas também lembravam sua própria origem, sua própria história e o percurso que fizera até ali. Assumir a capelania de Juazeiro poderia ser uma forma de prestar contas com seu passado.

Creemos que para Padre Cícero o convite para ser capelão de Juazeiro surgiu como uma oportunidade concreta de exercer o seu sacerdócio dentro de uma continuidade, tanto como padre pertencente à hoste reformadora de Dom Luís, quanto como um clérigo cuja vida sacerdotal teria um sentido e uma justificativa dentro de disposições e motivações religiosas poderosas, penetrantes e duradouras (Geertz, 1989). Ali ele seria um padre que conduziria o povo à salvação, pela Igreja e pelos seus sacramentos, como estava no espírito e no empenho do bispo.

Todavia, este “trazer o povo para a salvação” deve ser entendido aqui num duplo sentido, ou melhor, num duplo movimento. Pois, como bem observa Luitgarde Barros, devemos enxergar na sua prática sacerdotal em Juazeiro uma “tentativa de conciliar uma práxis de catolicismo popular, de dedicação às camadas baixas, com a obediência à autoridade eclesiástica que, por sua própria razão de ser, buscará sempre a submissão delas à ortodoxia do Vaticano” (Barros, 1988: p. 118).

Neste sentido e numa certa medida, a opção de tornar-se capelão de Juazeiro ensejava igualmente uma espécie de trânsito entre coisas passíveis de, numa determinada leitura, serem analiticamente tomadas como interdependentes e ao mesmo tempo antagônicas: um catolicismo oficial versus um catolicismo popular.

É como se Pe. Cícero fosse um sacerdote - como outros padres daquele Ceará do século XIX - que tanto estava comprometido e compartilhava do que podemos chamar de o sistema cultural religioso de inclinações ultramontanas e tridentinas do episcopado de Dom Luís, quanto era capaz de transitar dentro do sistema de práticas e crenças religiosas das camadas populares do Cariri sem ser um completo ignorante, nem ser exatamente um estrangeiro. Ou seja, suas diferenças identitárias em relação à gente simples daquele lugar foram desenvolvidas muito mais em decorrência da posição, do papel social e da trajetória social que ele tivera até ali, do que em virtude daqueles



tipos de diferenças que estabelecem a alteridade entre “nativos” e “estrangeiros”.

Portanto, e é bom acentuar, a opção de Pe. Cícero em exercer seu sacerdócio em Juazeiro deve ser vista não como a de um missionário estrangeiro (aquele que é estranho, de outro lugar, com outros costumes), que foi catequizar “novas e estranhas terras de gente igualmente estranhas”. A decisão de Cícero estava mais próxima à de um missionário que tendo ido para o estrangeiro (e tendo lá sido socializado e transformado em sacerdote) voltou para sua terra e resolveu “discernir e propagar” para os seus o que considerava o verdadeiro caminho da “Salvação”.

Há, deste modo, uma aparente ambigüidade na sua decisão de permanecer em Juazeiro: de um lado fora motivada e representava seu vínculo com o projeto reformador de Dom Luís e o sistema de crenças e práticas religiosas sobre o qual se erguia, e, de outro, era motivada pelo vínculo primevo que ele tinha com o Cariri, com a sua gente e o sistema cultural religioso que lá existia e o desejo de trazê-los para a boa e verdadeira fé católica.

Todavia, o que pode ser tomado à primeira vista como ambigüidade, configurou-se em uma espécie de “própria razão de ser” do seu sacerdócio. Isto porque o capelão de Juazeiro, diante desta encruzilhada, não deixou de ser um pastor de almas da Igreja Católica. Este era o seu mais caro objetivo. E a partir dele ele agiu como um padre, procurou ser um padre e viu-se como um padre.

Mas, afinal, o que era ser um padre para Pe. Cícero?

## **2.2. O Padre, Seu Sonho Místico e Seus Significados Não Tão Distantes**

Reiteramos várias vezes que o sacerdócio é o ponto nodal para entendermos Pe. Cícero. Muitas de suas ações são mais bem compreendidas quando nos voltamos para a posição, papel e sentido

que o sacerdócio ocupou na sua vida. Tal afirmação, entretanto, não diz muito por si mesma. A idéia da centralidade do sacerdócio em sua existência é apenas o ponto de partida. É a primeira camada.

O grande desafio - aquele que o revela de forma mais nítida - é saber o que significava para ele ser um sacerdote, seja em relação ao seu próprio imaginário, seja em relação à sua prática sacerdotal.

Carecemos, contudo, de grandes registros ou documentos onde ele discorra sobre a sua vocação ou suas idéias sobre o sacerdócio. O que temos são relatos sobre alguns fatos, ocorrências de sua vida que falam algo do que ele fez, viu e viveu, aos quais se somam algumas cartas escritas por ele, onde trata de pedidos, justificativas para suas ações e orienta terceiros sobre como agir. Ao menos no que se refere à escrita de textos, Pe. Cícero não fora alguém que se dedicou a produzir reflexões sobre os significados profundo das coisas, mesmo a sua vocação sacerdotal. Nesta perspectiva, fora mais um homem da prática do que da elucubração.

Mas isso não inviabiliza a construção de um caminho que nos leve a uma resposta satisfatória à pergunta que nos interessa: que sentido tinha para ele ser um padre, um padre católico?

Para responder tal questão podemos começar a abrir caminho recorrendo ao que afirmamos na introdução desta parte da tese, quando dissemos que ele fora um homem do seu tempo, do seu contexto. Aqui podemos considerar que, se por um lado nos falta acesso às suas próprias reflexões acerca de seu sacerdócio, por outro lado, podemos nos aproximar do que significava o sacerdócio para ele através do contraste entre as suas ações e palavras contra o pano de fundo do contexto sociocultural e religioso em que ele estava inserido.

Acreditamos que tal caminho é possível porque, ainda que todo homem seja um ser singular (considerando as diferentes direções que esta afirmação encerra), a sua singularidade (na medida em que ele é um ser social) só se manifesta e se viabiliza dentro e a partir das contingências, possibilidades e situações dadas num determinado

contexto social, cultural, histórico, etc. Desta forma, se podemos afirmar, como Clifford Geertz, que um homem é “um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (Geertz, 1989), podemos igualmente dizer que ele é um animal amarrado a teias que estão “suspensas” em um dado tempo e lugar. Nesta perspectiva, a interpretação que o homem dá ao “texto” que é sua “cultura” e que, subseqüentemente orienta sua ação e que o remete às suas crenças, é sempre – numa certa medida – uma “interpretação” que o liga ao seu tempo, ao seu lugar, ao seu contexto histórico, sociocultural e religioso, àquilo que ele herdou.

Este nosso recurso à noção de “interpretação” é proposital, pois se a pergunta que nos interessa é o “o que” significava para Pe. Cícero ser um sacerdote católico, cremos que as idéias de Geertz, quando ele toma a antropologia como uma ciência interpretativa, podem ser muito úteis para esta nossa análise. Afinal, se o que o antropólogo faz, segundo este autor, é “observar por sobre o ombro do nativo”, interpretando a interpretação que este dá a sua cultura, porque não nos esforçarmos para olhar por “sobre o ombro” de Pe. Cícero e procurar interpretar a interpretação que ele dava ao seu sacerdócio quando ele era capelão de Juazeiro?

Isto é justamente o que procuramos fazer agora, estabelecer uma interpretação possível do que significava para Pe. Cícero ser um sacerdote, ser o capelão do Juazeiro. Concordando com a afirmação desse autor de que “em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia” (p. 4), sendo que a análise “é, portanto, escolher entre as estruturas de significação (...) e determinar sua base social e sua importância” onde “fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (Geertz, 1989: p. 7), começamos escolhendo um dado etnográfico específico e relevante

que acreditamos ser capaz de nos revelar algo em relação à pergunta que nos interessa.

Este dado a partir do qual iniciaremos nossa interpretação é algo ao qual o Pe. Cícero alegou ter sido o que, efetivamente, o levou a aceitar a capelania de Juazeiro. Trata-se de um sonho que ele teve em 1872, pouco antes de aceitar em definitivo o convite que lhe fora feito para que se tornasse o capelão daquele lugar.

A escolha deste sonho como objeto de nossa análise não é arbitrária. Ele se deve ao peso que o próprio Pe. Cícero lhe deu. Evidentemente, como constatado acima, acreditamos que outros fatores favoreceram a sua decisão de aceitar aquela capelania. O sonho, nesse sentido, faria parte de um conjunto maior de elementos que teriam contribuído para sua decisão de aceitar o convite. Daí que o sonho não está aqui, simplesmente em virtude da importância que Pe. Cícero lhe deu. Interessa-nos principalmente o seu conteúdo e o seu significado dentro de determinada base social e estruturas de significação. Interessa-nos, portanto, realizar uma “descrição densa” deste sonho, uma “explicação/interpretação” deste sonho a partir dos relatos do mesmo tal qual ele foi tornado público e preservado dentro de uma narração fundamental<sup>2</sup>.

Se assim o fazemos é porque tal empreendimento etnográfico nos parece possível. Enquanto parte de uma cultura, aquela dentro da qual Pe. Cícero estava inserido, este sonho tem uma dimensão pública; há nele elementos que não dizem respeito apenas ao seu próprio agente (o Pe. Cícero que o sonhou), mas que remetem, seguramente, este agente à sua cultura.

Neste sentido, cremos que este sonho pode nos oferecer uma série de pequenas portas de entrada à visão de mundo daquele

---

<sup>2</sup> As narrativas deste sonho às quais tivemos acesso são feitas por terceiros. Não tivemos acesso a nenhum documento elaborado pelo próprio Pe. Cícero. Todavia, esses diferentes relatos respeitam um conteúdo fundamental, que não se altera no que ele tem de essencial. Portanto, partindo disto – e mesmo reconhecendo que esses relatos são relatos de terceiros – cremos que eles estão muito próximo da narrativa original feita pelo Pe. Cícero.

sacerdote do século XIX. Se o Pe. Cícero atribuiu a este sonho um status de “verdade” (a ponto de levá-lo a tomar uma das decisões mais importantes de sua vida), isto implica dizer que estamos diante de algo “emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida” (Geertz, 1989: p 67). Noutras palavras, estamos, diante do sonho tomado como “verdade”, diante de algo que também é uma síntese de elementos importantes da visão de mundo deste sacerdote. Logo, interpretar este sonho possibilita, até certo ponto, nos aproximarmos – ao estabelecermos uma interpretação factível – dessa sua visão de mundo.

## O Sonho

Segundo relatou a vários conhecidos, o sonho ocorreu no início de 1872 na casa onde funcionava a escola de Juazeiro, lugar onde se hospedava quando ia prestar serviços na comunidade. Conforme sua descrição, ele estava dormindo num quarto contíguo à sala quando:

“Sonhou que estava sentado à cabeceira da grande mesa na Escola, quando viu entrarem na sala os doze Apóstolos tendo à frente o Coração de Jesus. Os Apóstolos colocaram-se em pé, ao lado da mesa, enquanto o Coração colocou-se atrás da cadeira onde ele, Pe. Cícero, estava sentado. Ouviu perfeitamente a voz do Coração de Jesus, dizendo com a voz forte e temível as seguintes palavras”:

‘Eu estou muito magoado com as ofensas que os homens me têm feito e me fazem todos os dias. Vou fazer um esforço pela salvação de todos, mas, se não quiserem se corrigir acabarei com o mundo. E, quanto a ti (disse, dirigindo-se ao Padre) toma conta deles’. E, ao mesmo tempo, disse o Padre, vi

que começaram a entrar na dita sala, diversos indivíduos, particularmente sertanejos, mal vestidos e quase todos descalços. Acordou sob essa impressão tão viva, que mais lhe pareceu uma realidade.” (Oliveira, 2001: p. 57)

Para compreendermos este sonho, nosso primeiro passo é indagarmos porque Pe. Cícero lhe atribuiu a qualidade de algo que deveria ser tomado como uma “verdade”, a ponto de levá-lo à decisão de permanecer em Juazeiro.

Para Cícero aquele não fora um sonho comum, da categoria dos sonhos ordinários, que se tem corriqueiramente. Aquele fora de uma outra ordem. Segundo os relatos, o sonho tinha lhe provocado “tamanha impressão”, que lhe parecia profundamente real. Para ele fora, de fato, uma verdadeira experiência místico-onírica onde o Cristo lhe revelara algo de máxima importância.

Este sonho não foi o único deste tipo experimentado por ele. Pe. Cícero teve outras experiências semelhantes, como fora de certa forma o já citado encontro com o seu falecido pai e como, também, foram alguns outros sonhos que veio a relatar a conhecidos, que, igualmente, apresentavam características reveladoras, simbólicas, premonitórias ou expressavam uma assertiva do Cristo.

Há, por exemplo, o relato de um sonho premonitório que ele teria tido no período do seminário (1865-1870), onde teria visto todas as cenas da deposição de Dom Pedro II (Dinis, 1935). De acordo com a narrativa ele teria visto um dos líderes do golpe de 1889 sugerir o fuzilamento do imperador. No sonho Pe. Cícero interveio e pediu para que não fizessem aquilo, justificou-se dizendo que apesar dos erros ele era um homem ilustre e fizera coisas grandes para a pátria. O imperador então seguiria para o exílio. No caminho para o exílio ele estava triste e o Pe. Cícero lhe disse que aquilo só acontecia devido às doutrinas que envolviam a nação. Presume-se que ele estivesse se referindo ao ideário maçom, ao positivismo emergente, etc.

É interessante observar que o conteúdo deste sonho premonitório estava em perfeita sintonia com as preocupações da hierarquia eclesiástica daquele período, onde a relação entre Estado e Igreja se tornava cada vez mais tensa a ponto de desaguar na chamada “questão religiosa”, que, dentre outras coisas, desembocou no fim do padroado e na subsequente separação entre Igreja e Estado. Ou seja, trata-se de um sonho que, mesmo premonitório, tinha no seu conteúdo preocupações caras ao clero e ao episcopado romanizado de então.

Há ainda, a título de exemplo, outros sonhos mais simbólicos, como aquele que teria tido já como capelão de Juazeiro, onde vira um enorme urso branco com manchas pretas, tendo nas mãos o globo terrestre. Neste sonho, o urso dilacerava o globo com suas garras e causava sofrimento e ruína entre as nações. Já num outro, ele teria visto um animal semelhante ao urso, desta vez sendo recebido festivamente, em regozijo, por diversos moleques nus e esfarrapados. Pe. Cícero, então, teria indagado o porquê daquela festa e lhe responderam que aquele animal era a “garra das garras”, o pai de todos os desejos e prazeres, que agora estava solto (Oliveira, 2001: p. 60).

Nestes dois últimos sonhos vemos claramente um fundo comum. Um sonho aponta para uma visão apocalíptica, e o outro para um conteúdo com maior sexualismo; ambos são atravessados por uma percepção de pecado que recai sobre a humanidade e os homens. Exploraremos isto mais adiante, todavia, é interessante observar que mais uma vez temos um conteúdo que não estava distante de algo – dum *ethos* e visão de mundo – que estava próximo da realidade cotidiana, sacerdotal, de Pe. Cícero e dos católicos do século XIX: a questão do pecado.

Estes sonhos abrem uma perspectiva para tomarmos Pe. Cícero como um indivíduo com sensibilidade mística, na medida em que essas experiências oníricas envolvem um tipo de contato – um “entrar em

comunhão” – com o mundo sobrenatural, com uma realidade espiritual, divina, não-material e transcendente.

Todavia, apesar dele ter vivenciado estas experiências, é necessário termos cuidado ao enxergarmos Pe. Cícero como um místico. Afinal, mesmo que ele tenha tido essas experiências oníricas marcadamente místicas, esta não foi uma marca fundamental da sua vida e experiência sacerdotal e da sua condição de homem religioso.

Neste caso ele não pode ser visto como alguém que, por exemplo, faz parte da tradição de místicos católicos que foi estudada por Jacques Maitre (1984) onde se inserem santos como Teresa de Lisieux, São João da Cruz e Santa Margarida Alacoque, dentre outros. Se, segundo Maitre, nesta tradição específica “o místico enquanto tal não é um mestre que pensa na conjuntura social, nem (é) um chefe nas lutas político-religiosas”, mas aquele que tem uma capacidade de “atestar um extremismo no amor sentido por Deus, segundo modalidades que podem motivar em outras pessoas uma intensificação da implicação afetiva na relação com Deus” (p. 101), este não fora o caso de Pe. Cícero.

É possível afirmar que uma das principais características de pe. Cícero como homem religioso foi justamente sua capacidade de ser um mestre no pensar e agir como sacerdote na conjuntura sócio-política e econômica, a partir de um viés religioso. Ou se preferirmos, sua religiosidade (o seu “re-ligar”) teve por marca justamente uma ação sócio-político-religiosa de inspiração católica, cristã no essencial, típica de um padre do século XIX. E, igualmente, as narrativas de seus sonhos místicos – ao menos daqueles de que tivemos conhecimento, que se tornaram públicos – apontam muito mais para a idéia de que eles eram algo voltado para as demandas e compreensões divinas relativas ao momento, pessoas e situações neles envolvidas, do que como algo voltado para a possibilidade de um relacionamento afetivo intenso com Deus.



O fato de o Pe. Cícero não ser exatamente um místico – ao menos em relação ao tipo de tradição mística apontada acima – não quer dizer, contudo, que essa sua capacidade onírica especial não encontrasse respaldo numa tradição religiosa. Se ele não foi um místico por excelência, esta sua capacidade de ter esses sonhos alegóricos e emblemáticos plenos de espiritualismo o colocam dentro de uma tradição cara ao cristianismo e à Igreja Católica, inclusive a do seu tempo.

Inicialmente podemos pensar que esta sua capacidade encontrava respaldo dentro uma cultura bíblica onde o sonho é tomado como destinado a revelar algo a um indivíduo que esteja em relação a si próprio, aos que estão ao seu redor ou à própria humanidade.

Podemos, por exemplo, recorrer ao Antigo Testamento, ao livro do *Gênesis*, onde encontramos José, filho de Jacó (Gn, caps. 2-21), famoso por seus sonhos e, sobretudo, por sua capacidade de interpretar sonhos. Encontramos ainda no Antigo Testamento, muitas outras situações relativas a sonhos místicos, como a de Jó e as revelações particulares que o seu Deus lhe fez (Jó 4,12-21); ou aquelas vividas pelos profetas Zacarias e Daniel, quando Deus fez revelações relativas à Salvação. Também no Novo Testamento são encontradas situações semelhantes como, por exemplo, as revelações feitas a Pedro (At 2, 17), Paulo (At 16,9; 18,9; 23,11) e mesmo José (Mt 2, 12) avisado em sonho de que não deveria levar o menino Jesus ao encontro com Herodes.

Em suma, este “dom” do Pe. Cícero não era estranho à grande tradição religiosa a que pertencia. Não apenas na Bíblia, mas também na história e na tradição da Igreja Católica são comuns os relatos de sonhos. Não foram raros entre seus santos os casos daqueles que tiveram sonhos místicos. Santo Agostinho (354-430) e São Francisco de Assis (1181-1226), que compreenderam a vontade e desígnios de Deus em suas vidas – respectivamente a superioridade dos “mistérios divinos”

e a “vocação/chamado” – através de uma revelação onírica, são casos clássicos.

Este tipo de experiência também não era algo tão extraordinário assim entre o clero do século XIX. Podemos tomar como exemplo e contraponto o caso de um outro padre do século XIX, um quase contemporâneo de Pe. Cícero, o italiano São João Bosco (1815-1888).

Esse padre do século XIX, fundador da ordem dos Salesianos, é um dos casos de maior destaque dentre os santos católicos cujas visões oníricas reveladoras, proféticas e visionárias tornaram-se conhecidas. É-lhe atribuído um número expressivo de sonhos, que ora tinham um caráter visionário – por exemplo, ter previsto a construção de Brasília, a capital federal, precisando as suas coordenadas longitudinais e latitudinais –, ora tinham imagens do inferno, ora eram um pouco mais simbólicos. E aqui vale observar que Dom Bosco, não obstante esta sua capacidade de ter sonhos, logrou ter para si uma hagiografia onde se destacou, sobretudo, o seu trabalho de orientação religiosa, moral e social para os jovens do que, propriamente, este seu talento onírico. Detalhe este que, a nosso ver, revela muito acerca da posição dos sonhos e da hierarquia do trabalho sacerdotal para um padre do século XIX, onde o labor, o compromisso com o sacerdócio e sua prática era de extrema importância, mesmo quando apresentava algum tipo de inclinação mística.

Casos como o de João Bosco mostram que, no século XIX, era perfeitamente aceitável ter este tipo de experiência e enxergá-la como uma experiência mística. Não que fosse algo ordinário, comum. Todavia, não era estranho, improvável. Um sonho ser místico, para um homem religioso, que estava envolvido e imerso na sua experiência religiosa era perfeitamente cabível dentro do universo de possibilidades existentes. Era natural tomar um sonho como uma forma de “Deus se manifestar e se comunicar”.

Devemos ter em mente que estamos falando de um período anterior à noção de “inconsciente” desenvolvida a partir dos estudos

de Freud. A idéia lançada por Freud de que os sonhos são manifestações de um desejo presente no inconsciente (*Die Traumdeutung/ A Interpretação dos Sonhos*, 1900 (Freud, 2006)), ainda estava por vir, com o impacto que ainda hoje se faz sentir no imaginário ocidental acerca das experiências oníricas. Àquela época os sonhos eram às vezes tratados como verdades premonitórias, sendo improvável tratá-los como manifestações de desejos do inconsciente; daí, fazer está última leitura é assumir uma opção que é anacrônica em relação às perspectivas interpretativas abertas aos agentes de então, entre os quais o Pe. Cícero.

Em suma, ter sonhos como aquele que Pe. Cícero tivera, em 1872, não era incompatível com a uma tradição bíblico-católica, nem era visto como estranho ou inusitado para um clérigo do século XIX. Como já afirmamos, sonho como aquele eram passíveis de acontecer, assim como era verossímil a forma como ele o encarou e interpretou, tomando-o como uma experiência mística onde o Sagrado Coração revelou-lhe a decisão que deveria tomar em relação ao destino de seu sacerdócio.

Este sonho do Pe. Cícero, como veremos a seguir, é profundamente simbólico. Ao puxar os fios e desfazermos sua tecedura nos damos conta de que ela é formada por um emaranhado de crenças, interpretações e símbolos que ao mesmo tempo em que dizem respeito ao Pe. Cícero, em particular, remetem a muito daquilo que o tornava um jovem sacerdote cearense da segunda metade do século XIX. Um desses fios é justamente um dos personagens principais do sonho:

## O Sagrado Coração de Jesus

Como vimos, o sonho começa com Jesus Cristo entrando na sala, à frente dos apóstolos. Como podemos constatar, trata-se de uma imagem muito específica do Cristo. Trata-se do Sagrado Coração de Jesus. O fato de ser este o Cristo presente no sonho nos parece muito revelador. Isto porque a imagem não é a de Jesus na sua iconografia clássica (como na *Última Ceia*, de Leonardo da Vinci), mas sob uma forma de devoção própria do século XIX.

É importante notar que aquela imagem, aquele Cristo, expressava uma forma de devoção comum ao clero daquele período, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Isto aproxima Pe. Cícero da figura típica de um sacerdote do século XIX, num aspecto importante de sua práxis, onde uma devoção como esta era uma parte relevante da sua condição de homem religioso, de sacerdote. E aquele catolicismo devocional incorporava tanto sentimentos quanto práticas de piedade, de amor às coisas religiosas, incluindo as suas manifestações iconográficas e representações simbólicas, o que alimentava uma imagística aguçada.

Padre Cícero era, de fato, um homem devoto. A devoção e a prática devocional eram parte indelévels da sua condição de homem religioso, do seu sacerdócio. Deve-se em grande medida a isto o fato desse sonho estar centrado numa devoção.

Quanto a este seu lado devoto, recordamos que o universo religioso da sua infância estava mais próximo de um catolicismo piedoso, centrado na devoção e culto aos santos que de um catolicismo centrado nos sacramentos, estimulado pelo clero e episcopado romanizado somente a partir de meados do século XIX (Azzi, 1977). De outra parte, devemos ponderar que o catolicismo onde Cícero foi formado como sacerdote (o catolicismo do seminário da

Prainha, dos Lazaristas, de Dom Luís) já era muito mais um catolicismo romanizado, com ênfase nos sacramentos, na devoção sacramental e numa adoração mais cristocêntrica, menos hagiocêntrica.

Isto pode nos dar a idéia de que ele fora um “homem entre dois mundos”. Contudo a questão aqui é bem mais sutil. Parece-nos pouco razoável tentar estabelecer a partir de que lugar – dentro de um gradiente de probabilidades existentes – Pe. Cícero enxergava e agia como devoto, i.e., até que ponto sua práxis estava próxima do catolicismo de sua infância ou até que ponto romanizou-se. Qualquer definição neste sentido seria, *a priori*, arbitrária. Todavia, é perfeitamente possível afirmar que fazia parte da sua vida uma ascese devocional, e que, conseqüentemente, “o tom, o caráter, a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos” (Geertz, 1989: p. 67) eram os mesmos do clero que estava vinculado ao processo de romanização do catolicismo brasileiro. Um processo de romanização que não era apenas um empreendimento religioso a ser realizado no plano da ação pastoral, mas algo que também era vivenciado como um processo de transformação da própria subjetividade religiosa das pessoas, na forma como estas se transformavam, confrontando e confirmando seu *ethos* e sua visão de mundo sacerdotal.

trajetória religiosa e sacerdotal de Pe. Cícero ocorreu dentro deste deslocamento, no processo dialético de exteriorização da interioridade (exteriorização de seu lado devocional) e interiorização da exterioridade (interiorização das devoções e práticas devocionais de um catolicismo romanizado). Um deslocamento onde, portanto, se mantinha o valor dado à devoção. Isto porque, tanto o catolicismo que pré-existia ao processo de romanização, quanto aquele que começava a ser reformado pelos romanizadores, valorizava a devoção. Todavia, o que existia de diferente – uma diferença, em termos teológicos, fundamental – era que uma devoção como a do Sagrado Coração era tomada como um culto de latria, onde era dada ênfase ao sacramento da eucaristia.

O fato de a devoção presente no sonho ser especificamente a do Sagrado Coração de Jesus<sup>3</sup> é, portanto, muito significativo. Isto porque estamos falando de uma devoção que era fomentadora do sacramento eucarístico, que, portanto, representava para Cícero um deslocamento em relação a uma piedade popular<sup>4</sup> pré-existente que estava mais voltada para a devoção aos santos do panteão católico e para a centralidade das práticas devocionais em si. Neste sentido, em termos teológicos, a piedade daquele Pe. Cícero do sonho em 1872 já estava mais próxima de um *ethos* e visão de mundo romanizado do que de uma religiosidade popular.

O fato de a devoção presente no sonho ser o Sagrado Coração é indicativo desta proximidade. O Sagrado Coração foi uma devoção que chegou ao Brasil no bojo das práticas de piedade trazidas para estas terras pelas novas ordens religiosas. Ordens que, como já foi dito, aqui chegaram estimuladas e trazidas pelos bispos reformadores, empenhados e comprometidos com uma reforma de espírito tridentino e inclinações ultramontanas.

Daí que uma das características do Sagrado Coração era justamente ser uma devoção que também podia ser tomada como

---

<sup>3</sup> Quanto à sua origem, esta devoção teve início com a santa francesa Margarida Maria Alacoque (1647 – 1690). Segundo o relato de Santa Margarida, ela estava rezando diante do Santíssimo Sacramento, no dia 16 de junho de 1675, quando o Cristo lhe apareceu e mostrando o seu Sagrado Coração e comentou o quanto Aquele havia amado os homens até esgotar-se, tendo recebido, contudo em troca só ingratidão e indiferença, sacrilégio e irreverência. Então Ele pediu que a primeira sexta-feira depois da oitava do Santíssimo Sacramento fosse dedicada a uma festa especial de desagravo e em honra ao seu Coração, comungando-se neste dia e fazendo-lhe um ato de reparação, em satisfação das ofensas que Ele recebeu. Esta devoção ampliou-se, e, particularmente a partir do século XIX, propagou-se o uso do *Escudo do Sagrado Coração de Jesus (Detente)* e a formação das irmandades do Apostolado da Oração, dedicadas ao seu louvor. Por trás dessa devoção estava o princípio de que o detente protegeria o fiel de todo o mal, livrando-os do pecado, e o louvor ao Sagrado Coração ajudaria o devoto a se livrar das chamas eternas do inferno e o defenderia dos males terrenos.

<sup>4</sup> Neste caso específico estamos usando o termo “popular” não necessariamente no sentido de um tipo de religiosidade pertencente às camadas populares, mas mais no sentido de ser um tipo de piedade mais comum, mais amplamente difundida entre os fiéis em geral, posto que remonta a uma tradição religiosa ainda forte no século XIX, cuja origem remete-se ao catolicismo de espírito mais lusitano e características medievais que desenvolviam-se desde o período colonial (Azzi, 1977).

ultramontana, como se depreende pelo fato de que ela foi muito cara ao papado na segunda metade do século XIX, tanto para Pio IX (papa de 1846-1878) quanto para Leão XIII (papa de 1878-1903)<sup>5</sup>. Tanto que o primeiro aconselhou o clero a estimular esta devoção, promovendo-a nas paróquias, igrejas, capelas, comunidades religiosas, etc. Logo, se, como observa Ralph Della Cava, o retrato litúrgico do Sagrado Coração era muito popular tanto na Europa quanto no Brasil do século XIX - a ponto de ser comum encontrá-lo dentro dos mais diferentes lares -, isto devia ser debitado, em grande medida, ao espírito ultramontano que norteava as ações do clero romanizado. Ou seja, era uma devoção popular e era igualmente uma devoção difundida pelo catolicismo oficial e pelo espírito ultramontano que movia o episcopado e o clero da segunda metade do século XIX.

O impulso dado a esta devoção não fora aleatório. Seu estímulo fazia muito sentido quando consideramos os desafios que a Igreja Católica vinha enfrentando naquele período. Era um momento em que essa Igreja via sua hegemonia religiosa sendo questionada ao mesmo tempo em que enfrentava o avanço de uma sociedade mais individualista, secular e cientificista, marcada por um discurso cada vez mais anticlerical.

Se considerarmos, por exemplo, o discurso que o Sagrado Coração fez a Santa Margarida quando pediu que fosse feita essa devoção, manifestando seu desapontamento com o mundo e deu ênfase à comunhão reparadora (o sacramento da eucaristia), percebemos que aquilo estava em profunda sintonia com o espírito de reação que movia a Igreja Católica durante aquele século.

Daí que, mesmo reconhecendo a importância desta devoção dentro do catolicismo como um todo – incluso o de caráter mais

---

<sup>5</sup> A título de exemplo temos o fato de que Pio IX, por decreto da Congregação dos Ritos, estendeu no ano de 1856 a toda à Igreja Católica a festa em louvor ao Sagrado Coração e Leão XIII, em 1899, promulgou a Encíclica *Annum Sacrum*, onde consagrou o gênero humano ao Sagrado Coração.

popular -, o fato é que ela era muito compartilhada por boa parte dos membros das classes eclesiásticas dominantes – o Papa, o episcopado e o clero romanizado – do século XIX. Se isto é verdadeiro, é pertinente o argumento de que a presença do Sagrado Coração dentro daquele sonho de pe. Cícero o coloca, de certo modo, como parte desse clero romanizado, com os anseios da Igreja oficial.

Devemos frisar, contudo, que nossa intenção não é classificar Pe. Cícero como um “padre romanizado”. Enquadrá-lo numa classificação seria tomar uma direção contrária ao nosso argumento.

Nosso objetivo é, sobretudo, demonstrar que o que classificamos muitas vezes como “um padre romanizado” é alguém que transita dentro de um sistema cultural religioso que não é estanque, imóvel, fechado, hermético. Esse alguém é um agente social cuja identidade é processual, não é estática. A manifestação dessa sua identidade depende de fatores conjunturais, tendo aqueles com quem interage influência sobre a forma como sua identidade se manifesta.

Com isto o primeiro ponto a considerarmos é que um sacerdote “romanizado” como Pe. Cícero era alguém que agia a partir de uma identidade social dada, “interpretando” uma “teia de significados” e um conjunto de possibilidades interativas que geravam uma pluralidade de combinações de símbolos e estruturas significantes que estavam sendo dadas na sua cultura.

Não podemos perder de vista que a “interpretação” que ele fazia tinha uma relação de dependência com um determinado *habitus* (Bourdieu, 1992). Isto é, ele não “interpretava” sua cultura (e subseqüentemente agia) a partir do nada, mas a partir de um dado *habitus* sacerdotal. O que implica dizer que ele ser um sacerdote daquele lugar, naquele momento, naquele contexto, com um tipo de trajetória percorrida, era parte fundamental da sua condição de “padre romanizado”, o que explicaria, em parte, o porquê da presença e da importância do Sagrado Coração de Jesus naquele sonho.



Todavia, por outro lado, a identidade social que ele tinha naquele momento, relacionada ao “lugar geométrico dos determinismos objetivos”, que ajustava naquele momento sua carreira sacerdotal às “estruturas objetivas” existentes (onde o “ser romanizado” era um dado) não era algo nem estanque, nem absoluto nas suas determinações. Daí que a sua condição de clérigo romanizado não subtraía por completo os vínculos originários que ele tinha com um catolicismo de práticas e crenças devocionais mais populares. Afinal, se ao *habitus* precede uma ontogênese do mesmo, podemos afirmar que Pe. Cícero não era alguém insensível à religiosidade daquela gente do Juazeiro, isto é, uma religiosidade afeita a um sistema cultural religioso constituído a partir de algo que já havia anteriormente ao processo de romanização, posto que numa certa medida, aquela também já fora – e, portanto, não deixara de ser completamente – a sua religiosidade. Daí o caráter devocional da sua religiosidade ser um “lugar em comum” com a religiosidade da gente do Juazeiro. Ou seja, o Sagrado Coração, na medida em que era uma devoção – i.e., por ser um ponto de proximidade efetiva entre essas formas de catolicismo conceitualmente antagônicas (o oficial, romanizado, e, o popular, pré-existente) – colocava o padre Cícero mais próximo do *ethos* religioso compartilhado pela gente de Juazeiro e ao mesmo tempo não o deslocava de sua condição de padre romanizado.

Tudo isto implica dizer que, de alguma forma, a sua identidade social como padre romanizado se constituía muito mais em termos relacionais, – em relação aos outros clérigos romanizados pelas semelhanças e em relação aos demais fiéis, como o povo do Juazeiro, pelas diferenças e similitudes – do que substanciais. Se havia a presença da devoção ao Sagrado Coração naquele sonho isto era algo que tanto aproximava Pe. Cícero da gente do Juazeiro, quanto o diferenciava dessa mesma gente em termos identitários (já que também implicava na possibilidade de existência de um *habitus* e na possibilidade de acesso a um tipo de “leitura e interpretação” de um

sistema cultural religioso que não é exatamente o mesmo daquela gente).

Podemos, portanto, considerar que o Sagrado Coração era um objeto de devoção particular de Pe. Cícero que, por paradoxal que possa parecer, também o vinculava ao catolicismo de sua infância e primeira juventude. Ou, se preferirmos, o Sagrado Coração representava uma ligação de Cícero com sua própria história e formação religiosa e com aqueles que outrora fizeram parte – que compartilharam – dessa sua trajetória que, de certa forma, ele reencontrava nesta sua volta definitiva ao Cariri. O Sagrado Coração enquanto devoção estava, em suma, presente na vida de Pe. Cícero de uma forma bem mais significativa do que simplesmente o fato de ser uma devoção típica de um catolicismo romanizado.

## O Discurso do Sagrado Coração

*“Eu estou muito magoado com as ofensas que os homens me têm feito e me fazem todos os dias. Vou fazer um esforço pela salvação de todos, mas se não quiserem se corrigir, acabarei o mundo. E, quanto a ti (disse, dirigindo-se ao Padre) toma conta deles”.*

Creemos que neste sonho as palavras proferidas pelo Sagrado Coração são o que mais aproxima Pe. Cícero do catolicismo do século XIX.

O que primeiro nos chama a atenção é a semelhança das palavras atribuídas no sonho ao Coração de Jesus com aquelas dirigidas a Santa Margarida Alacoque, quando da sua primeira aparição, dando origem à sua devoção. Nos dois casos, de Cícero e Margarida, a fala do Sagrado Coração é atravessada primeiramente por um juízo de que os homens foram e continuavam sendo ingratos, indiferentes e que praticavam ofensas contra Ele e o seu Amor (o que caracteriza, teologicamente, uma situação de pecado). Em seguida

fala do compromisso que assume para salvar os homens, desde que estes estejam dispostos a se arrependem, se corrigirem. Encontramos o trinômio: pecado-arrependimento-salvação.

Há, entretanto, um novo elemento, ausente no discurso do Sagrado Coração à Santa Margarida, mas que é muito relevante na fala ao Pe. Cícero: “se não quiserem se corrigir, acabarei o mundo”. Aqui há uma clara referência sobre os “fins dos tempos”, quando um Deus ofendido consideraria a possibilidade de acabar com o mundo.

Vejamos primeiramente o trinômio:

- **Pecado-Arrependimento-Salvação:**

Um Cristo magoado, desapontado com a humanidade, que toma os homens como pecadores e, que, dependendo do comportamento destes, está disposto a acabar com o mundo, é uma imagem forte quando vista com os nossos olhos contemporâneos, neste início de terceiro milênio. Forte porque está profundamente carregada de uma atribuição de “culpa” à humanidade, aos homens.

É possível que essa idéia de culpa presente no discurso que o Sagrado Coração faz no sonho de Pe. Cícero seja um dos elementos que mais nos distancia – nós, homens do século XXI – daquele jovem sacerdote do século XIX. Afinal, se é verdade a afirmação de Jean Delumeau (2003b) de que “nunca uma civilização concedeu tanto peso à culpa e valor ao arrependimento do que o cristianismo nos séculos XVIII-XIX” é igualmente pertinente afirmar que ao atravessar do século XX, a civilização ocidental empreendeu – e ainda vem empreendendo - um grande esforço de “desculpabilização” do homem.

Somos herdeiros e parte de um lento e contínuo processo de desconstrução do sentimento de culpa. Seja através de um profundo questionamento das certezas seculares e absolutas; algo que decorreu, por exemplo, do avanço de um pensamento

niilista de inspiração nietzschiana; seja através da idéia de que nossos desejos superam nossa própria consciência dos mesmos; o que é uma noção cara, por exemplo, ao pensamento psicanalítico freudiano e seus desdobramentos, cujo impacto na nossa civilização tornou-se imensurável; seja por outros motivos, o fato é que nos tornamos cada vez mais distantes do discurso culpabilizador que, como observa Delumeau, se difundiu no ocidente cristão desde o século XIII (Delumeau, 2003).

Neste sentido, estamos mais próximos da afirmativa sartreana de que o homem está condenado a ser livre, do que do discurso da culpa e do arrependimento do cristianismo católico do século XIX. Noutras palavras, a angústia de saber que não somos seres predestinados, mas que estamos condenados a fazer opções no percurso da nossa existência (uma existência à qual o nada precede) é algo que, por princípio, nos afeta muito mais do que nos sentirmos culpados diante de um Ser Absoluto.

Se não quisermos ser anacrônicos em nossa forma de interpretar aquele sonho e na forma de enxergar o jovem sacerdote, devemos primeiramente considerar que ocorreu todo um processo de reposicionamento e re-significação da "culpa" na civilização ocidental ao longo dos últimos cem anos, de tal forma que o seu significado para nós, hoje, é diferente daquele que teve para Cícero em 1872.

Pe. Cícero foi um homem que nasceu, cresceu e viveu dentro do mundo da "culpa e do arrependimento" que marcou o catolicismo do século XIX. Logo, o fato do discurso do Sagrado Coração estar alicerçado na idéia de que os homens são pecadores e que Ele daria a Salvação para aqueles que se arrependessem era algo que fazia muito sentido para aquele sacerdote, assim como provavelmente fazia para a ampla maioria dos católicos de então.

Neste caso, o do Sagrado Coração nos aproxima um pouco daquilo que Eduardo Hoornaert chamou de "o mundo sombrio onde se

move padre Cícero”, onde “paira uma grande ameaça sobre a humanidade, há o anúncio de coisas terríveis, seca, sofrimento, guerra, morte” (Hoornaert, 2004: p. 99), tudo isto por causa dos pecadores e seus pecados.

Concordando com esta assertiva de Hoornaert, enfatizamos um detalhe relevante: esse “mundo sombrio” era igualmente o mundo do próprio catolicismo do século XIX. Ou, se preferirmos, o “outro lado da lua”, o “lado escuro” (obscuro) do catolicismo culpabilizador que se desenvolvia desde o século XIII, o que nem sempre observamos com atenção e minúcia, a não ser para, como observa Delumeau, “culpabilizar” os culpabilizadores eclesiásticos de antigamente, posto que “nossa época fala constantemente de ‘desculpabilização’ sem perceber que jamais na história a culpabilização do outro foi tão forte quanto hoje” (Delumeau, 2003 vol. I: p. 16).

Certo é que o discurso da culpa e do arrependimento, que estava presente naquela fala do Sagrado Coração – e que também esteve presente na prédica de Pe. Cícero ao longo de sua trajetória clerical – era relativamente comum entre o clero do século XIX, fosse no Brasil, fosse na Europa. Tanto que se pegarmos dois ícones do clero católico daquele século – Dom Bosco e o Cura D’Ars – e observarmos suas respectivas hagiografias, sem muito esforço nos depararmos com aquilo que Jean Delumeau denominou de “pastoral do medo”. Ainda que no caso da hagiografia de Dom Bosco, possamos perceber alguns sinais do que poderíamos chamar de, em contraponto, esboço de uma “pastoral da misericórdia”.

Para mostrar como a visão de mundo e *ethos* clerical católico do século XIX estava profundamente marcada pelo sentimento da “culpa e arrependimento” e como isso se convertia numa “pastoral do medo”, escolhemos uma passagem bastante difundida da hagiografia deste famoso clérigo do século XIX, canonizado pela Igreja, que fora Dom Bosco. Trata-se de um dos famosos sonhos de Dom Bosco, o sonho da caminhada até os portões do inferno (Bosco, 2005).

É uma narrativa longa, que procuramos resumir, mas que nos dá uma boa síntese do imaginário da “culpa, arrependimento e redenção” que marcou o catolicismo do século XIX. Tomando o sonho como metáfora da caminhada dos homens rumo a dois destinos possíveis - o paraíso ou o inferno - chamamos a atenção para o fato de que por trás deste sonho há uma visão de mundo onde o que está proposto é uma espécie de “negação” de um amplo conjunto de sentimentos humanos que tomados como pecado – a luxúria, soberba, desobediência, inveja, gula, preguiça, ira e etc. – deveriam ser evitados. Em contrapartida, há a idéia de que a atenção a tais sentimentos, somada à observação de uma série de práticas ascéticas, devocionais e sacramentais católicas livraria o homem da danação eterna:

#### **Um sonho de Dom Bosco: a caminhada até os portões do inferno**

Segundo o relato que teria sido feito por Dom Bosco, naquele sonho – acontecido em maio de 1869 – apareceu um homem distinto que o conduziu a uma imensa planície, sem nada, sem ninguém, sem vida. O homem desapareceu, então surgiu uma outra pessoa que o guiou por uma estrada bem pavimentada, larga, verde e florida (*‘Via peccantium complanata lapidibus, et in fine illorum, et tenebrae, et poenae’*(Eclo 21,11). [O caminho dos pecadores é muito bem pavimentado, mas no final dele estão o inferno, as trevas e os castigos.]). Dom Bosco percebeu que a estrada que percorria declinava e, sem que tivesse percebido, ele andava cada vez mais rápido. Pouco depois, ele viu que ao seu redor encontravam-se os meninos do seu Oratório e outros companheiros que ele não conhecia. E percebeu que um ou outro corria em direção a uma encosta que, de longe, ele se deu conta que terminava numa imensa fornalha. Indagou ao seu guia porque aquilo acontecia. O guia o mandou olhar para o chão e ele viu laços espalhados. Aqueles mais descuidados eram amarrados pelos laços e então eram atraídos para o penhasco. Ele então começou a puxar um daqueles laços e viu que

terminava numa caverna. Puxou um pouco mais forte e então saiu da caverna um monstro repugnante com um laço ao qual estavam ligados todos os outros laços. Combateu o monstro com o sinal da Santa Cruz e a jaculatória, livrando-se do laço. O guia perguntou se ele sabia quem era aquele. Respondeu que sim, que sabia que era o demônio, lançando laços para aqueles jovens caírem no inferno. Observou então que aqueles laços tinham títulos (laço da soberba, da desobediência, da inveja, da impureza, do roubo, da gula, da preguiça, da ira e etc.). Observou que os laços da impureza, da desobediência e do orgulho eram o que mais colhiam jovens e que a este último estavam atados os outros dois. Olhando mais atentamente viu que pelo chão espalhavam-se facas e duas espadas, estas variavam de tamanho e os jovens podiam pegá-las para cortar os laços. Havia uma faca maior para o laço do orgulho (a meditação). Havia ainda a faca da leitura espiritual, a espada da devoção ao Santíssimo Sacramento (com comunhão freqüente) e da devoção a Nossa Senhora, facas da devoção aos santos, um martelo (confissão), e assim por diante. E com aquelas facas, espadas e martelos os jovens podiam romper os laços quando eram presos, ou se defender para não serem atados. Ele observou também que alguns jovens mais atentos seguiam na estrada se desviando com sucesso dos laços. Como ele já havia observado tudo, o guia o fez continuar no caminho. E as rosas foram se tornando cada vez mais raras e foram surgindo enormes espinhos. A estrada estava cada vez mais árida, seca, sufocante, cheia de espinhos, buracos, difícil de caminhar. Ele estava agora no fundo de um precipício, no qual se encontrava um grande e sombrio edifício. O clima era sufocante, funesto. Na frente daquela edificação havia uma grande porta onde se lia: *Ubi non est redemptio* [onde não há redenção]. Era a porta do Inferno. Rodeou com o guia o grande edifício. E, em todos os lados havia portas de bronze com inscrições em latim. Ele então leu: *Discedite, maledicti, in ignem aeternum, Qui paratus est diabolo et angelis eius... Omnis arbor quae non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur.* [Afastai-vos, malditos, ide para o fogo eterno que está preparado para o

diabo e seus anjos... Toda árvore que não der bons frutos será cortada e lançada ao fogo]. Ele resolveu pegar um lápis para escrever aquelas frases, mas o guia falou: não precisa, alguns delas tu mandaste escrever na porta do teu Oratório.

A idéia de um Deus que está magoado com os homens e que estes estão entregues ao pecado não é explícita neste sonho de Dom Bosco. Ela é, contudo, explicitada na fala do Sagrado Coração. Percebemos, entretanto, que, a despeito desta diferença - ambos os sonhos convergem para uma culpabilização do homem. No caso de Dom Bosco a culpa está presente na medida em que o caminho do inferno é uma decorrência da desatenção ou negligência humana. Em Pe. Cícero, a culpa decorre do sentimento de "ofensa a Deus" (pecado) praticado pelos homens. Os dois sonhos prometem um destino nada confortante para os homens; seja como humanidade - no caso de Pe. Cícero -, seja individualmente, no caso de Dom Bosco, na medida em que estes são pecadores. Todavia, este destino não está selado. Há uma alternativa, que é o afastar-se do pecado (da ofensa a Deus), o arrependimento que leva à salvação (coletiva ou individual). Ambos os sonhos estão dentro de uma imagística católica típica do século XIX, onde imagens representativas do pecado, arrependimento e salvação eram bastante comuns, fazendo parte do amplo sistema cultural religioso católico de então<sup>6</sup>.

Cabe observar também que em ambos os casos estamos diante de uma perspectiva comprometida com um discurso de desprezo do mundo, caro à tradição cristã desenvolvida no Ocidente. Uma tradição que, inicialmente, se desenvolveu ao redor do modelo monástico,

---

<sup>6</sup> Reconhecendo que a noção geertziana de religião como sistema cultural é um instrumento de análise e não um dado empírico, estamos trabalhando aqui com a idéia de que haveria certos conjuntos de práticas e crenças religiosas (correspondente a um *ethos* e visão de mundo) comuns à quase todos os católicos do século XIX. Isto não subtrai, contudo, a existência de práticas e crenças relativas a certos *ethos* e visões de mundo mais específicas, passíveis de serem estabelecidas dentro, ou em relação a este que seria um sistema cultural religioso católico mais amplo.



depois foi imposta ao clero e por fim, com retoques, foi proposta aos leigos (Delumeau, 2003, vol. II: p. 227). Essa tradição apontava para um modelo de ascetismo dentro do qual caberia à humanidade ou ao homem, individualmente, ter de enfrentar a presença e a sedução do mal (demônio) no mundo a partir de um esforço de abjuração do pecado (ofensa a Deus), garantindo, assim, a sua salvação.

Daí que em nosso esforço interpretativo procuramos compreender um dos sentidos subjacentes àquela fala do Sagrado Coração, isto é, localizá-la dentro desta tradição e daquele contexto religioso do século XIX, onde os padres (principalmente aqueles efetivamente preocupados e comprometidos com questões religiosas, como era o caso de Pe. Cícero) ainda estavam fortemente imersos numa doutrina do pecado, marcada pelo medo e pela “culpabilização” do homem, o que terminava resultando numa “pastoral do medo”<sup>7</sup>.

Agora, se numa perspectiva mais ampla a fala do Sagrado Coração pode ser lida a partir do vínculo de Pe. Cícero com essa tradição e no contexto mais geral do catolicismo “culpabilizador” do século XIX, podemos por outro lado igualmente interpretá-la - sem prejuízo da primeira interpretação, posto que no limite as duas se fundem e se confundem - como algo que se remetia especificamente ao pertencimento de Cícero ao clero romanizado brasileiro da segunda metade do século XIX.

Neste caso, devemos considerar que um ponto comum àqueles clérigos que podiam ser chamados de romanizados era o fato de - à semelhança de seu episcopado - se sentirem particularmente atingidos e incomodados pela emergência de uma sociedade ocidental que, ao longo do século XIX, tornou-se cada vez mais secularizada, liberal,

---

<sup>7</sup> Se tomarmos o livro de memórias da romeira Maria da Conceição Campina (1985) como documento testemunhal do tipo de sermão que Pe. Cícero costumava fazer da janela de sua casa nas primeiras décadas do século XX, vamos perceber que muito de sua fala era tocada por esta pastoral do medo.

cientificista, individualista e, mesmo, anticlerical. Um clero que, como observa Carlos Steil, pertencia à Igreja que naquele momento estava envolvida num processo de restauração católica que se dava através do “combate ao modernismo e ao individualismo protestante” e cujo escopo era “restabelecer um tempo em que a fé cristã – a Trindade, a Encarnação, a Redenção, a Salvação, o Céu e o Inferno, a Revelação” – deveriam fazer “parte das evidências comuns do cotidiano da vida social e a Teologia” transformando-se em “soma do saber, reino das Ciências” (Steil, 1996: p. 230).

Como vimos no primeiro capítulo, no caso específico do Brasil esse processo de restauração tanto envolvia reparos a serem feitos dentro da Igreja, quanto passava pela redefinição do seu relacionamento com a sociedade brasileira em geral – notadamente o Estado – e o enfrentamento de alguns inimigos bem definidos, tais como a maçonaria e o seu ideário, o avanço da doutrina positivista, o crescimento do protestantismo, etc.

Daí que a segunda metade do século XIX foi, como já dissemos, um período em que a maioria dos membros do corpo eclesiástico católico no Brasil – e no mundo católico em geral – se sentia particularmente desafiada – e, muito provavelmente insegura – frente ao advento de uma modernidade ou, se preferirmos, modernidades, que estava solapando os pilares de uma tradição doutrinária católica que nos seus pressupostos básicos, fora outrora quase que hegemônica e inquestionável.

Neste sentido, aquele discurso do Sagrado Coração falando de sua mágoa pelas ofensas dos homens poderia também se referir a esse sentimento de desafio e insegurança que, igualmente, atingia Pe. Cícero, como pertencente a um clero que estava diante dessas transformações e do medo diante do advento do positivismo, da maçonaria, dos protestantes, etc. Transformações essas que ao provocarem uma reação católica animou o processo de romanização, levando o clero a encarar tudo aquilo como um desafio a ser

enfrentado. Um enfrentamento que, como se percebe na fala do Sagrado Coração, também se convertia numa maior culpabilização do homem, posto que tudo aquilo fosse resultado de uma sociedade em que os homens não tinham escrúpulos de ofender a Deus, tornando-a uma sociedade cheia de pecados e pecadores. Neste sentido, a fala do Sagrado Coração não soava estranha ao Pe. Cícero, como muito provavelmente não soaria estranha a qualquer clérigo ou católico fervoroso do século XIX.

Nesta fala do Coração de Jesus estavam dados os pilares do que veio ser o norte da práxis sacerdotal de Pe. Cícero, tal qual ele a interpretou e colocou em prática: salvar os pecadores e consolar os aflitos.

- **O Fim do Mundo: *"se não quiserem se corrigir, acabarei o mundo"***

Outro ponto que chama a atenção na fala do Sagrado Coração é o tom de ameaça que ela assume num dado momento. É explicitamente colocado que ele acabará com o mundo caso os homens não se arrependam e corrijam-se de seus pecados.

Se o discurso culpabilizador do Sagrado Coração faria sentido e teria ressonância na maior parte dos católicos do século XIX, já não é tão seguro afirmar que essa sua ameaça de acabar com o mundo atingiria da mesma forma os fiéis católicos naquele século. Vimos, por exemplo, no sonho de Dom Bosco (ocorrido em 1869) que o caminho do inferno é tomado como um percurso onde muita pesa a atenção e, em particular, as ações dos indivíduos. A questão do pecado, em Dom Bosco, não era apresentada especificamente em termos de "humanidade", mas em termos humanos, particulares.

Mesmo se pegarmos o exemplo francês da segunda metade do século XVI – a fala do Sagrado Coração para Santa Margarida Alacoque – vamos perceber que ali não há toda essa ênfase na

escatologia, ainda que exista uma grande atenção à culpa dos homens como um todo.

A ameaça do Sagrado Coração de que ele irá “acabar com o mundo” parece, portanto, apontar para algo de específico em termos de visão de mundo religiosa. Ou seja, ela insere o sonho dentro de uma visão de mundo onde o discurso escatológico está presente. Daí acreditarmos que ela aponta para os vínculos do Pe. Cícero com uma tradição religiosa deste tipo, que já existia de longa data no Cariri e que era parte do tipo de formação religiosa que ali ocorreu. Isto nos remete a um imaginário escatológico que chegou e se consolidou naquela região a partir da passagem dos capuchinhos italianos (Frei Caetano de Messina, Frei Serafim da Catania e outros.), durante as Santas Missões dos séculos XVIII e XIX. Esses missionários, com sua oratória, teriam contribuído para a formação de uma imagística cheia de imagens e ameaças de inferno, castigo para os pecadores e, finalmente, o fim do mundo (Barros, 1988: p. 97-98). Destacamos o caso específico do capuchinho Frei Vitale de Frascarolo (1780-1820), que passou em missão pelo Cariri entre o final século XVIII e o início do século XIX, tornando-se uma figura mítica no sertão nordestino. A ele foi atribuída uma famosa profecia sobre o fim do mundo (Cava, 1985: p. 30), que era, em geral, citada por beatos e outras pessoas de grande fervor religioso (Dinis, 1935: p. 34).

A maneira como a oratória desses missionários assumiu ali esse tom escatológico e profético nos não sabemos precisar. Em que medida isto dizia respeito a uma tradição popular católica presente na península itálica e como eles as transportaram para sua prédica em terras brasileiras é igualmente uma dúvida. Se eles assumiram ou não idéias, imagens e concepções que já existiam no Cariri quando formularam suas pregações também não sabemos precisar. Certo, contudo, é que desde o século XVIII desenvolveu-se no Cariri – com a importante contribuição desses missionários (independentemente de

isso ter sido voluntário ou não) – todo um conjunto de crenças e profecias milenaristas, escatológicas, que falavam do fim do mundo.

Neste sentido, a ameaça do Sagrado Coração em acabar o mundo pode se referir a essa tradição, o que, de fato, aponta para o vínculo do Pe. Cícero com um tipo de religiosidade que não era, *stricto sensu*, romanizada, mas que, também, incorporava essa origem que era pregressa ao catolicismo oficial católico da segunda metade do século XIX.

Todavia, consideramos que esse caráter mais escatológico da fala do Sagrado Coração não se restringia necessariamente apenas às especificidades do catolicismo no Cariri. Ao explorar a arqueologia dessa ameaça podemos ir mais longe e encontrar uma muito tênue ligação entre o tom escatológico desta fala e o messianismo tribal primitivo brasileiro, expresso no mito tupi-guarani da Terra Sem Males (Queiroz, 2003: p. 164; Vainfas, 1995: p 41-50). E, com maior proximidade, encontramos vínculos com o sebastianismo português<sup>8</sup>, que, segundo Maria Isaura Queiroz (Queiroz, 2003: p. 217), teria chegado ao Brasil já praticamente nos primórdios da colonização, e que de certa maneira, estaria presente no que ela denomina de movimentos messiânicos rústicos, entre os quais ela inclui o Juazeiro do Pe. Cícero (p. 253-268), que teriam como uma de suas marcas a crença no (re) aparecimento de um Salvador que guiaria os homens à redenção e à salvação.

Esta perspectiva – a de que num nível mais profundo haveria algo de origem milenarista ou mesmo sebastianista naquela fala do Sagrado Coração, posto que resvala na idéia de uma salvação

---

<sup>8</sup> O sebastianismo, expressão de um conjunto de crenças de caráter milenarista e messiânica, desenvolveu-se em torno do mito que criou a partir da trágica morte do rei português Dom Sebastião na batalha de Alcacer-Kibir, em 1568. Dado que a morte gerou um grande revés para Portugal, a lenda desenvolveu-se inicialmente a partir de trovas feitas por um judeu português chamado Bandarra, na qual a cantiga assume um caráter profético e recria os desdobramentos daquela batalha divulgando a lenda de na realidade. Dom Sebastião não havia morrido, mas estaria como o Encoberto, na distante ilha de Bruma, aguardando um sinal divino para libertar Portugal, reconduzindo-a à chefia entre as nações. Daí o caráter profético e messiânico do sebastianismo (Queiroz, 2003: p. 101).

urgente, completa, última e coletiva da humanidade – também nos ajuda a trabalhar com a hipótese de que afirmar que Pe. Cícero era um padre romanizado não nos impede de reconhecer que de alguma forma ele pertencia a uma tradição que era anterior, e mesmo transcendia os elementos mais específicos de uma Igreja Católica brasileira romanizada. Afirar, em outras palavras, que um padre era romanizado não significa necessariamente negar seus vínculos com algo que – a princípio e igualmente em termos analíticos – parece se opor ao que classificamos como “romanização”.

Padre Cícero, provavelmente favorecido por esses seus vínculos com a religiosidade católica que existia no Cariri do século XIX, fora um sacerdote que não se distanciara muito de uma visão religiosa escatológica. É provável, portanto, que nalguns momentos sua leitura da realidade sofresse influência deste tipo visão religiosa. Uma leitura onde se encontravam em algumas ocorrências sinais do “fim do mundo”, do “castigo e ira de Deus” e do seu desejo de “redenção da humanidade”.

Vale, entretanto, fazer uma última observação: a concepção de que a história da humanidade é a história do pecado do homem, de que a vontade desses tende justamente para o pecado, de que há momentos nessa história em que Deus castiga e de que o fim da história é a vitória definitiva de Deus, tudo isto está fundamentado no pensamento agostiniano. Ou seja, todo o discurso contido na fala do Sagrado Coração também tem raízes no pensamento patrístico daquele que fora um dos filósofos que mais influenciaram o pensamento católico, Santo Agostinho de Hipona (Agostinho, 1999).

## Os Apóstolos

Afirmar que o sacerdócio fora algo central na vida de Pe. Cícero tem, necessariamente, uma implicação inalienável: para ele sempre foi fundamental ser e sentir-se parte da Igreja Católica, isto é, sentir-se aceito e bem visto pela hierarquia eclesiástica.

Se observarmos os diferentes momentos de sua trajetória sacerdotal, vamos ver que esta era permeada pela preocupação em ser bem visto e aceito pelos superiores hierárquicos. Paradoxalmente, mesmo quando entrou em litígio com Dom Joaquim, percebemos que nos seus movimentos e posicionamentos havia uma preocupação em ser aceito e ter suas convicções respeitadas pela hierarquia. Seguramente podemos afirmar que para Cícero só existia sacerdócio dentro da Igreja, segundo seus cânones eclesiásticos.

A importância que ela dava à hierarquia eclesiástica pode ser observada nesse sonho quando voltamos nosso olhar para um grupo de personagens muito específico, que não necessariamente deveriam estar ali: os apóstolos.

Porque naquele sonho o Sagrado Coração está acompanhado de um séquito tão seleta?

Buscando uma justificativa para essa presença dos apóstolos no sonho recorreremos à imagem de “sucessores dos apóstolos” que está na auto-representação que a Igreja – seu episcopado - estabeleceu para si a partir da Contra-Reforma, quando da realização do Concílio de Trento no século XVI. Segundo a sessão XXIII daquele Concílio, na Igreja Católica haveria um novo sacerdócio estabelecido por Cristo, e dentro da disposição que deveria reger essa mesma Igreja e esse novo sacerdócio, os bispos seriam os legítimos sucessores dos apóstolos.

A interpretação que propomos aqui é, portanto, quase literal: quem estava ingressando com o Sagrado Coração naquele recinto – os apóstolos - era a Igreja na sua ordem hierárquica. Essa interpretação

nos parece possível não apenas porque nos remete a uma auto-representação da Igreja. Ela é também aceitável quando recordamos algumas passagens importantes da vida de Pe. Cícero, mais precisamente o período de dificuldades por que passou no seminário.

Nessa experiência ele deve ter se tornado particularmente sensível ao peso que davam à hierarquia eclesiástica aqueles que detinham poder dentro da Igreja. Afinal, o respeito à hierarquia era uma virtude sacerdotal muito cara à Igreja Católica de espírito tridentino do século XIX, e, por pouco ele não foi expulso do seminário sob a alegação de que ele não era habilitado a participar da Igreja como sacerdote justamente porque, entre outros motivos, seria insubmisso à hierarquia. Não fosse uma decisão episcopal (do “apóstolo” Dom Luís), ele não teria se tornado padre.

Considerando essa possível sensibilidade adquirida por Pe. Cícero e do quanto a idéia de que os bispos eram os legítimos sucessores dos apóstolos era cara à Igreja tridentina, também nos parece relevante a ação e disposição que aqueles discípulos assumem no sonho: eles entraram na sala seguindo o Sagrado Coração, postaram-se ao redor da mesa e testemunharam o que estava ocorrendo no sonho. Nenhum apóstolo intervém no sonho com palavra ou gesto. Estão ali como silenciosas testemunhas, como que a corroborar a manifestação do Sagrado Coração.

Esse cenário, com as correlações simbólicas que tinha, indicam um desejo de aprovação eclesiástica por parte de Pe. Cícero, o que era perfeitamente compreensível em alguém que enfrentou as adversidades que encontrou em seu trajeto rumo ao sacerdócio.

Aqui vale a uma observação: Pe. Cícero morreu afastado de suas ordens sacerdotais. Isto fora causado, em grande medida, por um litígio com o poder eclesiástico católico do Ceará. Praticamente metade de sua vida, como veremos, foi atravessada por este litígio. Curiosamente, não temos dúvidas, ele foi um sacerdote extremamente preocupado com a questão do respeito à hierarquia durante suas



primeiras décadas de sacerdócio e em nenhum momento de sua trajetória sacerdotal ele deu sinais de questionar o fundamento central desse princípio hierárquico, claramente tridentino: a Igreja Católica Apostólica Romana é detentora da verdade e do verdadeiro caminho rumo à salvação.

Igualmente entendemos que ele acreditava que esta Verdade estava expressa e se manifestava na hierarquia eclesiástica católica. Tanto que mesmo quando entrou em litígio irremediável com o bispo Dom Joaquim, seu principal movimento foi no sentido de recorrer a quem estava acima dele na hierarquia eclesiástica, o que incluía fazer chegar sua demanda ao próprio Papa.

Daí nosso julgamento de que Pe. Cícero fora, a nosso ver, um típico padre do século XIX, de certa maneira agostiniano, no que tange a acreditar num mundo ordenado e hierarquizado, dentro do qual estava a Igreja de Cristo a levar os homens para a vitória definitiva na Cidade de Deus, quando chegasse o Juízo Final.

Portanto, ao tratarmos da sua relação com a hierarquia católica, incluso o litígio que teve com Dom Joaquim, devemos nos ater mais ao conteúdo do que à forma e observar como ele aparentemente nunca tirou de seu horizonte de preocupações o problema de como relacionar-se com essa hierarquia.

### **Pe. Cícero**

*- "E quanto a ti, toma conta deles"-*

Nossa interpretação sobre a presença dos apóstolos no sonho não deve se restringir, contudo, apenas a uma correlação com as dificuldades que ele enfrentou no tempo de seminário ou à sua preocupação com o relacionamento com a hierarquia eclesiástica. Devemos considerar, também, que naquele momento específico de

sua vida ele tinha de decidir o destino de sua vida sacerdotal, visto que fora convidado a assumir a capelania de Juazeiro e, aparentemente, ainda nutria a intenção de retomar os estudos e seguir a docência. Aquele era um momento de “encruzilhada” na sua vida como padre, decidindo que rumo lhe daria.

Daí que, neste sentido, a fala do Sagrado Coração “e quanto a ti, toma conta deles” não deixava de ser uma forma de equacionar para si tal questão: Pe. Cícero deveria ficar em Juazeiro. Ao optar por ficar ele estaria acatando uma vontade superior, uma decisão do próprio Cristo, do Sagrado Coração. E o que é melhor, tendo os apóstolos (a hierarquia eclesiástica?) por testemunha a endossar tal decisão.

O fato de, no limite, Cícero atribuir sua decisão de permanecer em Juazeiro ao ato obediência a uma vontade superior nos parece ser algo que nos projeta para um outro contraponto interessante entre a forma de nós – homens ocidentais do século XXI – lidarmos com a questão das decisões a serem tomadas e a forma com isto poderia se dar para um padre do século XIX.

Neste caso, se não é de todo errôneo afirmar que no mundo contemporâneo ocidental o livre-arbítrio se transformou num valor fundamental e que a questão sartreana de que estamos condenados à liberdade transformou-se em bem mais do que uma questão filosófica – posto que praticamente ela se converteu em algo que faz parte de nossa existência -, podemos igualmente afirmar, como dissemos anteriormente, que isto se dava de forma bem diferente para um jovem sacerdote do século XIX.

Para alguém como aquele jovem Pe. Cícero do século XIX, o sentido da “autoridade” era bem mais arraigado. Ou seja, enquanto nós – como afirma Sartre - estamos condenados a tomar nossas próprias decisões, Pe. Cícero, como um jovem e fervoroso padre católico do século XIX, estava condenado a fazer ou não fazer a “Vontade de Deus”. Noutras palavras, ele pertencia a um mundo onde o livre-arbítrio

não necessariamente era uma virtude ou condição amplamente dada na existência do homem, mas algo que potencialmente trazia em si o risco do pecado (o risco da “ofensa a Deus”, de distanciar-se da ordem divina). Agir de acordo com a vontade de Deus estava, portanto, longe de ser um “atentado à liberdade humana”, mas era mesmo condição necessária à salvação.

Sendo assim, colocando o capelão de Juazeiro dentro do seu próprio contexto, não podemos perder de vista que a questão do respeito à autoridade era bem mais do que uma questão tácita ou normativa institucional. O respeito e o valor dado a uma vontade superior era algo caro ao *ethos* e à visão de mundo católico do século XIX. Tanto que – como já dissemos e como aprofundaremos noutro capítulo – nas circunstâncias em que Pe. Cícero não acatou uma decisão episcopal sempre recorreu a uma vontade superior a esta (ou recorreu ao Papa ou alegou ter sido o próprio Cristo a lhe orientar).

Para ilustrarmos como isto era caro ao catolicismo fervoroso daquele século, olhando com atenção o sonho de Dom Bosco acima relatado, vamos perceber que, segundo ele, os três laços que mais atraíam as pessoas para o inferno eram justamente o da impureza, o do orgulho e o da desobediência. Ou seja, dos três, um está explicitamente ligado à idéia de que se deve ser submisso à absoluta e superior vontade de Deus.

Esta fala do Sagrado Coração “*e quanto a ti, toma conta deles*” pode ser lida como significativa de uma vontade superior a ser cumprida. E isto assim ocorria, dentre outros motivos, porque estamos falando de um sujeito – Pe. Cícero - que fazia parte de uma sociedade onde o valor dado à obediência e à vontade superior contrasta de forma significativa com o valor que, em nosso tempo, damos ao princípio do livre-arbítrio.

Outro ponto relevante a ser considerado é que no momento em que o Sagrado Coração lhe diz para tomar conta daqueles sertanejos, ele passa a ser o personagem central do sonho. E quando atentamos

para as diferentes partes do sonho e para seu conjunto percebemos que esta centralidade está dada não precisamente na sua pessoa, mas principalmente no seu sacerdócio. O que estava sendo decido naquele sonho era o destino de seu sacerdócio.

Como bem observa Amália Oliveira (2001), ele acreditou que havia sido escolhido, por desígnios superiores, para tomar conta deste lugar. Provavelmente uma das funções psicológicas daquele sonho tenha sido a de revelar em que lugar ele deveria exercer o seu sacerdócio. O Sagrado Coração estava indicando qual o caminho que ele deveria seguir diante da encruzilhada em que se encontrava.

Outro ponto importante a considerarmos é que os desdobramentos da história de Pe. Cícero, inclusive a ação sócio-político-religiosa que ele veio a ter no Juazeiro, terminaram, muitas vezes, dando margem para que a fala do Sagrado Coração “e quanto a ti, toma conta deles”, fosse interpretada como uma orientação profética; isto é, indicava que ele haveria de cuidar das necessidades espirituais e materiais dos pobres sertanejos que futuramente ali iriam chegar.

Mesmo reconhecendo que esta é uma interpretação possível, que parece ter sido feita pelo próprio Pe. Cícero, ainda que não saibamos se feita imediatamente depois ou muito posteriormente ao sonho, é necessário não interpretar esta fala apenas no campo das profecias, mas trazê-la para o campo das possibilidades de que sua ocorrência muito provavelmente estava em sintonia com o tipo de preocupação pastoral daquele jovem sacerdote que ali chegou em 1872. Preocupação esta voltada para a conversão, arrependimento, contrição e salvação das almas dos fiéis, o que, como vimos, era usualmente esperado num clérigo do século XIX.

Nesta perspectiva, a fala “e quanto a ti, toma conta deles” estaria tratando muito mais do “aqui e agora” do seu presbiterado, a partir da sua pertença a uma dada cultura sacerdotal salvacionista, do que de um futuro que estava sendo oniricamente profetizado.

Por sua vez se considerarmos que ele tomou o sonho como uma revelação sobre os desígnios que Deus (Sagrado Coração) tinha para ele, é igualmente relevante a posição que ele ocupou dentro do sonho: posicionou-se, ou foi posicionado, entre duas realidades, de um lado o Sagrado Coração e os apóstolos e de outro os sertanejos pobres que adentraram na sala.

Neste ponto a imagem construída por Amália Xavier Oliveira traz um detalhe muito interessante: no sonho Pe. Cícero estava sentado à mesa do professor e o Sagrado Coração ao entrar postou-se atrás dele, com os apóstolos ao lado. Já quando os sertanejos entraram Pe. Cícero ficou entre os dois (o Sagrado Coração e os sertanejos). Na versão apresentada por Ralph Della Cava, por exemplo, há algo diferente. Nesta versão, Pe. Cícero fica espiando a cena e depois é colocado no meio da ação pelo Sagrado Coração (Cava, 1985: p. 26).

Se há variações como estas, por outro lado, as mais diferentes versões convergem num ponto fundamental: sempre o Sagrado Coração posiciona-se entre o Pe. Cícero e os sertanejos pobres. Ou seja, nas diferentes versões do sonho Pe. Cícero num dado momento passa a ocupar uma posição de mediador. Ele é posto "no meio", "entre" o Sagrado Coração, os Apóstolos e os sertanejos pobres.

Frisamos que neste ponto de nossa interpretação estamos nos esforçando para analisar o sonho tendo em vista aquele momento específico da vida de Pe. Cícero. Não nos interessa agora enveredar por interpretações que apenas são possíveis quando consideramos toda a trajetória de Pe. Cícero como capelão de Juazeiro. Não queremos atribuir ao sonho status de "revelação profética", que se sustentariam em dados relativos a fatos que ocorreram *a posteriori* em sua vida.

Todavia julgamos necessário apontar para este detalhe da posição de mediação dentro da qual o Pe. Cícero estava colocado dentro do sonho, posto que - como veremos mais adiante - esta fora em determinadas situações uma das posições que ele assumiu como

capelão de Juazeiro. Neste sentido, parece-nos que esta tenha sido possivelmente uma das interpretações que ele mesmo fez do sonho e que, por sua vez, era uma das características do seu sacerdócio: colocar-se como mediador entre a hierarquia eclesiástica e a gente pobre do Juazeiro e adjacências.

Reafirmamos, contudo, que essa nossa interpretação, a de que ele assume uma posição de mediador, só é viável a partir do momento em que ele se torna efetivamente capelão do Juazeiro. Entretanto, é possível que o fato de poder exercer em Juazeiro este papel de mediador entre um catolicismo oficial e eclesiástico e as carências e demandas religiosas da gente do lugar possa ter sido um dos motivos que o tenha levado a assumir a capelania de Juazeiro.

## Os Sertanejos

Neste sonho chamam ainda a nossa atenção os sertanejos pobres que entraram na sala. Aqui não podemos negligenciar o que sabemos dos desdobramentos que tiveram o seu sacerdócio, reconhecendo que os sertanejos pobres se tornaram um dos principais focos de sua ação sacerdotal.

Todavia, dando seguimento a nosso argumento, neste ponto nos interessa chamar a atenção não para aquilo que estava por vir, mas para o fato de que os “sertanejos pobres” eram algo que o remetia tanto para aquele “aqui, agora” de sua vida religiosa, quanto para o seu passado, inclusive sua origem religiosa.

Neste sentido, podemos dizer que aquela gente que entrou no sonho não era estranha ao Pe. Cícero, como também não lhe era estranho o povo do Juazeiro. Logo, ambos o remetiam tanto ao momento presente (e decisório) do seu sacerdócio, quanto à realidade

sociocultural de sua infância e parte de sua juventude, que agora ele reencontrava.

Aquela gente pobre, seus costumes, suas crenças e práticas religiosas eram algo que ele conhecia desde criança. Logo, na encruzilhada da sua vida que fora aquele final de 1871, início de 1872, ele encontrou Juazeiro, sua gente pobre e humilde, a convergir o seu passado, o seu presente e um possível futuro. Naquele seu presente ocorria um re-encontro com o passado e ao mesmo tempo abriam-se perspectivas para o seu futuro como sacerdote.

Aqui é interessante observar que aparentemente estamos diante de uma característica que desconfiamos ter sido algo própria da personalidade de Pe. Cícero: certa tendência a ser conservador, no sentido de não promover rupturas bruscas na sua vida, na sua relação com os outros e na sua própria história. Tanto que naquele ano decisivo de 1872, em que ele se viu diante da necessidade de ter de escolher qual caminho ia dar ao seu sacerdócio, optou por uma decisão que representava um tipo de recomposição e não uma ruptura com o seu passado – ser capelão de Juazeiro -, e a partir daí, seguir em direção ao seu futuro.

Em outras situações de sua vida, ele demonstrou este mesmo tipo de tendência a uma não-ruptura. Nas suas missivas aos bispos do Ceará, entre os anos de 1872 e 1890, por exemplo, observa-se claramente uma preocupação em conciliar as necessidades locais com as determinações episcopais. Já, em 1897, quando se viu – compulsoriamente – tendo de deixar Juazeiro, foi um dos momentos que tomou como um dos mais sofridos de sua vida. Tanto que fez de tudo para retornar à sua terra natal, indo até Roma a ter com o Papa e fazer a defesa de sua causa. De Roma ele escreveu ao seu amigo Segundo Chaves (maio de 1898) que, “se não tivesse tantos laços que me prendem, nunca mais voltava ao nosso Brasil, não porque não o amo muito, mas porque os desgostos me encheram a vida de tantos abrolhos e espinhos (...)”. Em 1926, por sua vez, tendo sido eleito

deputado federal, não assumiu dentre outros motivos porque teria de deixar seu amado Juazeiro. Podemos dizer, inclusive, que no que tange ao seu envolvimento em questões políticas, sua ação era de inclinação conservadora e conciliatória, como demonstra Marcelo Camurça (1994) em seu estudo sobre a sedição de Juazeiro. E mesmo no processo que resultou no seu litígio com Dom Joaquim, observamos que houve de sua parte uma grande preocupação para que não houvesse uma ruptura (trataremos disso mais adiante, noutro capítulo, inclusive do aparente paradoxo entre o que estamos afirmando aqui e esse seu embate com a hierarquia eclesiástica cearense).

O tipo de decisão que Pe. Cícero tomou naquele ano de 1872 não se justifica apenas por uma característica pessoal. Para compreendê-la devemos considerar também, como coloca Luitgarde Barros, que Pe. Cícero pertencia a um grupo de padres que antes de tudo não se afastaram da sua origem sertaneja – a autora fala em “estrutura cultural” –, ainda que tenham tido contato com os mestres franceses do seminário de Fortaleza (Barros, 1988: p. 121), e, as preocupações da reforma eclesial do primeiro bispo do Ceará.

Neste caso, podemos lembrar, de um lado, que o Pe. Cícero voltava com regularidade para o Crato durante sua estada no Seminário Episcopal e que seus vínculos familiares e afetivos com o Cariri nunca se romperam. De outro lado, podemos observar que, como coloca Della Cava (Cava, 1985: p. 68), a adesão dos seminaristas cearenses – dentro os quais nós podemos incluir Pe. Cícero - ao modelo de sacerdócio proposto pelos Lazaristas franceses nunca foi incondicional, de tal monta que nunca romperam de forma contundente com seus referenciais religiosos pré-existentes.

Neste ponto vale considerar, como enfatiza Luitgarde Barros, a possível importância que os missionários do século XIX (aqueles das Santas Missões, mas, sobretudo o Padre Mestre Ibiapina), tiveram tanto para a formação religiosa quanto para o despertar de uma vocação sacerdotal entre tantos jovens cearenses, inclusive Pe. Cícero. Mesmo



porque, como vimos no capítulo anterior, o Pe. Cícero fora particularmente atingido pelo trabalho do Pe. Ibiapina quando vira seu pai colérico e moribundo sendo cuidado e confortado num lazareto criado por aquele missionário.

Voltando para a cena do sonho, uma outra interpretação possível para a presença daqueles sertanejos ali pode ser feita quando consideramos que entre eles, o Sagrado Coração e os apóstolos interpunha-se Pe. Cícero. Aqui podemos retomar um argumento já levantado anteriormente e considerarmos que naquele momento aquela era uma interposição que estava dada também no próprio Pe. Cícero e num possível sentido que ele atribuía - ou desejava atribuir - ao seu sacerdócio. Ou seja, aquilo que podemos tomar de certa forma como dois mundos - a do catolicismo dos sertanejos e a do catolicismo da hierarquia eclesiástica - eram familiares a ele e, em medidas e formas diferentes, faziam parte de sua vida. Todavia, isto não o impediria de ter algum tipo de percepção de que ele se encontrava no meio daquilo que distinguia e separava aqueles dois mundos. E, neste caso, ele poderia estar interpretando aquilo como um desejo do Sagrado Coração de que ele fizesse a ponte entre esses dois universos. Ou, noutros termos, é possível que naquele momento ele estivesse entendendo que - segundo o sonho - a sua missão era a salvação daquela gente pobre e humilde, trazendo-os para a "verdadeira fé", para o verdadeiro caminho da salvação, centrado no Cristo e sua Igreja.

Cabe mais uma vez fazer uma observação relativa ao que veio a acontecer bem depois daquele sonho: no desenrolar da história do Juazeiro, do Pe. Cícero e de seus sertanejos pobres, um dos perseguidores mais implacáveis do padre e dessa gente humilde foi a própria hierarquia eclesiástica. O segundo bispo do Ceará - Dom Joaquim -, em particular, foi implacável em relação ao fenômeno religioso que se formou em torno de Pe. Cícero e do Juazeiro. Todavia, isso só veio ocorrer a partir de 1890. O sonho ocorrera em 1872. Naquele

momento, apesar de algumas dificuldades que Pe. Cícero enfrentou com os Lazaristas, sabemos que sua relação com o poder eclesiástico no Ceará era a melhor possível. Ele desfrutava de um bom relacionamento com Dom Luís e sentia-se parte da hoste clerical deste bispo.

Esta observação é importante porque esclarece um ponto relevante do sonho de 1872, que pode ser turvado pela história do Pe. Cícero e a sua relação com a hierarquia eclesiástica: quando o sonho ocorreu não havia motivos suficientemente fortes para Pe. Cícero enxergasse o universo do catolicismo oficial e o universo do catolicismo tal qual era vivenciado pela população cariense como universos antagônicos ou em conflito. Em suma, o processo que resultou num estado de conflito e tensão entre o que podemos denominar, grosso modo, de catolicismo oficial versus catolicismo popular cariense só ocorreu muito tempo depois daquele sonho.

Portanto, se no sonho Pe. Cícero ocupava uma posição intermediária podemos interpretá-la muito mais como uma posição de mediação e conciliação. E, neste sentido, aquilo que Marcelo Camurça (1994: p. 141) identifica como uma das características da ação política de Pe. Cícero – o espírito conciliador – está de certa forma presente naquele sonho, como esteve presente noutros momentos de sua vida. Daí pensarmos que ele aparece naquele sonho numa posição que vai ao encontro de algo que, como afirmamos anteriormente, provavelmente era uma de suas características pessoais: um espírito mediador interessado em não promover rupturas e inclinado a fomentar conciliações.

## CAPÍTULO 3

### O CAPELÃO DE JUAZEIRO E O SACERDÓCIO VIRTUOSO: MODELOS, ASPIRAÇÕES E PRÁTICAS

#### 3.1. Pe. Cícero, Capelão de Juazeiro

No dia 11 de abril de 1872 o Pe. Cícero fixou residência em Juazeiro. Com ele vieram sua mãe, suas duas irmãs e uma escrava forra chamada Tereza. Cinco meses depois, precisamente no dia 26 de setembro daquele ano Dom Luís o nomeou capelão da Capela de Nossa Senhora das Dores.

Durante aproximadamente vinte anos ininterruptos ele fora o capelão de Juazeiro, exercendo ali de forma plena seu sacerdócio. Os seus primeiros dezoito anos como presbítero naquele lugar foram objeto de elogios de muitos. Habitantes do povoado, gente do Cariri que o conhecia ou já ouvira falar dele, o primeiro e o segundo bispo do Ceará, seus companheiros de batina que nutriam por ele certa amizade, era expressivo o número de pessoas que o admiravam.

Pode-se dizer que durante aquele período ele havia construído uma fama de padre virtuoso e que seu trabalho pastoral em Juazeiro foi um sucesso, a ponto de mudar positivamente a reputação do povoado no Cariri. Diferentes registros, como cartas suas ou escritas pelos seus bispos, outras escritas a amigos seus ou deles recebidas, atestam que, de fato, ele era muito querido e admirado dentro desse seu amplo círculo de relacionamentos.

Portanto, reafirmar que ele era tomado por tantos como um padre virtuoso não é aqui um circunlóquio, mas uma forma de frisar que de alguma maneira os vinte primeiros anos de seu ministério em Juazeiro construíram a imagem de um sacerdote cujo empenho, eficácia e zelo pastoral podiam ser tomados como exemplares aos olhos de seus contemporâneos.

Mas, se os registros se encarregam de indicar este virtuosismo, o tempo e a admiração de muitos se encarregaram de dar contornos hagiográficos a estas primeiras décadas de presbiterado em Juazeiro. Daí que muitas vezes tornam-se tênues as fronteiras que separam o padre do santo. Nem sempre é possível saber com precisão até onde os relatos estão sendo hagiográficos, ou até de que maneira sustentam-se os fatos e percepções que foram produzidas de forma sincrônica pelos agentes neles envolvidos.

Considerando a possibilidade de que podemos nos perder dentro desse espaço onde são tênues as fronteiras do hagiográfico e do biográfico, cremos que uma boa proteção é procurarmos entender como o julgaram aqueles que com ele se relacionaram e viram seu modo de ser presbítero; saber se, de fato, ele fora tomado por um padre virtuoso por aqueles com quem conviveu ou pelos que, à sua época, tomaram conhecimento de como exerceu seu ministério.

Seguramente, o Padre Cícero que foi capelão de Juazeiro, entre 1872 e 1890, construiu uma reputação muito boa em torno de seu sacerdócio, sendo admirado e respeitado por muitos.

Como testemunho dessa sua reputação e do sucesso de seu trabalho pastoral em Juazeiro podemos invocar, por exemplo, as insuspeitas palavras do segundo bispo do Ceará, Dom Joaquim. Este bispo, quando em 1884 foi ao povoado para benzer a nova capela de Nossa Senhora das Dores, fez o seguinte comentário:

“A capela de Juazeiro, começada no princípio do ano de 1875 pelo Padre Cícero Romão Batista, sacerdote inteligente,

modesto e virtuoso, é um monumento que atesta, eloqüentemente, o poder da fé e da Santa Igreja Católica Apostólica Romana, pois é admirável que um sacerdote pobre tenha podido construir um templo vasto e arquitetônico em tempos anormais, quais aqueles que atravessa esta diocese, assolada pela seca, fome e peste". (apud Barros, 1988: p. 138).

Dom Joaquim fora mesmo generoso na hora de avaliar e endossar as virtudes sacerdotais de Pe. Cícero, como mostra um trecho de uma sua carta, dirigida ao Tenente-Coronel Segundo, em 12 de julho de 1888, aproximadamente um ano antes da ocorrência do milagre de 1889:

"Desagradou-me, sobretudo a notícia do agravamento da enfermidade que acometeu o virtuoso sacerdote (Pe. Cícero); pois sei quão grande é a falta dos serviços dele nessas paragens... Deus queira que se realize o restabelecimento dentro de pouco tempo para que ele continue no efusivo apostolado... além disso, prevejo quanto serão dolorosos os seus padecimentos, posto que esteja convencido da resignação do seu grande coração". (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 12).

Mas não era só esse bispo que depositava estima e admiração em Pe. Cícero. Com o tempo, ele lograra também ser admirado e querido por muitos colegas de batina, como atestam essas palavras do seu biógrafo Azarias Sobreira:

"Houve dias, antes de 1890, em que se podiam contar quatro, seis padres, procedentes de todas as direções, sentados à mesa do paupérrimo capelão de Juazeiro. Alguns deles, com o volver dos anos iam até lá com o propósito de se confessar a ele, que acabou sendo o modelador de sua conduta, menos pelo conselho e fraterna admoestação do que pelo atrativo do

exemplo firmado em convicções profundas". (Sobreira, Pe. A., "O patriarca de Juazeiro", 1968, p. 44; apud Barros, 1988, p. 120).

Há aqui, nas palavras de Sobreira, um detalhe interessante que converge com a admiração e confiança do bispo no que diz respeito à admiração dos seus colegas padres. De fato, o bispo lhe dera autorização para confessar seus colegas sacerdotes, de tal forma que com o passar do tempo ele se tornou confessor e conselheiro para muitos clérigos, o que atesta o respeito e prestígio que havia alcançado como presbítero.

Mas além da admiração que os dois primeiros bispos do Ceará e os seus pares tinham por ele, sem dúvida o respaldo ao seu status de sacerdote virtuoso sustentava-se, principalmente no prestígio e autoridade que Pe. Cícero detinha junto à população de Juazeiro. Tanto que fora principalmente ali, entre eles, que teve início o tom hagiográfico alcançado pelos relatos da sua biografia e de seu sacerdócio.

A imagem de sacerdote probo, pastor capaz e exemplar que ele havia adquirido se sustentava por diferentes lados, por diferentes percepções e por diferentes agentes. São os seus contemporâneos que sustentam esse seu prestígio e status de padre virtuoso.

Entretanto, não podemos perder de vista que as virtudes não são necessariamente absolutas. Elas podem variar no tempo e no espaço. Ter sido um padre virtuoso no Ceará do final do século XIX não é exatamente o mesmo que ser um padre virtuoso no Brasil do início século XXI. É necessário, portanto, pensar essas suas "virtudes" vinculando-as e contrastando-as com o tempo e lugar dentro do qual elas existiram. Além disso, é preciso também considerar que as virtudes que lhe são atribuídas vinculam-se igualmente à sua prática sacerdotal. Afinal, o juízo dos seus contemporâneos, muito provavelmente, baseou-se numa avaliação dessa sua prática, na qual, em última instância, estavam expressas as concepções sacerdotais do Pe. Cícero.

Isto posto, nossos próximos movimentos serão estes: primeiro vamos buscar compreender o que era ser um padre virtuoso naquele contexto; e, em seguida, vamos buscar entender de que forma a prática sacerdotal de Pe. Cícero corroborava e contribuía para que se tivesse este tipo de percepção.

### **3.2 Uma Hagiografia da Capelania de Pe. Cícero em Juazeiro (ou Um Modelo de virtude Sacerdotal no Século XIX):**

Para analisar o que era ser um padre virtuoso naquele contexto de século XIX, e como isso dizia respeito ao Pe. Cícero, vamos primeiramente apresentar um breve resumo - de tom apologético e com certa inclinação hagiográfica - desses seus primeiros vinte anos em Juazeiro.

Esse resumo se sustenta em diferentes relatos que foram feitos, buscando-se trazer aqui o que eles apresentam em comum. Trata-se de uma leitura que tende a ser consensual quando se refere aos anos de capelania de Pe. Cícero em Juazeiro, ao menos quando levamos em consideração aqueles que o vêem de forma positiva e favorável durante esse período, que constituem, cabe enfatizar, um grupo majoritário.

- **Capelania de Pe. Cícero em Juazeiro: 1872-1890 (Resumo)**

Conta-se que quando o Pe. Cícero chegou a Juazeiro, aquele era um lugarejo muito pobre, habitado por gente humilde. Rota de passagem para quem ia para o Crato, os viajantes evitavam parar por ali, posto que fosse um lugar onde muitos habitantes eram dados à baderna, à vida de vícios e pecados. O lugar não era próspero:

“Era uma aldeia; no povoado moravam poucas famílias de recurso. Os proprietários tinham suas casas ali, porém, moravam nos sítios, vindo à rua aos domingos e dias santos, quando havia missa. Os habitantes eram na sua maioria realmente escravos, ‘cabras desordeiros’ entregues ao vício da embriaguez e aos sambas” (Oliveira, 2001: p. 55.).

A reputação do lugarejo na região não era, enfim, das melhores. E com a chegada daquele novo capelão e com o tempo as coisas foram mudando. Com esforço e abnegação ele procurou moralizar e catequizar a gente daquele lugar. Passou a reprimir os “desvios” - como o samba, a bebedeira, as festas desregradas - e começou a estimular o gosto pelas coisas de Deus, da Igreja. Conclamava o povo para o compromisso com as práticas sacramentais e devocionais, orientando-os e aconselhando-os nas Sagradas Escrituras e na moral católica.

Com o tempo seu trabalho foi dando resultados e ele logrou inclusive trazer para a Igreja indivíduos tidos como desordeiros e de vida pecaminosa. Com dedicação e empenho, formou naquela aldeia uma comunidade devota, piedosa e freqüentadora dos sacramentos. Havia, de fato, mudado a reputação do lugar e o transformado num próspero povoado.

O sucesso de seu esforço não fora, contudo, resultado apenas de seu empenho. Contou ao seu favor também a sua reputação. Era tido como um padre abnegado e zeloso de seus deveres sacerdotais, piedoso, de vida regrada e desapegada de qualquer tipo de luxo e ostentação de riquezas; conta-se que, por exemplo, que ao aplicar algum sacramento - como a extrema-unção e o batismo - não cobrava nada, deixando o fiel pagar, ou não, como lhe aprouvesse. Além disso, tinha uma vida ilibada e era um notório praticante do celibato e isto num tempo em que ainda eram bem conhecidos e públicos os casos de padres com vida sexual ativa, inclusive com família constituída. Mas, sobretudo, era particularmente atencioso para com os mais pobres e



necessitados, não medindo esforços ao sair pelos sítios para prestar socorro material e espiritual aos doentes e a quem mais precisasse. Em suma, os relatos de seus contemporâneos tendem a dizer que aquele capelão de Juazeiro era admirado por todos, posto que a todos se dedicava.

Esses relatos, no que têm de apologético, assumem quase sempre as duas teses centrais do resumo hagiográfico que apresentamos acima: (1) a chegada do Pe. Cícero em Juazeiro desencadeou um processo de profunda transformação moral e religiosa naquela comunidade, dando início à prosperidade do lugar; (2) ele foi um padre moral e religiosamente exemplar, e, invariavelmente, admirado.

O fato de esses relatos assumirem sempre esse caráter apologético é o que primeiro nos chama a atenção. Classificá-los, assim, como hagiográficos é proposital, posto que em termos de posicionamento eles tendem a um desenvolvimento que em muito se assemelha ao tipo de narrativa edificante que se faz em relação à vida dos santos. Estão ali dois elementos típicos desse gênero de narrativa: um tipo de ator do sagrado (o próprio Pe. Cícero<sup>1</sup>) e uma leitura que toma os seus atos como exemplares.

Nossa questão é, portanto, entender porque esse tom hagiográfico perpassa os relatos da capelania de Pe. Cícero em Juazeiro e porque isso se tornou um tipo de leitura muito comum quando se trata deste período de sua vida.

Uma primeira explicação possível para isso é a de que – dado que ele era tomado por santo por muito devotos, ao longo dos últimos quase cem anos – isso estaria circunscrito a um esforço mais amplo de promoção de sua santidade e culto.

---

<sup>1</sup> Nestes relatos falta, por exemplo, a presença de um milagre. O que caracterizaria Pe. Cícero como um ator do sagrado no sentido pleno. Todavia, consideramos que a descrição de um homem – Pe. Cícero – abnegado de seus interesses humanos e assumindo de forma radical seu compromisso sacerdotal é efetivamente uma forma de construção de um ator do sagrado.

Mas, ainda que tal afirmação seja verdadeira, isto não necessariamente desabilita a pertinência das narrativas. Mesmo porque, como vimos acima, há dados indicativos de que tais narrativas se fundamentam em fatos que, efetivamente, ocorreram na vida de Pe. Cícero. Daí ser necessário realizar uma espécie de processo de decantação em relação ao caráter mais hagiográfico desses relatos.

Na execução desse processo de decantação um primeiro passo pode ser o de reconhecer que, como afirma Michel de Certeau, “a vida de (um) santo é ‘a cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva’ (Jacques Fontaine)” (Certeau, 2000: p. 267). Isto nos leva a considerar que a descrição acima sobre os primeiros anos de sacerdócio do Pe. Cícero em Juazeiro refletem certas percepções que determinados indivíduos tiveram sobre o seu ministério naquele lugar, o que por sua vez, está relacionado a certos entendimentos que estes mesmo indivíduos tinham sobre o que era e o que deveria ser o sacerdócio em termos exemplares.

Neste sentido, os de nitida inclinação hagiográfica devem ser tomados “não como uma combinação de atos, lugares e temas que nos remetem ‘àquilo que se passou’, como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’” (p. 267).

A questão é: exemplar para quem?

Primeiramente, devemos identificar quem produziu estes relatos. Neste ponto vamos perceber que os relatos sobre os anos de capelania do Pe. Cícero em Juazeiro foram quase que invariavelmente feitos por indivíduos cuja história apresenta algum tipo de vínculo com aquele lugar e – de alguma maneira – com o próprio Pe. Cícero. Logo, considerando seus principais produtores, essas narrativas sobre a capelania de Pe. Cícero em Juazeiro estão de alguma forma inscritas na vida daquele grupo, daquela comunidade (o Juazeiro).

Neste sentido, conforme Certeau, a vida de um santo “representa a consciência que ele (*o grupo*) tem de si mesmo, associando uma imagem a um lugar”, donde “um produtor (*neste caso*

o Pe. Cícero) é referido a um sítio (o próprio Juazeiro) que assim se torna uma fundação, o produto e o signo de um advento", "o texto refere também uma rede de suportes (transmissão oral, manuscrita e impressa) da qual estanca, num momento dado, o desenvolvimento indefinido" (Certeau, 2000: p. 269).

Deste modo devemos estar atentos em perceber o quanto esses relatos feitos sobre os primeiros anos de Pe. Cícero como capelão de Juazeiro são "narrativas da vida de um santo" que se inscrevem na vida de um grupo, sendo que o que está em jogo são dois movimentos contraditórios relativos não à vida do santo em si, mas à vida do próprio grupo: o de distância que aquela comunidade – o Juazeiro – procura ter em relação à sua origem, buscando distinguir seu presente de seu passado. Trata-se de um de retorno às origens, que busca e "permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca a se dispersar" (Certeau, 2000: p. 269).

Em suma, não podemos perder de vista que as variáveis edificantes dessas narrativas revelam "algo" de hagiográfico. Um "algo" que é significativamente relevante na medida em que converte essas narrativas em uma espécie de "mito fundador" do Juazeiro e de sua comunidade. Mito fundador que - para usar a feliz expressão utilizada por Della Cava e que é o título da biografia escrita pelo Pe. Azarias Sobreira - transforma o Pe. Cícero no *Patriarca do Juazeiro*.

Mas, se, por um lado, esses relatos de inclinação hagiografia dizem respeito a essa simbiose entre a capelania do Pe. Cícero em Juazeiro e o que podemos chamar de "mito fundador" dessa comunidade, por outro lado há claramente uma referência ao caráter exemplar que seu sacerdócio assumiu naquele lugar e naquele tempo. Ou seja, essas narrativas não se sustentam apenas na questão do que significou seu ministério para aquela comunidade, mas também, põem ênfase na exemplaridade de sua vida sacerdotal.

Há, enfim, algo nesses relatos que posiciona Pe. Cícero de forma edificada não só em relação ao Juazeiro e sua história, mas em relação á forma como ele cumpriu o seu sacerdócio.

Neste ponto devemos retomar o que foi apresentado no início deste tópico: a imagem de Pe. Cícero como um sacerdote virtuoso, abnegado, pastor exemplar e competente não fora gerada somente a partir de relatos hagiográficos produzidos a *posteriori*, feitos por indivíduos que não presenciaram *in loco* os seus primeiros anos em Juazeiro. Tal imagem, ou melhor, tal prestígio fora construído justamente ao longo do exercício daquele seu ministério. Foram justamente aqueles que de alguma forma estavam ao seu redor – bispos, padres, fiéis - os primeiros a ajuizar seu status e imagem de padre virtuoso.

Isto implica reconhecer que, de alguma forma, o exercício de seu sacerdócio em Juazeiro, entre 1872 a 1890, preencheu certas expectativas que esses diferentes agentes tinham sobre como deveria ser um “padre virtuoso”. O que, em outros termos, significa pensar que essa imagem do Pe. Cícero como um “sacerdote virtuoso” tem parte da sua origem ligada ao fato de que sua ação presbiteral foi ao encontro de certos modelos de virtude sacerdotais típicas de seu tempo.

Neste ponto vale a pena chamar a atenção para um detalhe interessante: os diferentes relatos sobre os seus primeiros anos como capelão de Juazeiro aludem a certas idealizações da figura do pároco que se tornaram comuns no catolicismo do século XIX e mesmo em parte do século XX.

Observamos, por exemplo, que algumas vezes tais relatos costumam lembrar a imagem do velho bondoso e venerável prior da aldeia que o escritor português Alexandre Herculano descreveu no seu célebre livro “*O Pároco da Aldeia*”, de 1825. Noutros momentos – e isto nos causa uma particular impressão – eles nos remetem a passagens da vida daquele que foi o mais celebre pároco dentre os párocos do século XIX, o santo francês São João Maria Vianney, conhecido como o

Cura D'Ars (1786-1859). Se considerarmos que o Cura d'Ars foi tomado oficialmente como santo pela Igreja (1925) e, mais adiante, foi oficializado como padroeiro dos párocos, acreditamos que fazer um contraste comparativo entre sua hagiografia e o ministério do Pe. Cícero em Juazeiro pode nos ser muito útil. Mesmo porque certas semelhanças entre a hagiografia do Cura d'Ars e determinadas narrativas da vida do Pe. Cícero são particularmente impressionantes<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Vejamos uma breve hagiografia do Cura D'ars:

São João Maria Vianney nasceu em 08 de maio de 1786, no povoado de Dardilly ao norte de Lion, França. Seus pais, Mateus e Maria, tiveram sete filhos, ele foi o quarto. Gostava de freqüentar a Igreja e desde a infância dizia que desejava ser um sacerdote. Foi batizado no mesmo dia em que nasceu. No batismo recebeu o nome de João, ao qual acrescentou o de Maria por especial devoção à Maria Santíssima. Desde criança gostava de freqüentar a Igreja e dizia que desejava ser padre. Foi sua mãe Maria Vianney, que o levou a crescer na fé e ser devoto de Maria Santíssima. Filho de camponeses, só foi para a escola na adolescência, quando criaram uma na sua aldeia, que freqüentou por dois anos apenas, porque tinha de trabalhar no campo, ajudando seu pai. Foi quando se alfabetizou. Para seguir a vida religiosa, teve enfrentar muita oposição de seu pai. Mas com a ajuda do pároco local, aos vinte anos de idade, ele foi para o seminário de Écully, onde os obstáculos eram devido a sua falta de instrução. Seus professores e superiores não o consideravam apto para o sacerdócio, principalmente em virtude da pouca inteligência. Com a ajuda de padre Balley e com muito esforço e dificuldades – inclusive tendo de passar um período fora do seminário - superou as resistências dos superiores e se ordenou padre aos 29 anos. O recém ordenado pe. João Maria passou a ajudar o pe. Balley em Écully, mas com a morte deste e a chegada do novo pároco teve de deixar o posto. Foi então designado vigário geral na cidade de Ars-sur-Formans. Isto porque, nenhum padre queria aquela paróquia do norte de Lion, com cerca de duzentos e cinquenta habitantes, afamada pela violência, pela vida desregrada das pessoas e pelo indiferentismo e negligência religiosa. Chegou em Ars numa carroça em que carregou seus pertences e sua biblioteca. Em Ars passou a levar uma vida simples. Vivia somente com o necessário. A sua alimentação era muito simples, levava uma vida dedicada a Deus, dormia pouco e vivia sem luxo. Era um exemplo de virtude e abnegação e passava horas e horas ajoelhado diante do Santíssimo Sacramento, implorando a conversão de seus paroquianos. Uma de suas primeiras medidas práticas foi reformar a igreja que, por respeito ao Santíssimo Sacramento, desejava que fosse a melhor possível. Ensinava o catecismo aos paroquianos e nas missas pregava sobre os deveres de um bom cristão e do inferno, assim como se deveria proceder para evita-lo. Procurou tirar as tabernas de Ars e foi bem sucedido. Aos poucos foi mudando a fama do lugar e trazendo o povo para a igreja e moralizando a população dentro dos bons costumes. O padre Vianney transformou o lugarejo de Ars em uma aldeia menos atéia, com mais amor a Deus do que aos prazeres terrenos. Toda vez, antes de começar a Santa Missa, ele tocava o sino, na torre em que ele construiu, para avisar que era hora do cristão rezar, lembrar de Deus. Ele próprio ensinava catecismo para as crianças. Passou a se dedicar em particular à confissão das pessoas, aconselhando-as e orientando-as ao arrependimento e contrição. A fama de seus dons e santidade correu entre os fiéis de todas as partes da Europa. Muitos acorriam para paróquia de Ars, com um só objetivo: ver o Cura e, acima de tudo, confessar-se com ele. Mesmo que para isto tivessem que esperar horas, ou dias inteiros, assim o local tornou-se um centro de

Assim como na história daquele célebre santo europeu, a história do capelão do Juazeiro é a história de um padre que encontrou algumas dificuldades para a sua ordenação, mas, sagrado sacerdote, tornou-se um exemplo de vida sacerdotal. Recordando que Vianney chegando a Ars encontrou um lugarejo afamado pela violência, pela vida desregrada e pelo desinteresse da religião, logrou transformar o lugar num exemplo de comunidade temente a Deus, e, moralmente exemplar, vemos que algo semelhante também teria acontecido com Pe. Cícero em relação ao seu caminho para o sacerdócio, a sua chegada em Juazeiro, o exercício de seu ministério naquele lugar e o tipo de transformação religiosa e moral que ele ali operou.

Mas ainda que nos provoque tal impressão, acreditamos que a similitude entre a hagiografia de São João Vianney e o sacerdócio de Pe. Cícero em Juazeiro não são, contudo, obras do acaso. Cremos que, dentre outros motivos, elas estão de alguma forma ligadas a certas concepções compartilhadas e relativas a determinadas idealizações sobre como deveria ser um pároco virtuoso no século XIX. Nesta perspectiva, nossa primeira hipótese é a de que essas possíveis semelhanças passavam em grande medida pelo fato de que a conduta desses dois padres logrou de alguma maneira estar sintonizada a determinado *ethos*<sup>3</sup> vinculado a uma espécie de “modelo *de* e modelo *para*” (Geertz, 1989: p. 69-70) o sacerdócio, por meio do qual um pároco que quisesse ser virtuoso deveria agir.

Noutras palavras, acreditamos que possivelmente esses dois padres conseguiram exercer seus respectivos sacerdócios respondendo a certas expectativas sócio-culturais e religiosas existentes naqueles contextos sobre como deveria ser um sacerdote exemplar.

---

peregrinações. Morreu em 04 de agosto de 1859, aos setenta e três anos de idade, fatigado pelo trabalho sacerdotal. Foi canonizado em 1925 por Pio XI e é tido pela Igreja como padroeiro dos párocos. (Trochu, 1997).

<sup>3</sup> Estamos utilizando aqui a noção geertziana que pensa o *ethos* como “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos” (Geertz, 1989: p. 66)

Considerando a observação de Michel de Certeau de que há um caráter de exemplaridade nas hagiografias dos santos e que, portanto, uma das funções dessas biografias edificantes é tornar a vida do santo um modelo de virtude a ser imitado, podemos considerar que uma hagiografia consagrada (e canonicamente reconhecida) como a do Cura d'Ars reflete certas idealizações oitocentistas sobre o sacerdócio. E, sendo isto pertinente, podemos considerar como possível que a proximidade entre essa hagiografia e aquela relativa aos anos de Pe. Cícero em Juazeiro vincula-se, em parte, ao fato de que os agentes que emitiram os primeiros juízos sobre a vida sacerdotal desses dois (ou seja, os seus contemporâneos) o fizeram tendo por referência um conjunto comum de valores. Noutras palavras, o sacerdócio dos dois foi julgado à luz de uma visão de mundo típica do catolicismo do século XIX, que considerava um padre virtuoso aquele que agia a partir de determinado *ethos* sacerdotal. Aos olhos de quem observava *in loco* seus respectivos presbitérios a ação presbiteral de ambos foi tomada como algo que tinha um determinado tom, caráter, qualidades, estilos, disposições morais e estéticas que se fundiam com o quadro mais abrangente que os católicos oitocentistas faziam sobre o que era ser um "padre virtuoso".

A nossa hipótese é a de que as similaridades que encontramos entre São João Vianney e Pe. Cícero no exercício de seus ministérios decorrerem muito mais do lugar e definição do sacerdócio no catolicismo do século XIX, do que simplesmente ser algo calcado em semelhança entre as situações que foram concretamente vivenciadas por ambos. Nos dois casos estamos falando de idealizações e percepções culturais acerca do sacerdócio naqueles contextos e no contexto mais amplo do catolicismo século XIX.

Mas em quais valores estava baseado esse modelo de sacerdócio virtuoso? Qual o estilo sacerdotal, que disposições morais e estéticas eram esperadas de um sacerdote virtuoso? Qual o tom, o

caráter e a qualidade de vida um padre deveria ter para ser visto como virtuoso?

Aqui podemos seguir dois caminhos para responder tais perguntas. Num podemos pinçar aquilo que de alguma forma é comum às duas narrativas hagiográficas no que diz respeito à vida presbiteral de ambos em termos idealmente desejados. Noutra, podemos nos voltar para o tipo de prática sacerdotal que eles efetivamente adotaram e, depois, procurar compreender como tal prática se relacionava com certo tipo de idealização sacerdotal compartilhada pelos indivíduos que estavam inseridos e agiam naqueles contextos.

São dois caminhos profícuos. Todavia, segui-los tal qual está proposto no parágrafo anterior demanda uma tarefa minuciosa e extensa que despenderia muita energia e tempo. Para potencializar nossa análise e torná-la mais produtiva, cremos que podemos abdicar de ir mais a fundo no estudo do Cura D'Ars. Principalmente porque nosso objeto de estudo é o Pe. Cícero. O Cura d'Ars está presente nesta análise para que, mediante a comparação, melhor se possa compreender a figura do Pe. Cícero.

Não pretendemos, então, nos ater à análise da prática sacerdotal do Cura D'Ars. Interessa-nos verificar como uma dada prática sacerdotal se relaciona com determinadas idealizações sacerdotais e faremos isto apenas com o caso do pe. Cícero.

Antes disso, porém, gostaríamos de passar rapidamente pelo primeiro caminho e apontar para alguns elementos que de alguma forma são comuns às duas narrativas hagiográficas<sup>4</sup>. Acreditamos que isto nos será útil na medida em que o elenco de pontos de convergência que será apresentado no próximo parágrafo nos auxiliará na análise do próximo tópico: a prática sacerdotal de Pe. Cícero e o porquê dela ser tida como virtuosa.

---

<sup>4</sup> Aqui estamos pensando apenas naqueles elementos em comum que dizem respeito ao exercício do presbiterado seja em Ars, seja em Juazeiro.



Quanto aos elementos comuns, um primeiro ponto a nos chamar a atenção é o fato de que em ambas as hagiografias os padre são apresentados como pessoas que desde cedo sentiram vocação ao sacerdócio, ainda na infância, logrando superar importantes obstáculos, inclusive a não compreensão ou desconfiança de seus professores. Como já tratamos da trajetória social de Pe. Cícero não vamos abordar aqui este aspecto, já suficientemente trabalhado no capítulo 1.

Há uma outra semelhança, já levemente abordada, de grande interesse para nossa análise. Trata-se do fato de ambos terem sido compelidos a assumir seu posto numa comunidade marginal, aparentemente sem nenhum interesse para outros sacerdotes. Tanto Ars quanto Juazeiro são descritas como comunidades cujas marcas seriam a vida no pecado, certo paganismo e pouco interesse da população em levar uma vida cristã adequada, correta, havendo desinteresse das pessoas pelas coisas da Igreja. Por outro lado, apresentados como lugares de gente dada ao pecado e ao vício, Ars e Juazeiro podiam parecer também lugares propícios para um trabalho de missão, de conversão dos pecadores e de salvação de suas almas.

Nesses relatos de caráter mais hagiográfico, tanto o Pe. Vianney quanto o Pe. Cícero demonstraram despreendimento das coisas materiais, absortos que estavam nas suas vidas espirituais, na vocação e missões sacerdotais. Naqueles lugarejos teriam levado uma vida, pobre, simples e sem luxo. Teriam sido prestativos, abnegados e profundamente empenhados em converter a todos, cuidando de salvar suas almas e dar conforto e socorro espiritual aos necessitados, tudo sem medir esforços. Observa-se, também, que teriam sido grandes promotores das práticas sacramentais.

Apresentados como sacerdotes quase que obcecados pela salvação das almas daquelas gentes, ambos foram exímios catequizadores e moralizadores do povo, inimigos das festas, do álcool e do pecado. Senhores de uma catequese eficiente e repleta de

imagens do inferno e dos riscos que correm os pecadores, as suas prédicas estavam repletas de regras morais e religiosas sobre como deveria ser a vida do bom cristão e qual caminho se deveria seguir para escapar do inferno, salvando assim suas almas. Teriam sido, portanto, exímios agentes da conversão de pecadores e daqueles que não temiam a Deus.

Por fim, a coroar esse trabalho sacerdotal abnegado e bem sucedido teriam sido recompensados por uma profunda mudança nos seus respectivos povoados. O Pe. João Maria e o Pe. Cícero transformaram Ars e Juazeiro em comunidades cristãs fiéis, devotas e tementes a Deus. Mesmo a reputação desses lugares mudou de forma radical. Passaram a serem reconhecidos por pessoas de distantes lugares. É interessante observar que uma das primeiras medidas por eles adotada foi a reforma da igreja local, o que podemos considerar como muito simbólico, em se tratando do século XIX.

### **3.3. Prática Sacerdotal do Capelão Pe. Cícero Romão no Povoado de Juazeiro**

Neste tópico nos interessa analisar o tipo de prática sacerdotal que o Pe. Cícero adotou e procurar compreender como tal prática relacionava-se com o tipo de idealização sacerdotal compartilhada pelos indivíduos que estavam inseridos e agiam naquele contexto. Principalmente porque seu ministério foi tido como virtuoso por esses indivíduos.

O que significava ser um padre virtuoso naquele Ceará, naquele Cariri da segunda metade do século XIX?

Para responder a tal questão um caminho possível é, usando um termo durkheimiano, tomar essa "virtude" – esse "ser um padre virtuoso" – como "coisa", como um "fato" que efetivamente fazia parte daquela realidade social, tratando de identificar quais os tipos de ações do Pe.

Cícero que correspondiam às expectativas dos membros daquela sociedade sobre esse ser um “padre virtuoso”. Trata-se de atentarmos para as ações sociais a fim de compreender a virtude sacerdotal como um fato.

Nesta perspectiva, voltarmos a nossa atenção para as ações sociais dos membros daquela sociedade pode ser um primeiro passo a fim de compreendermos o que é ser naquele contexto um “padre virtuoso”. Afinal, no momento em que voltamos nosso olhar para essas ações sociais, nos damos conta de que, impreterivelmente, os indivíduos que ali se encontram – incluso o Pe. Cícero - são sujeitos e agentes dos processos e das realidades sociais ali existentes.

Esse caminho - voltar nossa atenção tanto para a maneira como ele agia sobre aquelas estruturas socioculturais, quanto para a maneira como aquelas estruturas socioculturais agiam sobre ele - nos ajuda a compreender o que torna Pe. Cícero virtuoso naquele contexto, entendendo aquela a sociedade e como a própria cultura foi produzida e reproduzida através das intenções e ações do Pe. Cícero e suas interações com essa sociedade.

Nesta perspectiva a nossa análise nos aproxima daquilo que Sherry Ortner denominou de uma “antropologia da prática” (Ortner, 1994). Segundo esta autora, a antropologia da prática, mais do que um conjunto determinado de conceitos ou teorias antropológicas representa uma tendência do fazer antropológico que surge a partir dos anos sessenta – presente no trabalho de diversos autores (Bourdieu, Sahlins, Giddens, etc.) – e que confere maior atenção aos agentes sociais; estes passam a ser cuidadosamente pensados como agentes de/da/na cultura, isto é, agentes de poder e agentes históricos. Neste caso, como partes de processos históricos que não só correspondem à realidade macro-social, mas também micro social na qual eles operam. Isto sem perder o foco de que se deve realizar uma articulação entre o macro e o micro social.

Logo, assumindo que Pe. Cícero durante os seus primeiros dezoito anos como capelão de Juazeiro foi tomado por um padre virtuoso pela grande maioria de seus contemporâneos e conterrâneos, o nosso objetivo neste tópico é, justamente, pensar o porquê disto a partir de uma análise antropológica que toma por eixo a antropologia da prática de Ortner. E como uma antropologia da prática dá grande valor aos agentes sociais, a intenção é justamente voltar nossa atenção para a ação sacerdotal de Pe. Cícero procurando entender como aquele “ser um padre virtuoso” era um dado daquele contexto cultural.

Assim, nosso primeiro movimento será o de apresentar e analisar alguns trechos de uma carta escrita pelo Pe. Cícero ao Pe. Augusto Constantino no ano de 1914, quando este último lhe solicitou que comentasse seus anos de capelania em Juazeiro.

É importante notar que esta carta foi escrita 25 anos depois do milagre de 1889, evento cujos desdobramentos mudaram definitivamente a vida do Pe. Cícero e do povoado do Juazeiro. Dado este fato, pode-se objetar que ela seria uma leitura anacrônica do padre em relação ao seu próprio magistério sacerdotal no Juazeiro. Contudo, consideramos esta carta um documento muito valioso, porque ela traz em si o mérito de ser uma carta escrita pelo próprio Pe. Cícero, onde este avalia seu ministério como capelão daquele lugar. Tem o mérito – e o caráter revelador – de ser o próprio agente a avaliar sua ação, ao menos em parte e num momento posterior, apresentando e justificando o sentido e os motivos de suas próprias ações como capelão do Juazeiro.

No que se refere à carta chama-nos mais a atenção o seguinte trecho:

“... Há uns 25 anos, na quaresma deste ano de 1889, era um capelão aqui, na pequena povoação Juazeiro (hoje cidade) onde me havia destinado a uma missão continuada, somente

esforçando-me para salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões.”

Isto que ele chama de “missão continuada” (“salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões”) permite nos aproximarmos tanto de um dos pontos de sustentação do seu prestígio, quanto de parte do sentido dado por ele à sua ação sacerdotal.

Quanto à sua afirmação de que “me havia destinado a uma missão”, uma interpretação possível era a de que ela estava muito mais próxima da idéia de uma incumbência (um “encargo”), do que da noção de “projeto humano” a ser realizado (como seria, por exemplo, o caso de um existencialismo sartreano). Devemos, portanto, considerar que esta missão estaria expressando não só uma decisão e vontade sua, mas também uma “vontade superior” (a vontade de Deus).

Ao afirmarmos que esta missão também era dada por uma “vontade superior” temos presente que ele era um homem religioso, um sacerdote católico do século XIX, inserido num contexto histórico e cultural onde o sentido da ação, notadamente a religiosa, levava em consideração com uma intensidade muito grande o que seria uma vontade superior, pré-definidora do destino humano. Como vimos esta hipótese é confirmada pelo sonho de 1872 e pelo fato de que ele o interpretara como um desejo ou mesmo ordenamento do Sagrado Coração, no sentido de que ele cuidasse daqueles sertanejos pobres, encaminhando-os para a salvação.

Em resumo, considerando-se o Pe. Cícero dentro do contexto histórico em que estava inserido, é muito provável que o significado por ele atribuído ao termo “missão” estivesse mais vinculado ao sentido de algo a ser cumprido, do que no sentido de algo a ser construído. E, na medida em que há este sentido de “incumbência” no uso dado à palavra “missão”, isto nos reporta à idéia de que executá-la significava cumprir algo que, ao menos em parte, já fora pré-estabelecido. Um algo que ele explicita na continuação da alocução quando diz que seu

esforço era o de “salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões”.

Mas o que significaria “salvar almas” e “reformar os costumes semibárbaros dos sertões?”.

Neste ponto vale observar que esta sua afirmação nos abre-se a possibilidade de considerar o seu presbiterado dentro de duas tradições missionárias já tratadas anteriormente e que de diferentes formas fizeram parte da sua história: (1) aquela ligada às Santas Missões que passaram pelo Cariri nos séculos XVIII e XIX e que marcaram sua infância e juventude com a figura do Pe. Mestre Ibiapina; (2) e, a tradição da Congregação das Missões (os Lazaristas), seus professores no seminário.

Quanto a esta segunda tradição, este é um detalhe que, como já apontamos, usualmente não costuma ser enfatizado nos estudos sobre Pe. Cícero: a influência dos Lazaristas na sua formação. Provavelmente, em virtude do litígio que ele teve com esses os padres no seminário de Fortaleza, passa despercebida a importância que eles tiveram em sua educação. Todavia, quando observamos seu presbiterado em Juazeiro, encontramos bons indícios do quanto, apesar do litígio, eles tiveram influência em seu sacerdócio.

A afirmação de que sua missão era “salvar almas” nos parece ser um desses indícios. Não podemos esquecer que “salvar a alma dos pobres” foi o que inspirou São Vicente de Paulo a fundar a Congregação das Missões, motivo por que o apelo por catequizar a gente pobre perpassava a história dos Lazaristas. Daí que, como observa o teólogo Paulo Fernando C. de Andrade, “o forte amor que (Pe. Cícero) sente pelos pobres e deserdados é consoante com a formação espiritual que recebeu dos lazaristas” (Andrade, 2004: p. 49).

Observamos, entretanto, que aparentemente havia um certo galicismo católico a atravessar o relacionamento dos Lazaristas com os seminaristas cearenses, o que limitava a eficácia de sua formação. Além disso, os Lazaristas exerciam uma tarefa – formar seminaristas - que não era exatamente a de fazer missão entre o povo pobre. Se

considerarmos, entretanto, que um grupo usualmente executa um movimento de “retorno às origens” para reconstituir a sua unidade e manter sua identidade (Certeau, 2000: p. 269), é muito pouco provável que os lazaristas naquele seminário não empregassem esse tipo de discurso e não fizessem referência a essa origem – e tipo de pastoral – que eram elementos constitutivos da identidade de sua congregação.

Há, entretanto, uma observação a ser feita: esse “amor sentido pelos pobres” presente na formação lazarista ocorria dentro daquilo que, como vimos, Jean Delumeau denomina de “pastoral do medo”, cuja marca fora “um discurso culpabilizante freqüentemente ligado ao medo ou desembocando nele” (Delumeau, 2003, vol. II: p. 289). Um discurso e pastoral, por sinal, que se tornaram comuns entre os missionários católicos entre o século XIII e XIX, e, que a julgar pelas Santas Missões que passaram pelo Cariri, adentrou no século XIX.

A retomada desta questão da “cultura e pastoral do medo” – que já foi tratada anteriormente – é proposital e relevante. Ela, como veremos, estava presente na prática sacerdotal do Pe. Cícero e na forma como seu “rebanho” apreendeu muitas de suas prédicas. Neste ponto de nossa análise ela é relevante porque nos possibilita perceber que ela não surgiu do nada, não era algo particular de Pe. Cícero, mas estava vinculada ao tipo de formação que ele recebera e à cultura religiosa à qual ele pertencia.

Trata-se de um discurso centrado na idéia de “salvar as almas e reformar os costumes” e este discurso fez parte da formação que Pe. Cícero teve no Seminário Episcopal do Ceará, posto que a Congregação das Missões nasceu e se desenvolveu no bojo desse esforço de “Salvação das almas dos homens”, potenciais pecadores que viviam sob o risco de irem para o Inferno. Um risco que somente poderia ser minimizado pelo arrependimento e afastamento do pecado e pela obtenção da Graça de Deus, obtida notadamente nas práticas de piedade e devoção, principalmente as sacramentais.

O discurso feito pelos mestres Lazaristas caía em terreno fértil. Afinal, a idéia de um esforço missionário para “salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões” não era algo novo para Pe. Cícero. Ele era um filho do Cariri, o que implica dizer que fora gerado e passou boa parte de sua vida dentro de uma ambiência mística e religiosa católica que tinha como um dos pilares a passagem de missões capuchinhas entre os séculos XVIII e XIX e a passagem do Pe. Mestre Ibiapina em meados do século XIX.

Os Capuchinhos são personagens fundamentais dessa história porque o catolicismo no Cariri, do ponto de vista histórico, tem um forte vínculo com as suas missões. Eles tiveram grande importância no processo de colonização da região, posto que chegaram ali no século XVIII focando seu trabalho na catequização dos índios que ali viviam<sup>5</sup>. Daí que, como pacificadores dos índios, abriram espaço para a chegada dos colonos que ocuparam essas terras e nelas se estabeleceram

Em meados do século XVIII os Capuchinhos perderam o controle político dos aldeamentos indígenas mas continuaram a realizar por lá seu trabalho missionário, agora não mais voltados apenas para “salvar as almas” dos índios, mas da população em geral. Foi o período das chamadas Santas Missões, que adentraram o século XIX.

Vale observar que essas Santas Missões capuchinhas também adotavam uma pastoral do medo. Todavia, para a vida religiosa do Cariri o laço dos Capuchinhos com essa cultura e pastoral é muito mais relevante que o dos Lazaristas, posto que estes últimos nunca fizeram missão naquela região, restringindo seu trabalho à formação de sacerdotes em Fortaleza, com uma breve passagem pelo Seminário Menor do Crato. Podemos dizer que, neste sentido, deve-se muito aos Capuchinhos a introdução de uma cultura e pastoral do medo na

---

<sup>5</sup> Os Capuchinhos foram muito importantes para o processo de colonização da região. Tanto que até meados do século XVIII eles controlavam o aldeamento da Missão de Miranda (que veio a dar origem á cidade do Crato) na incumbência de catequizar os índios Curianê, Cakabaça e Icozinho (Barros, 1988, p. 64).



religiosidade caririense. Imagens do fogo do inferno, purgatório das almas, a culpa e o pecado individual, mas, sobretudo coletivo, a condenar os homens, vieram em grande parte no bojo das Santas Missões.

Essas Santas Missões estavam voltadas, sobretudo, para a “Salvação das almas” do povo caririense. Daí que a observação arguta de Luitgarde Barros de que a influência dos missionários capuchinhos estava presente nas crenças, nas falas e na capacidade que o povo pobre e devoto do Cariri tinha para discorrer sobre a ira de Deus contra a perdição dos homens e sobre o céu, o purgatório ou o inferno, é muito procedente (Barros, 1988: p. 97). Tanto que, quando confrontamos os indícios da presença de uma cultura do medo e do pecado no Cariri<sup>6</sup> do século XIX, com a análise que Jean Delumeau faz da “passagem do medo sentido para o medo que se quer fazer sentir” (Delumeau, 2003, vol. II: p 12) que foi empreendido por missionários católicos através do uso de uma pastoral do medo, causa impressão os pontos em comum.

Em suma, chamamos a atenção para o fato de que muito do imaginário religioso católico que existia no Cariri na segunda metade do século XIX decorre da influência da passagem desses missionários por aquelas terras. Uma influência favorecida pelo fato de que essas Santas Missões não só não se opunham, mas, principalmente, encontravam suporte no tipo de catolicismo que se desenvolvia no Brasil desde o

---

<sup>6</sup> Apesar de neste momento da tese nossa análise estar focada no século XIX, vale aqui observarmos que na nossa pesquisa de campo – realizada no início do século XXI – encontramos alguns indícios da presença dessa cultura do medo. Observamos, por exemplo, que algumas orações dos romeiros falam do fogo do inferno, pecado mortal e das formas de proteção contra o mesmo. Os mais velhos, principalmente, encontram certa facilidade para construir um discurso alicerçado numa imagística que, facilmente, podemos aproximar do conteúdo do estudo de Delumeau. Pareceu-nos, igualmente, curioso ter presenciado um jovem padre (de outro Estado, que habitualmente frequenta as romarias e que trás romeiros todos os anos para Juazeiro) fazer um sermão numa grande missa celebrada na Praça da Matriz que era centrado justamente na idéia do pecado, no risco do inferno e que levava todos a uma espécie de culpabilização, devido a uma série de ações e atitudes que são bem comuns na vida daqueles que se dirigem a Juazeiro.

período colonial e que era marcado pela devoção e piedade popular (Azzi, 1977).

Ainda a respeito dessa afirmação do Pe. Cícero de que ele destinou a si uma missão continuada, uma referência pode ser feita à figura do Pe. Mestre Ibiapina.

Considerando que Pe. Cícero seguramente presenciou a passagem do Pe. Mestre Ibiapina pelo Cariri, pelo seu Crato natal – o que é atestado pela morte de seu pai num lazareto criado por este missionário –, é presumível que esse religioso tenha lhe causado uma forte impressão e que por ele tenha sido tocado pela força da pregação, do conteúdo religioso e do sentido de sacerdócio que Ibiapina dava ao seu magistério missionário (Barros, 1988: p. 100). O missionário Ibiapina muito provavelmente foi uma referência religiosa para o Pe. Cícero.

Em que medida esse missionário teria seria uma referência para a missão de Pe. Cícero (“salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões”.)?

Padre Ibiapina, quanto à preocupação com a “salvação das almas”, não destoava muito dos outros missionários que passaram pelo Cariri. Em sua pregação estavam igualmente presentes noções sobre o pecado, a tentação, a culpa carregada pelos homens, o caminho da redenção, o medo e risco do inferno, bem como as práticas morais, devocionais e piedosas necessárias para se seguir o caminho da Salvação. Padre Ibiapina fora um típico missionário preocupado em catequizar e moralizar o povo do Cariri, salvando suas almas e reformando seus costumes.

Num aspecto, entretanto, se diferenciou de outros missionários que por ali passaram: quando realizava uma missão numa dada localidade ele intervinha não só na formação religiosa e moral da gente pobre que ali se encontrava, mas também agia para melhorar as condições do povo do lugar. Era um reformador de costumes que ao seu trabalho religioso e moralizador agregava um esforço de

intervenção socioeconômica na realidade onde realizava as suas missões. As Casas de Caridade foram o maior símbolo dessas intervenções, funcionando como hospital, escola e orfanato para as crianças pobres. Elas, ainda que de forma indireta, nos ajudam a entender melhor o ministério de Pe. Cícero em Juazeiro.

Essas Casas foram as principais obras de Ibiapina e os seus cuidados eram entregues a irmandades por ele criadas que na realidade funcionavam como uma ordem religiosa não-canônica, composta por homens e mulheres consagrados, chamados respectivamente de beatos e beatas. Uma das peculiaridades dessa ordem de religiosos leigos era o fato de que ela era composta basicamente por mulheres e homens que, segundo Luitgarde Barros, vinham:

“Das camadas mais pobres de trabalhadores do campo e moças órfãs e pobres.(...) Os beatos e beatas de Ibiapina faziam voto de castidade e pobreza, renunciavam aos ‘prazeres do mundo’ e se dedicavam ao serviço de Deus, trabalhando, cuidando dos enfermos, órfãos e necessitados, além dos serviços do culto religioso, como novenas, terços, encomendações de almas e até pregações” (Barros, 1988: p. 104).

Quando Pe. Cícero tornou-se capelão de Juazeiro, essas Casas de Caridade praticamente davam seu último respiro. No mesmo mês em que ele foi oficializado como presbítero daquela capelania (setembro de 1872), o Pe. Ibiapina se despedia do Ceará para nunca mais voltar, vendo-se compelido a entregar o controle das Casas à Diocese da província.

A saída de Ibiapina do Ceará e o desmonte das Casas de Caridade e da Ordem das Beatas e Beatos fora obra de Dom Luís. Quando este chegou ao Ceará já havia um bom número de Casas de Caridade, cuidadas por beatas que eram auxiliadas no trabalho mais

pesado por beatos. O prestígio desses beatos, não raro, era maior do que o de boa parte do clero que Dom Luís encontrara no Ceará. Aos beatos, atribuíam-se um comportamento frugal, austero, piedoso, zeloso e caridoso, que contrastava com o juízo que boa parte da população fazia de muitos padres, cujo comportamento, como vimos anteriormente, não favorecia a admiração dos fiéis.

Daí que, apesar do prestígio de Ibiapina e de seus beatos junto ao povo, ou, talvez também por isso, eles sofreram forte oposição de Dom Luís, de tal forma que entre 1863 e 1872, o bispo cuidou de restringir a ação do missionário em sua jurisdição episcopal, objetando a ordem dos beatos e beatas e tomando o controle das Casas.

Mas apesar da oposição do bispo e da dispersão que se seguiu ao afastamento de Ibiapina do Ceará, o fato era que as figuras dos beatos e das beatas eram presenças indeléveis da realidade sociocultural religiosa da província. Tanto que, apesar das objeções episcopais, os beatos mantiveram a sua presença, prestígio e autoridade entre a população, e, Ibiapina continuou a ser lembrado e admirado, inclusive entre o clero cariense. Alguns sacerdotes – ainda que próximos a Dom Luís – permitiram a alguns beatos atuarem dentro da sua jurisdição paroquial e mantiveram beatas atuantes na vida religiosa de suas comunidades. Alguns chegaram mesmo a dar a algumas mulheres o hábito de beata. Este fora o caso do Pe. Cícero, que teria dado o hábito de beata a algumas mulheres no ano de 1885, quando Dom Luís já não era mais bispo do Ceará.

Se, como assinala Renata Paz (Paz, 1998), o Pe. Cícero deu o hábito a algumas beatas, permitindo que estas mantivessem sua atuação sócio-religiosa assemelhada à das beatas de Ibiapina, notadamente na dedicação à oração e ao trabalho, no envolvimento com atividades assistenciais de caráter social (ensinar a escrever, ensinar um ofício, cuidar dos doentes, etc.) ou religioso (como as atividades para-litúrgicas), isso pode ser tomado como um bom indício da admiração que ele tinha pelo trabalho do Padre Mestre. O que nos

aproxima um pouco mais do sentido da afirmação de Pe. Cícero ao definir a sua missão: “salvar as almas e reformar os costumes semibárbaros desses sertões”.

Em suma, de um lado podemos inserir esse “salvar as almas” dentro da tradição salvacionista católica calcada na idéia da culpa, do pecado e do medo, ao qual se agrega um “catolicismo de arrependimento”, e, “misericórdia redentora” típica do século XIX. De outro, no que se refere a “reformar os costumes semibárbaros dos sertões”, há o que podemos chamar de duplo pertencimento: o pertencimento ao clero romanizado cearense do século XIX, comprometido com as reformas e preocupações da Igreja Católica no Brasil; e, o pertencimento a um clero sensível ao trabalho desenvolvido por um missionário como Ibiapina, preocupado com a reforma dos costumes e voltado tanto para uma adequação das fiéis ao rigor moral e religioso do catolicismo, quanto para a melhoria das condições socioeconômicas dentro das quais as pessoas deveriam viver.

Em suma, bem sucedido em seus dezoito primeiros anos como presbítero, Pe. Cícero contemplou em sua atuação essa tradição salvacionista, sendo ao mesmo tempo um clérigo romanizado, não indiferente a uma tradição missionária já pré-existente no Cariri. Encontramos aqui um dos pontos que sustentam a sua imagem de padre virtuoso, no que tange à percepção e avaliação daqueles que *in loco* estavam a avaliar seu sacerdócio.

Quanto à avaliação positiva que teve dos bispos Dom Luís e Dom Joaquim é interessante observar que Pe. Cícero é habilidoso e consciencioso na maneira de tratar com esses bispos, como percebemos em muitas das missivas encaminhadas aos dois entre os anos de 1872 a 1889 e como pode ser observado nesta carta de 1878:

“... Quero aproveitar a ocasião para justificar-me. Segundo uma resposta de V. Exa. a uma consulta feita pelo Benjamin por motivo de uma dúvida sobre consoada de jejum,

pareceu-me que V. Exa. me ficou julgando por seguidor de uma escola inconveniente que nega aos bispos o poder de dispensar em suas dioceses, em certas circunstâncias, nas leis gerais da Igreja e põe embaraços à administração. Deus me livre de tal doutrina que sei que é subversiva e só serve para trazer perturbações, às consciências, e à minha faria mais mal do que a dos outros que não tendo a certeza que, obedecendo sou direito, não podia fazer mais nada. Não sei em que termos foi exposta a dúvida. Parece-me que não foi direito porque com a resposta, fiquei sempre com ela. Eu não tinha dúvida que, a dispensa sendo dada, estejamos dispensados e assim podemos usar de laticínios na consoada dos jejuns. O que eu penso é que só por uma vez que V. Exa. dispensou quando estive aqui por pedido do P. Monteiro, estejamos dispensado por toda vida. Primeiro, porque não é praxe assim ser considerados e depois porque eu tinha lembrança que V. Exa. me havia dito que era preciso se pedir cada ano e nunca mais ninguém a pediu, à exceção daquela única vez... Se V. Exa. concede a dispensa para a freguesia do Crato e, se acha que não precisa, como decidir, me tira a dúvida e eu obedeço". (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 40).

O trecho acima é um bom exemplo do tipo de relacionamento que ele parece ter buscado estabelecer com seus superiores eclesiásticos na condição de capelão de Juazeiro. E nele podemos observar dois pontos em que demonstra certa habilidade.

O primeiro que observamos é o tom da carta, onde ele surge como um padre cauteloso com seu bispo, preocupado em não desagradá-lo e em não ser mal interpretado. Algo que parece ter sido uma grande preocupação sua como capelão de Juazeiro: apresentar-se a seus superiores como um padre obediente, disposto a acatar as decisões episcopais.

Em segundo lugar, emerge o que parece ser indicativo do seu tipo de zelo religioso; no caso, o Pe. Cícero está diante de uma decisão do bispo de permitir o uso de laticínios na consoada de jejum, e, opta por interpretá-la da forma mais rigorosa, a de que o bispo só teria dado a permissão uma única vez. Mas há também o fato de que Pe. Cícero, na construção da sua relação com o bispo, apresenta-se como um sacerdote obediente que está disposto a observar as orientações e decisões episcopais e que, se por ventura, desse a impressão contrária, isto era mais em virtude de seu escrúpulo do que da mínima intenção de agir em contrário.

Sua preocupação em mostrar-se um padre obediente é um aspecto que precisa ser posto em evidência, já que num determinado momento de sua trajetória - como veremos mais adiante - a relação do Pe. Cícero com o poder eclesiástico cearense ganhou ares de litígio. Entretanto, em detrimento desse futuro litígio, quando considerando os seus primeiros dezoito, vinte anos como capelão de Juazeiro, o que temos é justamente uma preocupação em se apresentar aos seus bispos como um sacerdote atento, disposto a cumprir rigorosamente as diretrizes episcopais.

Mas, se por um lado Pe. Cícero procurava demonstrar essa preocupação em ser um presbítero atento e obediente ao bispo, por outro ele igualmente surge como um padre habilidoso em negociar com seus superiores o espaço para o exercício do seu ministério clerical. Ou seja, seu estilo de obediência não era - como o trecho de carta acima pode sugerir - apenas a de seguir "ao pé da letra" as orientações do bispo, mas envolvia um esforço de receber garantias para que ele exercesse seu presbitério com eficácia e relativa autonomia.

Um esforço dentro do qual fora bem sucedido, como ele mesmo avalia na carta já referida que enviou ao Pe. Constantino em 1914:

“Com as devidas faculdades de meu bispo, o primeiro que me havia ordenado e estimava-me muito como meu confessor desde o Seminário, o Sr. Bispo Dom Luís dos Santos, já falecido e seu sucessor, o Bispo Joaquim José Vieira, que também prodigalizava-me por sua bondade as melhores considerações, haviam-me concedido para os bons feitos da missão a que me propunha todas as faculdades precisas de dispensa para revalidação de casamentos nulos, impedimentos em todos os graus, todas as faculdades que me podiam dar, até a faculdade de provisionar, de confessar os padres que, das dioceses vizinhas, vinham confessar-se aqui e ajudar-me.”

Não só naquela carta de 1878, mas em outras cartas desse período enviadas aos bispos podemos perceber esse duplo movimento em que, de um lado, ele busca afirmar a sua disposição em obedecer e, de outro, busca ganhar mais autonomia para sua ação sacerdotal. Movimento este que revela que o seu *modus operandi* era o de um agente que tinha desenvolvido uma boa consciência do funcionamento do campo social onde estava inserido, e que, igualmente, já tendo definido para si suas principais intenções e objetivos sacerdotais, agia com grande desenvoltura dentro das possibilidades que sua posição e identidade social dentro daquele campo lhe permitiam.

Em suma, quando ele diz na carta ao Pe. Constantino que os bispos o haviam concedido todas as faculdades precisas “para os bons feitos da missão a que (ele se) propunha” devemos reconhecer nisso o seu esforço em busca da maior autonomia possível no seu ministério, tal qual revela esta outra carta de outubro de 1886, endereçada a Dom Joaquim:

“Tendo V. Exa. me facultado para fazer 12 casamentos, não quis desperdiçar a graça de Deus, comecei logo fazendo 13 da maior necessidade principalmente o de um pobre velho



amasiado há 30 anos, outros, porém, se dificultando com impedimentos dirimentes de afinidade ilícita e até um deles, creio que primos carnis vivendo reprovadamente... À vista de tais embaraços, assentei pedir a V. Exa. que me conceda a faculdade de dispensar os impedimentos que aparecerem nos 9 casamentos que ainda não fiz, que V. Exa. me conceda não para pessoas determinadas mas para pessoas que eu queira ao meu arbítrio. É uma caridade que V. Exa. faça em honra da SS. Virgem que saberá com profusão recompensar" (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 41).

No que tange aos bispos, Pe. Cícero poderia, portanto, ser tomado por virtuoso não só porque "obedecia", mas também porque "agia". Ou seja, ele surge como um padre efetivamente empenhado no seu sacerdócio. Podemos observar nesta última carta algo que poderia ser tomado por uma pequena desobediência: o bispo autoriza doze casamentos, mas ele faz treze. Todavia, tal desobediência parece ter sido relevada, parecendo mesmo imperceptível diante da diligência e compromisso efetivo com seu sacerdócio e com a salvação das almas de seus fiéis.

Neste ponto surge o que podemos tomar como outra virtude do pe. Cícero: ser visto como um "pastor" realmente preocupado com a salvação das almas do seu "rebanho".

Neste sentido, aquilo que foi tomado como uma virtude do Pe. Cícero parece desenvolver-se a partir de um movimento contíguo que ele realizava com aparente habilidade: o ir e voltar entre as demandas e normas da instituição eclesial; o ir e voltar entre as necessidades e carências religiosas da gente do Juazeiro e adjacências.

Quanto a esse ir em direção às necessidades e carências religiosas da gente do Juazeiro e adjacências mantendo-se atento ao bispo, isso fica evidente neste carta enviada a Dom Joaquim, em agosto de 1887:

"...Há por aqui um velho que mora uma légua da povoação, de posição social, de bem 70 anos ou mais, que enviuvou a alguns anos, tem levado uma vida digna de compaixão, agora amasiado com uma infeliz moça; pelo modo de proceder dos pais, não digo que por malícia, por falta de educação... já tem um filho e o tal velho que foi ameaçado até de ser assassinado, e não sei se ainda estará seguro, pelos irmãos da sujeita, se não casasse, não por causa da noiva, é um velho brutal que não teme a nada, está adormecido no crime. A esmola que peço pelo amor de Deus e destas almas, é que V. Exa. me conceda a dispensa de todos os banhos de tempo e lugar, eu acho que não são parentes, mesmo que fossem, será no 3° ou 4° grau, nem talvez de afinidade, mas, por caridade, me conceda a faculdade de dispensar qualquer impedimento que houvesse. Quero fazer uma surpresa agradável e amável, tomando-lhe a casa um dia e não sair enquanto não deixar estas almas perdidas, salvas por Deus...Penso que V. Exa. me concedendo, eu alcanço bons resultados...Em busca dos pecadores é que devemos andar, e estes é que precisam de misericórdia". (Guimarães, Dumoulin, 1983: p 42).

O trecho citado é um documento ao mesmo tempo exemplar e precioso no que tange à forma como ele foi construindo a imagem de padre virtuoso entre seus fiéis e a gente do Juazeiro. Além do que, ajuda a corroborar algumas informações que estão presentes em diferentes relatos sobre o período em que ele esteve em pleno exercício do seu ministério sacerdotal em Juazeiro.

Confirma-se ali o seu hábito de sair pela redondeza e realizar o acompanhamento religioso das "almas" que lhe foram confiadas. Demonstra-se, igualmente, que ele fora um padre zeloso, atento às obrigações desejadas para um sacerdote. Na realidade, a informação sugere que ele tinha um zelo primoroso, já que a preocupação de dar o

sacramento do matrimônio ao casal é muito mais dele do que dos amantes. Também podemos perceber uma postura abnegada, posto que o pedido que ele faz para o bispo não é para si, mas para terceiros (o velho e a moça), cuja situação matrimonial irregular (estavam amasiados) é objeto de sua preocupação. Há mesmo um sentimento de compaixão para com aqueles dois, posto que ele esteja claramente preocupado com o destino de suas almas.

Mas, alguns outros pontos nos ajudam a visualizar concretamente quais eram aquelas preocupações que o tornavam na prática um sacerdote. Nesta carta Pe. Cícero apresenta uma situação pecaminosa e a solução para a redenção. O pecado é o amancebamento (viverem como “marido e mulher” sem o sacramento correspondente), a solução é o sacramento do matrimônio. Observando atentamente, vamos perceber que sobeja neste trecho a idéia de que a salvação passa pela Igreja e seus sacramentos.

Nesta carta, Pe. Cícero não trata, por exemplo, do tipo de sentimento que une aquele casal. É possível que para um leitor do século XX ou XXI a questão do amor entre os dois fosse pertinente e relevante. Mas, considerando o conteúdo da carta, ela parece não ser importante. Não faz parte dos argumentos oferecidos por Pe. Cícero ao bispo. Ao menos na carta, sua preocupação é de outra ordem. Todo o seu argumento volta-se para a preocupação central de que havia uma situação pecaminosa (de ofensa a Deus). Sua preocupação era “salvar a alma” dos dois e findar um “costume bárbaro”, o concubinato.

Também podemos observar que a carta é atravessada por um sentimento sincero de compaixão para com o velho e a moça. Mas é a compaixão despertada pelos pecadores e o desejo de redimi-los do pecado. Quem escreve é o sacerdote preocupado em “salvar almas”.

O peso que Pe. Cícero dava àquela situação pecaminosa e sua noção do que é ser um pecador pode ser percebido nas avaliações que ele faz do velho: “tem levado uma vida digna de compaixão (...), é um velho brutal que não teme a nada(...), está

adormecido no crime". Quanto à moça, ele avalia a sua atitude "pelo modo de proceder dos pais". Daí que, a seu ver, ela está naquela situação "não (...) por malícia", mas "por falta de educação". Ou seja, Pe. Cícero diferencia a responsabilidade dos dois diante da situação pecaminosa e, assim, é mais rigoroso na avaliação que faz do velho (um bruto), revelando para com a moça certa misericórdia cristã no seu juízo: um peca em virtude de um estado de letargia, a outra por ignorância.

É possível que, para nós que somos parte de uma cultura imersa num processo de desculpabilização das atitudes humanas mediante a supressão da noção de pecado, soem estranhas e demasiadamente enraizadas num processo de culpabilização do homem essa avaliação que Pe. Cícero fez da situação e a solução que buscou encontrar. Isto pode parecer um tanto abusivo ao nosso juízo. Afinal, ele promete tomar-lhes "a casa um dia e não sair enquanto não deixar estas almas perdidas, salvas por Deus". Avalia, entretanto, que aquilo pode representar "uma surpresa agradável e amável".

É possível que estivesse justamente aí, nesse tipo de atitude, um dos fundamentos do prestígio que ele tinha entre os seus contemporâneos e que o tornava aos olhos deles um padre exemplar. O que podemos tomar hoje como uma atitude arbitrária poderia muito bem ser entendido naquele contexto sociocultural como uma atitude de compaixão, zelo sacerdotal e uma forma de altruísmo cristão. Devemos considerar que, naquele contexto, o que primeiro se esperava do padre era justamente que este ajudasse o fiel a salvar sua alma. Neste sentido, não estamos necessariamente diante de um tipo de compreensão relativista calcada numa teologia cristã baseada na idéia de que a misericórdia de Deus cobre tudo. Ou seja, aqueles católicos do século XIX, estavam diante de um Deus bem mais rigoroso do que o Deus de muitos católicos do século XX. O pecado era uma realidade percebida como tangível. Daí o tipo de condução que o Pe. Cícero mostra em sua carta, em que o seu trabalho de mediador do

sagrado no catolicismo – sua condição de padre – volta-se para aqueles que estavam vivendo no pecado, isto é, afastados de Deus e da salvação.

Como vimos, essa carta, ao mesmo tempo em que liga o Pe. Cícero ao universo de preocupações de um zeloso sacerdote católico do século XIX, aponta para um tipo de ação que cremos ser uma daquelas que contribuiu para que o capelão de Juazeiro fosse visto como um padre virtuoso, e, assim, particularmente querido, admirado e respeitado entre a gente do Juazeiro e entorno: o fato dele estar atento e preocupado com seu “rebanho”, particularmente cuidadoso com aqueles que estavam dentro do seu espaço de ação sacerdotal.

Enfim, temos indícios de que ele fora um padre que demonstrava “importar-se” com as pessoas, o que contribuiu para esse prestígio, admiração, respeito e veneração que as pessoas – sobretudo, a gente pobre do Juazeiro - tinham para com ele. A construção de seu prestígio não resultou, portanto, apenas da ação de um padre que cumpria formalmente o seu sacerdócio. Havia uma preocupação sincera com os seus fiéis. E o fato dele escrever ao bispo tratando de algo tão específico, a propósito de pessoas que aparentemente não lhe eram próximas, é um bom indicativo disso.

Frisamos, entretanto, que esse “importar-se” não deve ser tomado de forma alheia ao contexto onde Pe. Cícero estava inserido. O “importar-se” tem ali um sentido específico. Significava uma predisposição e capacidade sua para entender, dialogar, posicionar-se e agir dentro do contexto onde estava inserido, a partir de um tipo de relacionamento em que, usualmente, mostrava-se ciente do papel social que lhe cabia: o papel de padre, capelão - “pároco” – de Juazeiro, membro ativo e altivo da diocese à qual essa capelania estava jurisdicionada.

Tanto as ações de conhecimento público quanto o prestígio do Pe. Cícero fazem sentido apenas quando vistos sob o ângulo do seu ministério. Do momento em que ele chega a Juazeiro em diante,

somente faz sentido pensá-lo enquanto Pe. Cícero, não mais apenas como Cícero Romão. É como se, para usar uma expressão maussiana, ele tivesse incorporado uma “persona”, ser um “homem investido de um estado” (Mauss, 2003: p 392). E este estado é justamente o sacerdotal. O indefectível hábito preto talvez fosse a expressão simbólica dessa “persona”. Todavia, o tom dos seus gestos, suas preocupações, seus assuntos, suas atenções e tudo mais contribuíram para que à “persona” correspondesse um “personagem”, de tal forma que o “ser padre” funcionava como “máscara, personagem, tipo e caráter” (Mauss, 2003: p. 391) a preestabelecer seu lugar no mundo, em relação ao mundo, a forma como ele deveria agir para com os outros e em relação aos outros.

Neste sentido, é como se o jogo dialético que havia entre a interiorização daquela exterioridade - a interiorização das estruturas objetivas com as quais defrontava-se e nas quais estava inserido - e a exteriorização da sua interioridade - a manifestação de suas estruturas incorporadas, de suas disposições - se manifestasse quase que integralmente no seu *habitus* sacerdotal e se desenvolvesse em direção à realização e reificação do seu sacerdócio como algo virtuoso.

Padre Cícero fora, enfim, hábil no exercício do seu sacerdócio, na medida em que sabia interagir com os outros agentes - o bispo, os padres, os fiéis leigos, etc. -, levando em consideração o contexto e as situações nas quais estavam inseridos sem perder de vista o que o tornava um “padre” aos seus olhos e aos olhos dos outros.

A carta a seguir, enviada a Dom Luís em fevereiro de 1878, onde pede socorro para enfrentar a grande seca que se alastrava na região desde o ano anterior, é um bom exemplo de como em diferentes situações agia sem perder de vista esse referencial religioso e sacerdotal, fosse enquanto papel a ser exercido, fosse enquanto sentimento para com os outros:

“É nas maiores angustias que escrevo a V. Exa.. Sei que V. Exa. é já acercado de tantos negócios, e eu não deveria pedir, mas estamos em tal extremo que só se quer socorro, e por isso desculpe eu enviar este ofício dirigido ao Presidente da Província para V. Exa. Revma. Manda-lo apresentar e exigir alguma providência que já temos mandado três com esse e nem sequer tem a delicadeza de responder... Eu nunca pensei em ver tanta aflição e desespero juntos; os cães saciam-se de carne humana, nos caminhos, no campo. Por toda parte, é um cemitério e o que mais me aflige é que nem ao menos têm a consolação da Fé, sem sacramentos, sem nem ao menos uma voz amiga que lhe fale da Eternidade, onde vão sumir como viveram abandonados dos homens e como até de Deus. (...) Ficarei à mercê de Deus, ao menos darei absolvição aos que puder, embora depois Deus disponha o que for servido”. (Guimarães, Dumoulin, 1983: p 92).

Fora o “padre” que pedira providências ao presidente da Província, fora o “padre” que pedira intervenção do bispo. E fora o “padre” que expressara aquilo que mais lhe condoera a alma: a ausência da consolação da “Fé”, dos sacramentos e de uma voz que falasse da “Eternidade” para aqueles moribundos da seca. Aqui ele não é, portanto, um “padre” envolvido num assunto que não lhe dizia respeito. Não é, portanto, um “padre” envolvido num assunto político, administrativo. É um “padre” exercendo seu dever de caridade cristã, expressando a sua compaixão pelos que sofrem. Ou seja, em nenhum momento desta carta ele foge daquilo que se poderia esperar dele como padre. Ao contrário, o que poderia ser tomado por excesso (as demandas ao presidente, o pedido ao bispo), é justamente um dos elementos que o tornam ainda mais “padre”, um padre virtuoso, ou seja, que tem amor para com aqueles que lhe estão próximos.

A edificação de seu prestígio assemelha-se a um movimento espiral: a construção da sua imagem como um sacerdote virtuoso, um capelão zeloso e atento ao seu povo fora resultado de um contínuo

processo em que a cada nova situação, reforçava-se essa mesma imagem e abria espaço para novas ações que corroboravam a impressão que seu ministério ia deixando, a sensação de que ele era um sacerdote virtuoso.

Portanto, quando Dom Joaquim manifestou, na já referida carta de julho de 1888, que o Pe. Cícero era um “virtuoso sacerdote”, que o seu apostolado era “efusivo”, e que ele estava “convencido da resignação do seu grande coração”, isto, em grande parte, era resultado do processo referido acima. Processo este que construiu o seu prestígio entre o povo de Juazeiro, ou seja, o seu zelo apostólico ao assumir para si o encargo de catequizar aquela gente, o desprendimento material ao não cobrar pelos serviços sacerdotais prestados e uma sincera preocupação de que o maior número de fiéis vivessem sob a graça de Deus, tudo resultando num grande esforço para lhes possibilitar o acesso aos sacramentos, etc.

Não devemos, todavia, imaginar que tal prestígio decorria apenas de uma sensibilidade e prática altruística cristã. Seu prestígio também estava atrelado a uma fé alicerçada num sistema simbólico religioso que era compartilhado e tomado por verdadeiro por seus contemporâneos e conterrâneos, tal qual se revela nesta outra carta enviada ao bispo, agora em novembro daquele ano de 1878:

“Apresso-me em felicitar a V. Exa. pela lembrança inspirada de empregar o único remédio que pode nos salvar: a consagração desta Diocese ao Sagrado Coração de Jesus. (...) Permitti o Sagrado Coração que sejamos ouvidos. Tenho tanto medo, só me parece a seca continua, nem se pode duvidar, que tanta avareza, tanta impudicia, tanto assassinato, tanto crime em uma escala nunca vista, faça continuar o castigo ou aparecer outros maiores que Nosso Senhor nos livrando, é uma grande misericórdia. O Sagrado Coração de Jesus ajuda nossa fé, que só um milagre pode salvar este povo que no castigo está



uma imagem viva do povo judeu. (...)De tudo se morre, e o que é pior sem ao menos os socorros dos sacramentos. O P. Monteiro aqui tem sido um herói, mas o que ele, só, há de fazer com um povo moribundo, pelas calçadas, pelos caminhos, por toda parte. Só o Sagrado Coração de Jesus nos pode salvar e suprir tanto abandono..." (Dumoulin, Guimarães, 1983: p. 92).

Esse fervor religioso era parte de seu sacerdócio. Na sua forma de enxergar e julgar a realidade também estava contida uma "visão de mundo" que não era apenas sua, mas que era compartilhada pelos outros - bispos, padres, fiéis - e justificava sua presença ali, como padre. Neste caso podemos perceber, por exemplo, que a seca incomodava não só pela miséria, pelo desespero e pelo estado de anomia social que ela gerava. Todo o incômodo e a angústia foram atravessados por uma leitura religiosa bem definida: a seca era um "castigo". E Nosso Senhor, o Sagrado Coração "misericordioso", a redenção. O castigo por sua vez tinha sentido, tinha uma causa. Era consequência dos pecados dos homens. Daí a necessidade de arrependimento. Só o arrependimento e a graça de Deus – manifestada, sobretudo, através dos sacramentos – é que garantiria a salvação. E esta era a lógica a guiar as ações do Pe. Cícero, que justificava ali a sua presença.

## CAPÍTULO 4

### JUAZEIRO, PE. CÍCERO E O MILAGRE: NOVOS RUMOS EXTRAORDINÁRIOS DE UMA VIDA ORDINÁRIA

#### 4.1. Divagações Possíveis Sobre Um Dia de Pe. Cícero em Juazeiro:

Se chegássemos a Juazeiro no início de 1889 como seria nosso encontro com o Pe. Cícero? Se reuníssemos, como em um quebra-cabeça, alguns dados presentes em obras como as de Manuel Dinis, Amália Oliveira, Luitgarde de Barros, Della Cava, dentre outros, ou ainda em algumas cartas escritas pelo próprio Pe. Cícero, além de outros registros, construindo uma cena próxima ao que efetivamente teria acontecido, uma imagem possível seria esta:

Sobre um cavalo em passos trôpegos e lentos, a adentrar na rua de terra seca que cortava o povoado de Juazeiro, veríamos de longe - como que cochilando - o capelão do lugar. A batina surrada, já quase rota, o sapato empoeirado, a barba e a coroa a serem feitos, os cabelos desgrenhados. Ao nos aproximarmos, logo perceberíamos tratar-se de um homem de meia idade, tendo aproximadamente uns quarenta e cinco anos. Seus olhos eram azuis, seus cabelos negros e lisos, sua estatura era mediana para os padrões locais. O sol impiedoso queimara a pele clara de seu rosto. Possivelmente, um leve sorriso a cumprimentar os transeuntes, os quais pediriam sua benção. Sorriso este que esconderia um pouco de cansaço e certa aflição; o seu "Deus te abençoe meu filho!" poderia ser paradoxalmente próximo e distante.

Um ar cansado e aflito não seria impossível no padre, nem mesmo em vão. Naquele dia ele poderia, como de praxe, estar voltando de São Pedro ou ter andado pelas redondezas a prestar auxílio espiritual aos doentes e necessitados. E como aqueles eram tempos de seca, os doentes seriam muitos. Dar o sacramento da extrema-unção tornara-se uma prática morbidamente comum. Era um período em que o povo da roça e do povoado queixava-se da fome, da doença, do desespero, da seca. Ele mesmo havia observado, como escrevera para seu bispo, que algumas casinhas já estavam vazias e que na estrada famílias retiravam-se da região, seguindo sem rumo. O verde era uma quimera, ossadas de animais figuravam na paisagem; além de cruzes e mais cruzes. Alguns pediam sua ajuda, uma esmola, e o presbítero sentia desconsolo por ter tão pouco para dar, diante de tanta necessidade.

Em presença de tanto sofrimento ele convocava o povo a rezar. Dizia que era necessário pedir a Deus Sua graça, Sua misericórdia, porém, pedir com muito fervor, porque os pecados dele padre, dos homens em geral, eram muitos. Como dizer que tudo aquilo não era um castigo de Deus? Como não acreditar que só a misericórdia e a piedade divina poderiam salvar a todos daquele flagelo?

Sobre o púlpito seu sermão era inflamado, falava de sofrimento, pecado, castigo, redenção. Havia imagens do inferno e da misericórdia de Deus; das tentações do demônio e das lágrimas compadecidas da Virgem Maria. Deus Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo, Nossa Senhora das Dores. O Pai, o Filho e a Virgem tornavam-se o último refúgio dos aflitos. O povo comovia-se e se impressionava com suas palavras.

Ele mais de uma vez pedira ajuda ao presidente da província. Inclusive sugerira a construção de poços artesianos à semelhança do que se fazia em Constantina, na Argélia. Mas o presidente nada respondeu. Pedira intervenção do bispo; porém, ainda nada. Restava-lhe rezar, pedir ao povo que rezasse, fizesse penitência, desagrasos ao Senhor, rezasse o rosário, novenas, fizesse procissões, romarias.

Incomodava-lhe que em meio a toda aquela desgraça ainda existissem em Juazeiro muitos que se entregavam à farra, à festa, ao samba, à cachaça e à orgia. Mas ele não se intimidava. Ia lá onde isto estivesse acontecendo e acabava com a festa. Fazia um sermão para aqueles pecadores, oferecendo-lhes a chance do arrependimento mediante a confissão. Era aquilo ou o fogo do inferno, a danação eterna.

Podia mesmo gracejar do aperreio daqueles que lá estavam, entregues ao pecado, quando da sua chegada; ele podia inclusive achar graça. Entretanto, mais do que tudo se sentia satisfeito por trazer consigo uma pobre alma para o caminho da Salvação. E assim impunha respeito.

O respeito que Pe. Cícero impunha não era só entre as pessoas simples do lugar. Chegando na casa, podia apegar do cavalo e lá encontrar um, dois padres ou mais conhecidos seus que o esperavam para conversar ou mesmo para confessar. Ele fora autorizado pelo bispo a ministrar este sacramento aos seus companheiros de batina. Provavelmente convidaria aqueles padres para almoçar, tomar um lanche. A conversa poderia adentrar na tarde. Muito provavelmente agradariam àqueles padres as suas palavras, seu conhecimento, seu trato, assim como poderiam se impressionar com a vida austera e simples que ele tinha.

Pe. Cícero, quem sabe, poderia ter comentado com esses seus amigos que tinha a intenção de fazer - junto com um grupo de homens do apostolado da oração e com um grupo de beatas - uma Comunhão Reparadora ao Sagrado Coração de Jesus. Afinal, ele acreditava ser aquele um tempo de arrependimento; era necessário pedir perdão a Deus por tantas ofensas. Via, no flagelo que assolava o Cariri, sinal de castigo divino para um mundo entregue ao pecado. Igualmente se compadecia daquela gente sofredora.

A descrição acima não estaria muito longe do que poderia ter sido um dia na vida de Pe. Cícero em Juazeiro no ano de 1889, antes do

já referido milagre. Tratava-se de uma vida relativamente simples, de um estimado pároco daquela aldeia. Até ali - como já foi dito - ele contava com o respeito, a estima e a admiração da população local, dos seus colegas de batina e do seu bispo, que pouco mais de um ano antes havia lhe confiado a paróquia de São Pedro, distante alguns quilômetros de Juazeiro.

Eram dezoito anos de sacerdócio vividos com empenho e sem muitas surpresas, em Juazeiro. Além do seu reconhecido zelo religioso para com a gente de Juazeiro e do entorno, de sua vida abnegada e simples, da sua presteza com as coisas da Igreja, não ocorreram muitos sobressaltos. Como destaque sua capelania teve a reforma da capela de Nossa Senhora das Dores e a ajuda na construção do seminário do Crato. Por sua vez, esperou 15 anos para receber uma paróquia, que agora lhe foi confiada por Dom Joaquim.

Em síntese, aparentemente, nada de extraordinário aconteceu na vida de Pe. Cícero desde que chegou à cidade, em 1872. Nada até março de 1889, numa madrugada de sexta-feira quando um fato extraordinário mudaria, pouco a pouco, porém, de forma radical, tanto a sua vida quanto a vida daquele povoado.

## 4.2. O Milagre

O ano de 1889 tornara-se, portanto, um divisor de águas para Pe. Cícero e Juazeiro. A partir do um milagre que ali acontecera, em 6 de março, e dos seus desdobramentos, a vida do padre transformara-se paulatinamente numa existência cheia de situações, fazendo dele o mais importante padre do Nordeste. Uma das figuras mais conhecidas e relevantes do Brasil do início do século XX.

Esse milagre, segundo o seu relato<sup>1</sup>, ocorrera no momento da comunhão ministrada a uma beata. Ele havia passado aquela noite a confessar os homens da irmandade do Sagrado Coração de Jesus (Apostolado da Oração)<sup>2</sup>, que se preparavam para uma comunhão reparadora<sup>3</sup>. Um pequeno grupo de mulheres, membros daquela irmandade, também passara a noite em vigília, rezando.

É possível afirmar que nada havia de extraordinário nessa forma de devoção. Aquelas eram cenas típicas da capelania de Pe. Cícero e de excepcional - muito provavelmente - só uma certa aflição com a seca, que castigava a região desde o ano anterior. Portanto, provavelmente, aquela situação fosse o tema da maioria das orações e súplicas.

Pode-se até dizer que participavam daquela vigília as pessoas de sempre: os membros do apostolado e as beatas. Dentre essas estava uma jovem negra, de origem humilde, com pouco mais de 25 anos,

---

<sup>1</sup> Esta versão do ocorrido tem como referência o relato em carta enviada por padre Cícero ao então bispo do Ceará, Dom Joaquim José Vieira, em janeiro de 1890 e que está transcrita no livro *A Terra da Mãe de Deus*, De Luitgarde Barros (1988, p. 190-193)

<sup>2</sup> O primeiro Apostolado da Oração foi fundado em 1844, em Vals (França) pelo Pe. Francisco Xavier Gautrelet. S.J. . O primeiro centro de Apostolado da Oração criado no Brasil é de 1867. É em torno da devoção ao Sagrado Coração de Jesus que se formam os Apostolados da Oração. É comum seus membros usarem o Detente, (Escudo do Sagrado Coração de Jesus), uma espécie de escapulário, que tem um emblema com a imagem do Sagrado Coração e a divisa: "Alto! O Coração de Jesus está comigo. Venha a nós o Vosso Reino!".

<sup>3</sup> A comunhão reparadora é uma devoção que consiste em receber a sagrada comunhão em nove consecutivas primeiras sextas-feiras de cada mês em honra e reparação ao Sagrado Coração de Jesus. Esta prática nasceu de aparições privadas de Cristo a Santa Margarida Maria Alacoque (1647 a 1690), que teria recebido Dele a incumbência de promover a devoção ao seu Sagrado Coração. A esta devoção está vinculada a graça do arrependimento. A festa é celebrada anualmente na sexta-feira da semana a seguir ao Corpo de Deus (primeira sexta-feira depois da oitava do Santíssimo Sacramento). Em 1856, o papa Pio IX, por decreto da Congregação dos Ritos, estende a toda à Igreja Católica a Festa do Sagrado Coração. É a esta devoção reparadora das nove Primeiras Sextas-feiras, que se dá o nome de Comunhão Reparadora, e que tem como ponto de referência esta festa. Eis aí também a origem do costume promovido pelo Apostolado da Oração, de se fazer a cada primeira sexta-feira de cada mês a prática da hora santa reparadora.

chamada Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo (1863-1914), que recebera o manto de beata do próprio Padre Cícero.

Conta Pe. Cícero que naquela noite, entre quatro e meia e cinco horas da manhã, ele se apiedou delas e foi lhes dar a comunhão. Ainda segundo seu relato, ao ministrar a comunhão à jovem Maria de Araújo, a metade da hóstia consagrada fora engolida e a outra metade aparentemente se transformara em sangue ao entrar em contato com a boca da beata, a ponto de escorrer pela toalha e cair no chão. O padre afirma não ter percebido logo o que estaria acontecendo. Todavia, ao descer do altar onde fora guardar a âmbula, veio-lhe ao encontro a beata e esta trazia a toalha da comunhão dobrada, "para que não vissem". Ela tinha a mão esquerda levantada, de onde ainda corria um fio de sangue pelo braço. Segundo Pe. Cícero, ele se apressara em enxugar aquele sangue, guardando no sacrário o pano embebecido.

Aquele fato extraordinário se repetiu todas as quartas e sextas-feiras da Quaresma e, diariamente a partir do sábado que precede o Domingo de Ramos, até o dia da Ascensão do Senhor. Padre Cícero afirmou ao bispo diocesano que tentou por todas as formas manter oculto o acontecimento. Todavia, segundo ele, quando a notícia chegou ao conhecimento de Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, reitor do Seminário Menor do Crato e figura de grande prestígio entre o clero e a sociedade local, que tomou a iniciativa de convidar o povo para ir em peregrinação do Crato a Juazeiro, para a festa do Precioso Sangue. Nessa ocasião houve a primeira romaria a Juazeiro e em sua pregação, Monsenhor Monteiro, anunciou do púlpito o milagre e sua veracidade.

É provável que essa romaria encabeçada por Monsenhor Monteiro tenha sido o evento que mais contribuiu para a propagação da idéia de que em Juazeiro ocorrera um grande milagre. A pregação foi feita num domingo, dia 7 de julho de 1989, dia da festa do Precioso Sangue de Cristo, quando Monteiro estava à frente de cerca de três mil

fiéis daquela comunidade, depois de uma peregrinação de pouco mais de dez quilômetros, de Crato até o distrito do Juazeiro, rumo à Capela de Nossa Senhora das Dores. Na capela, Monsenhor Monteiro começou a pregar do púlpito e diante de todos os cratenses e juazeirenses pegou nas mãos uma toalha ensangüentada. No clamor de suas palavras afirmou que o sangue naquela toalha era o próprio Sangue de Cristo. Instaurou-se um clima de comoção<sup>4</sup>.

A partir dali, a história daquele sangue milagroso<sup>5</sup> ganhou força e se espalhou. Desde então, ficou cada vez mais comum a peregrinação de pessoas de outras cidades do Cariri e até mesmo de outros lugares ao pequeno povoado de Juazeiro. Aquela romaria de julho de 1889 tornou-se, desta forma, a primeira de muitas outras pequenas romarias formada por gente que se dirigia ao Juazeiro motivada pelo milagre dos panos embebido de sangue de Cristo.

Mas porque aquele milagre teve tão grande repercussão, provocando tantas conseqüências? O que lhe deu força a ponto de fazê-lo desencadear um fenômeno religioso de tamanha envergadura? Em que contexto ele emergiu? Em qual contexto se deram suas conseqüências? Como Pe. Cícero se inseriu dentro dele e de seus desdobramentos?

Diante destas questões continuamos seguindo a tese de que a sua ocorrência e suas conseqüências têm uma relação profunda com o contexto histórico caririense do final do século XIX e dentro dele fazem grande sentido. Acreditamos que o acontecido naquela noite de março e todo um conjunto de disposições e motivações religiosas da

---

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Amália. O. cit. p. 79-80.

<sup>5</sup> Ao citar esse sangue e o evento extraordinário que o originou, usaremos expressões como "milagroso", "milagre", etc. Há uma grande polêmica – principalmente eclesiástica – em torno do fato de ser ou não milagre, o que ocorreu em Juazeiro no ano de 1889. Nesta tese não nos interessa enveredar por esta discussão, já que nos desviaria em demasia dos principais objetivos do trabalho. Optamos, portanto, em assumir uma redação que estivesse em sintonia com a perspectiva adotada pelos romeiros. E como para aqueles o fato foi um milagre, nossa redação procura se referir ao evento e ao que ele se relaciona como milagre.



realidade cultural ali existente foram o corolário de uma série de fatores que encontram na própria ocorrência do milagre, a possibilidade de lhe dar uma aura de verdade. Mas que condições seriam essas, capazes de darem a esse evento miraculoso um caráter factual?

Como vimos acima, na capela de Juazeiro, naquela noite, estavam reunidos os membros da irmandade do Apostolado da Oração. Os homens passaram a noite a se confessarem com o padre; as mulheres ficaram em vigília durante a noite. Estavam ali cumprindo práticas devocionais relacionadas ao Sagrado Coração de Jesus, que se completariam com uma comunhão reparadora. Esta assim chamada comunhão reparadora nascera junto com a devoção ao Sagrado Coração e com a crença de que este estava decepcionado com as ofensas que os homens lhe fizeram.

Aquela vigília e a comunhão decorrente seriam uma forma de reparar os pecados, as culpas, redimindo-se diante de Deus. Acreditamos que este ponto – este caráter “reparador” a motivar a vigília – a aproxima de um fenômeno conjuntural que, como dissemos, era extremamente relevante para o que as pessoas viviam naquele período, naquele contexto: a seca.

#### **4.2.1. A Seca, o Castigo, os Pecados e o Milagre**

Segundo Frederico Neves, as grandes secas do século XIX foram determinantes para a história do Ceará e a estiagem iniciada em 1877 foi de tal forma rigorosa que mudou por completo a percepção que os cearenses tinham sobre esses eventos climáticos; aquela data transformou-se assim em um marco divisório. De acordo ainda com Neves a partir dali que “a irregularidade de chuvas deixou de ser ‘apenas’ uma questão climática para se tornar uma questão social”, inaugurando a “seca tal qual a entendemos hoje: miséria, fome,

destruição da produção, dispersão da mão-de-obra, invasões das cidades, corrupção, saques..." (Neves, 2000: p. 80).

Em resumo, a seca que assolou o Ceará naquele período, incluindo o Cariri, sendo logo seguida de outros ciclos como o de 1888 / 1889, foi suficientemente implacável para desorganizar a já precária estrutura sócio-econômica e política da província do Ceará, tornando ainda mais adversa a vida da gente pobre. Além de provocar

Com seu impacto que marca profundamente a cultura local, uma mudança significativa nas estruturas de sentimentos com relação à pobreza, às migrações, à caridade, ao trabalho e às responsabilidades sociais perante os pobres. A partir de então, a seca passa a fazer parte permanente da história do Ceará, determinando novas relações políticas e sociais e mobilizando a cultura e as manifestações da arte (Neves, 2000: p. 84).

A seca em si é um fato natural, entretanto, por si não o é, pois, como escreve Marshall Sahlins sobre a natureza, esta "só governa o que diz respeito à existência, não à forma específica". Ou seja, "a cultura não é meramente a expressão da natureza sobre outra forma", pois dentro dela, "o fato natural assume nova forma de existência como fato simbolizado; seu desenvolvimento e suas conseqüências culturais são governados já agora pela relação entre sua dimensão significativa e outros significados, em vez da relação entre sua dimensão natural e outros fatos" (Sahlins, 2003: p. 205-209).

Aquelas grandes secas, como explica Neves, marcaram a cultura local porque tiveram impactos concretos sobre a vida das pessoas. Mas, seguindo o raciocínio de Sahlins, a seca não foi percebida nem vivida pelas pessoas como fato natural em si. Foi percebida e vivida como "fato simbolizado", assumindo uma nova forma de existência, uma existência cultural, na qual seu desenvolvimento e suas conseqüências foram governados por sua dimensão significativa.

Aqueles ciclos foram percebidos e interpretados, sobretudo, a partir de um viés religioso.

Uma carta de Pe. Cícero a Dom Joaquim, poucos mais de três meses após a primeira ocorrência do milagre mostra como principalmente na religião foi dado àquele evento climático um significado, transformando-o em fato simbolizado:

Angustiado por tanta aflição, nem sei dizer o que sinto... O tremendo flagelo de fome apresenta-se diante de meus olhos com todos os seus horrores, só um milagre nos poderá salvar (...). Nosso Senhor acudiu com algumas chuvas (...). Quem está sem esperança é o pobre distrito do Juazeiro, tão populoso e tão pobre, é o Jó do Cariri (...). O que é certo é que perdeu-se tudo e não vejo recurso de salvação, ou morrer ou ser retirante. (...) Temos pedido muito a Nossa Senhora e os meus pecados impedem que ela ouça! (...) Eu sei que Deus vai castigar o mundo com tanto rigor como não se pensa. Se a SS. Virgem não alcançar misericórdia e perdão é como uma tempestade de males que vai envolvê-lo e este ano mesmo é um ano de lágrimas. O Sagrado Coração de Jesus e as lágrimas de Maria falem por nós. (Dumoulin, Guimarães, 1983: p. 93).

Já em sua visão da seca de 1877, ao analisar esse flagelo Pe. Cícero assumia esse viés religioso, como escreve a Dom Luis, em novembro de 1878:

Apresso-me em felicitar a V. Exa. pela lembrança inspirada de empregar o único remédio que pode nos salvar: a consagração desta Diocese ao Sagrado Coração de Jesus. (...) Permita o Sagrado Coração que sejamos ouvidos. Tenho tanto medo; só me parece a seca continua, nem se pode duvidar, que tanta avareza, tanta impudícia, tanto assassinato, tanto crime em uma escala nunca vista, faça continuar o castigo ou

aparecer outros maiores que Nossa Senhora nos livrando é uma grande misericórdia. O Sagrado Coração de Jesus ajuda nossa fé em que só um milagre pode salvar este povo que no castigo está uma imagem viva do povo judeu. (Dumoulin, Guimarães, 1983: p. 92).

Nestas cartas se percebe claramente como a seca para Pe. Cícero era um flagelo do ponto de vista de um fato simbolizado (e assim também percebida por um amplo número de indivíduos inseridos naquele contexto cultural e religioso); propriamente, um castigo de Deus. Isso dentro do contexto católico do século XIX, quando vigorava um catolicismo profundamente arraigado no sentimento de culpa decorrente de uma hiper-percepção do homem como um pecador.

Não que fossem negligenciadas as outras questões relacionadas com o problema da seca, como aquelas relativas aos aspectos econômicos e políticos. Pe. Cícero, em diferentes cartas, menciona a necessidade de uma intervenção governamental, sem isentar a responsabilidade dos órgãos e autoridades públicas por aquela situação. Nem era insensível aos impactos socioeconômicos gerados pelo evento climático. Todavia, para Pe. Cícero e aqueles muitos que com ele compartilhavam uma visão religiosa da realidade - como as beatas e membros de irmandades, dentre outros -preponderava uma interpretação religiosa. Isto é, a religião regia a dimensão significativa do problema climático. Daí ele ser vistos como flagelo ou castigo.

Neste sentido, acreditamos que as grandes secas ocorridas entre 1877-1879 e as demais que as sucederam, principal e diretamente aquela de 1888-1889, tiveram um papel importante dentro da ambiência mística que deu origem e sustentou o milagre, assim como sua crença e seus desdobramentos. O impacto que aquelas grandes secas tiveram na vida dos cariarienses foi de tal ordem que provocou nessa população a formulação de novos e mais consistentes

significados e explicações para aquela desgraça que atingia sua própria existência.

É isso o que atesta a presença marcante de um conjunto de práticas religiosas desenvolvidas, como foi o caso específico da noite de vigília em que se deu o milagre. Nesse raciocínio, podemos afirmar que o significado dado ao fato extraordinário por aquelas pessoas, sua própria ocorrência e seus desdobramentos estão intimamente relacionados com a situação climática que se vivia. Parece-nos também que o milagre e suas conseqüências - como fato simbolizado - foram um tipo de resposta e busca de significado para todo aquele sofrimento por eles vivenciado.

A carta de Pe. Cícero a Dom Joaquim, em junho de 1889, nos confirma essa relação entre as súplicas e a grande seca com seus flagelos e aquela noite de vigília que se concluiu com o extraordinário acontecimento. É possível que antecederesse ao milagre a esperança de uma resposta de Deus, na qual Ele desse sentido para todo aquele sofrimento. E, sendo assim, já estavam delineadas as condições para que o extraordinário milagre fosse encarado como uma "resposta de Deus".

Encontramos aqui, nessa "resposta de Deus", boa parte dos motivos que levaram aquelas pessoas a considerarem o milagre como verdadeiro. Ponto culminante daquela noite e ponto de partida para muitas outras coisas extraordinárias.

Com estas considerações podemos afirmar que: a simbolização da seca se sustentou na crença de um castigo pelos pecados cometidos (conseqüência das ofensas do que os homens faziam a Deus); e o milagre se sustentou na fé de que aquele fato era uma resposta misericordiosa da Santíssima Virgem e do Sagrado Coração de Jesus às súplicas, orações e desagravos daquelas pessoas para que o flagelo e a aflição fossem minimizados e suprimidos. Fora, então, o milagre um corolário não só daquela noite de vigília, mas de uma série

de práticas devocionais tais como novenas, romarias e orações, além dos sacramentais a que aquela gente sofrida se entregara.

Mas o milagre também surgiu como uma oportunidade de redenção para os pecadores. Não fora só uma resposta a trazer esperança quanto ao fim do flagelo da seca. Fora também, e principalmente - dentro de um catolicismo que, como vimos, era carregado da noção de culpa e pecado - o indicativo de uma oportunidade de redenção para os pecadores. Muito provavelmente fora essa leitura de que o milagre da hóstia, do sangue de Cristo presente ali naqueles panos era uma oportunidade de redenção, o que solidificou o processo de sua propagação. Do ponto de vista de um catolicismo e de uma imagística católica do século XIX, essa idéia do milagre como redenção para os pecadores era perfeitamente aceitável para alguém que compartilhava da crença de que os homens estavam mais próximos do caminho do inferno do que do paraíso.

Provavelmente eram muitos aqueles que nisso acreditavam no Cariri, já que há muito o povo daquele lugar vinha escutando do púlpito sermões sobre os riscos da danação eterna e como todos os homens estavam inclinados para o pecado. Ouviam dos sacerdotes que muitas práticas da vida social e cultural como as festas, o samba e a atividade sexual eram pecado, um caminho certo para o fogo do inferno. Escutavam igualmente diante de uma desgraça como a seca que aquilo era castigo de Deus, sua ira e desapontamento em razão das ofensas pelos homens cometidas.

A seca gerava, por fim, uma sensação de fim do mundo, potencializando o sentimento de culpa e de pecado, confirmando essa pastoral culpabilizadora e medonha. Fora mesmo essa visão de mundo típica do catolicismo do século XIX que levou Pe. Cícero a afirmar em carta a Dom Luis, em 26 de novembro de 1878, sobre as conseqüências da seca do ano anterior: "o Sagrado Coração de Jesus ajuda a nossa

fé, que só um milagre pode salvar este povo que no castigo está uma imagem viva do povo judeu" (grifo nosso).

Devemos considerar que a ocorrência do milagre se deu dentro de um ambiente, de um contexto e de um conjunto de crenças e práticas religiosas que favoreciam de modo acentuado o ocorrido, mais do que o seu descrédito. Se considerarmos que a objetividade da interpretação dada por um indivíduo a um fato como um milagre usualmente se sustenta na subjetividade de suas crenças culturais (sejam elas religiosas, agnósticas, atéias, científicas, etc), podemos dizer que Pe. Cícero e o povo do Juazeiro tinham mais motivos para acreditar no ocorrido como milagre do que o contrário.

#### **4.2.2. A Beata, o Padre e o Milagre**

A conjuntura e o contexto sociocultural e religioso que serviram de cenário para o extraordinário acontecimento não apenas favoreceram sua ocorrência, mas também a propagação de sua notícia e, mais ainda, sua credibilidade. Tratava-se de um evento religioso, carregado de forte apelo místico e denso pelo envolvimento dos indivíduos ali presentes, pela prática devocional da vigília, oração e comunhão reparadora. Contava muito também a credibilidade inerente às pessoas que estavam ali naquela noite: o padre, as beatas e os membros do apostolado. Entre estes, dois haveriam de se destacar, contribuindo para o fortalecimento da credibilidade: o próprio Pe. Cícero e a beata Maria de Araújo.

Quanto ao Pe. Cícero, vimos no capítulo anterior o quanto sua conduta sacerdotal era tida como ilibada. O quanto ele era visto como um padre abnegado, piedoso, comprometido com seu sacerdócio e com seus fiéis. Não havia motivos para desconfiar de sua conduta ou da sua seriedade como sacerdote. Dada a sua atenção indistinta para com todos os fiéis e seu aparente desprendimento das coisas materiais

e absorção com as coisas da religião e de sua fé, ele tinha grande credibilidade frente a todos, inclusive e, principalmente, no que se referia às coisas da Igreja.

O trabalho catequético que ele havia feito em Juazeiro igualmente atestava sua competência e confiabilidade. E, neste sentido, aquela noite de vigília de março de 1889 pode ser vista como exemplo do sucesso do trabalho pastoral por ele empreendido. Enfim, aquele sacerdote que ministrou a comunhão para aquela beata não tinha a reputação de ser um padre qualquer. Na ocasião do milagre, Pe. Cícero já desfrutava de uma aura de admiração, respeito e reconhecimento.

Padre Cícero, entretanto, era naquele contexto bem mais do que esse sacerdote que desfrutava de grande e prestigiosa reputação. Seguindo uma das teses apontadas por Luitgarde Barros, em *A Terra da Mãe de Deus* (1988), podemos identificar o capelão de Juazeiro, em 1889, como um sacerdote que tinha se tornado capaz de transitar entre um catolicismo oficial romanizado, como defende Ralph Della Cava em *Milagre em Joazeiro* (1985) e o universo das práticas e crenças populares do catolicismo existente no Cariri cearense (Barros, 1988: p. 99). Portanto, a importância de Pe. Cícero para aqueles eventos de 1889 estava não só no seu prestígio e reputação, mas também no fato dele ser e agir como uma espécie de agente mediador a transitar entre formas nem sempre iguais, e em alguns momentos, até distintas e antagônicas – ainda que dialeticamente interdependentes – do catolicismo existente no Ceará. Isso implica dizer que por parte do povo da região havia um sentimento de proximidade muito maior para com Pe. Cícero do que, usualmente, seria o relacionamento com um padre mais vinculado de maneira rígida ao viés mais romanizado do clero cearense do final do século XIX.

É como se, para retomar um argumento apresentado noutro capítulo, pe. Cícero tivesse sido, ao mesmo tempo, um padre romanizado e um religioso com profundas ligações com o universo das



crenças e práticas devocionais compartilhadas pelas camadas mais populares do Cariri cearense. O que implica dizer que passava pelo seu endosso – cujo lastro era tanto a sua reputação, quanto essa espécie de dualidade mediadora de um padre romanizado – uma parte substancial da credibilidade e eficácia adquirida pelo milagre.

Já quanto a Maria de Araújo, vejamos: O seu nome completo era Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo<sup>6</sup>. Ela, provavelmente, nasceu em Juazeiro no ano de 1863 e ali veio a falecer em 1814. Era negra, de origem humilde, analfabeta, pobre e exercia o ofício de costureira. Sua origem e situação social não destoavam, portanto, da maioria dos habitantes do povoado. Ela recebeu o hábito de beata do próprio Pe. Cícero. Até 1889 morava com os pais; após a ocorrência do milagre e a sua repercussão ela foi morar na casa do Pe. Cícero. Sua vida tornou-se mais atribulada depois que começaram os inquéritos eclesiásticos para averiguar os fatos extraordinários de Juazeiro. A atribulação aumentou conforme o bispo do Ceará, Dom Joaquim José Silveira, passou a fazer objeções e oposição sistemática ao milagre e mesmo à própria beata.

No que se refere ao seu perfil social, Maria de Araújo não destoava muito da maioria da gente simples do Juazeiro. Todavia, no plano religioso sua vida fora bem diferente, marcada por várias manifestações típicas de uma mística: segundo informou à Comissão de Inquérito de 1891, desde os seis anos tinha visões místicas e quando jovem fazia comunicações com Nossa Senhora e Jesus Cristo, recebendo deles “direções espirituais”<sup>7</sup>. Durante os cinco anos que

---

<sup>6</sup> A principal referência para esta nossa descrição de Maria de Araújo é o livro *Maria do Juazeiro, a Beata do Milagre*, de Maria do Carmo P. Forti (2000).

<sup>7</sup> Estes contatos místicos com Cristo e Nossa Senhora, ainda que extraordinário, não são de todo incomum entre pessoas tidas como místicas e santas, sendo, inclusive reconhecidos pela Igreja Católica. Aqui cabe lembrar o já referido estudo de Jacques Maitre (Maitre, 1984), considerando que o caso desta beata se assemelha com outros por ele analisados. Temos o caso exemplar de Santa Margarida Maria Alacoque, que teve encontros místicos com Nossa Senhora e Jesus Cristo. E, inclusive, foi durante três encontros com Cristo, no convento das visitandinas de Paray-le-Monial, na França, que o próprio Divino Redentor a encarregou de promover a

antecederam o milagre ela recebeu estigmas. Por fim, ocorreram as sucessivas transformações da hóstia em sangue. Segundo seu relato à comissão encarregada pelo bispo do Ceará de averiguar os fatos extraordinários de Juazeiro, o próprio Cristo havia lhe dito que tinha operado aqueles milagres a fim de que

Os pecadores se convertam, que os justos perseverem e para que Jesus não se amargure ainda mais pela ingratidão dos homens; que estes possam atender ao Seu Chamado e 'aproveitando de suas graças em quanto é tempo de misericórdia' (Forti, 2000: p 40).

Podemos verificar ser esse um discurso que não estava muito distante daquele dos missionários, do clero e da grande maioria dos propagadores oficiais do catolicismo no século XIX. Pecado, conversão, ingratidão dos homens, redenção e misericórdia ali estavam. Assim como poderia estar, por exemplo, na prédica de Pe. Cícero – podemos aqui nos lembrar do sonho de 1872 –, de Monsenhor Monteiro e mesmo Dom Joaquim. No que tange à credibilidade do milagre, acreditamos que esse lado místico de Maria de Araújo contribuiu bastante para isso, bem como sua relevância dentro daquele contexto e, principalmente, pela crença que Pe. Cícero depositou nesse evento extraordinário, dado que ele era o conselheiro espiritual e confessor da beata.

Observando atentamente o contexto sócio-cultural religioso do Cariri na segunda metade do século XIX, podemos verificar que sua condição de beata tinha grande relevância; assim, seu lado místico e essa condição davam veracidade ao ocorrido. E nesse ponto não podemos desprezar a força simbólica inerente às beatas, seja quanto a sua dimensão social, seja quanto à dimensão religiosa, propriamente.

---

devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Ou seja, o caso de Maria de Araújo não é de todo distante de outros fatos místicos presentes em certa tradição católica.

Devemos considerar que essas duas dimensões eram profundamente interdependentes, inclusive, indissociáveis uma da outra. Naquele contexto do Cariri do século XIX, as beatas eram vistas com mulheres que tinham uma relação íntima com o sagrado. Eram “modelos de virtude”, tanto em decorrência de sua conduta social e moral, quanto porque eram “exemplos de salvação” em virtude do tipo de relacionamento íntimo que estabeleciam com o sagrado, alimentado por uma vida de oração, piedade e fervor religioso. Eis porque o fato de o milagre ter ocorrido com uma beata e esta ser Maria de Araújo dava um bom lastro de credibilidade ao evento extraordinário.

Nesse sentido, não eram apenas a conduta social e moral virtuosa e o tipo de relacionamento que os beatos e beatas estabeleciam com o sagrado que sustentavam seu prestígio e importância social. A relevância e o significado deles dentro daquela sociedade se relacionam, como vimos no capítulo anterior, com a gênese e a formação religiosa das camadas populares do Cariri. Retomando um dos argumentos de Luitgarde de Barros podemos mesmo dizer que “toda a formação religiosa (dessas camadas) se concretizara nos beatos e seus seguidores, constituindo o catolicismo popular do Nordeste, criador das cidades santas, mantenedor de Juazeiro de Padre Cícero” (Barros, 1988: p. 106). Logo, a força e significado simbólico dos beatos e das beatas era algo decorrente também da própria forma como o catolicismo havia sido introduzido e se desenvolvido no Cariri, principalmente, entre os segmentos mais pobres daquela sociedade. Isso, inclusive no que se refere ao envolvimento com uma vida mística, penitencial, calcada numa visão escatológica do mundo.

#### 4.2.3. De Onde Vem a Força de Um Milagre

O fato é que aquela capela na noite de 6 de março de 1889 continha em si, através dos agentes que ali se encontravam, uma densidade simbólica. Essa densidade era de tal ordem relevante que, na medida em que “puxamos e destrinchamos os fios” da rede de significados que uniam esses agentes e os vários símbolos sagrados ali presentes (a vigília, a devoção ao Sagrado Coração, o padre, a beata, o flagelo as seca, o sentimento de culpa, a percepção do pecado, a eucaristia, etc) nos damos conta do quanto esses símbolos contribuíram para dar uma aura de veracidade ao milagre. Uma veracidade que foi ao encontro de todo um conjunto de disposições e motivações religiosas que se sustentavam no sistema cultural religioso católico existente ali e em todo o Cariri do século XIX (Geertz, 1989: p. 65-91).

Mas não foi somente nisso que se sustentou a credibilidade do milagre. Foi importante a própria Maria de Araújo como sua “receptora/manifestadora”. Ela e o que acontece com a hóstia ao entrar em contato com sua boca se converteram na prova empírica desse algo de extraordinário e maravilhoso ocorrido em Juazeiro. Fora no encontro entre o corpo místico de Cristo (a Eucaristia) e o corpo de Maria de Araújo (sua boca) que Deus se manifestou para aquelas pessoas. Logo, apesar de ter ocorrido um lento processo de “apagamento histórico” de Maria de Araújo e seu papel como protagonista do milagre, como observa Pagan Forti (Forti, 1999: p. 89-110), fora literalmente nessa beata que ele ocorreu. Para ser ainda mais preciso, fora a partir do seu corpo que se realizou a hierofania.

Neste ponto podemos pensar na afirmação de Thomas Csordas de que “o corpo não é um objeto para ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado como um objeto da cultura ou, em outras palavras, como um terreno existencial da cultura” (Csordas, 1990: p 5. Tradução nossa). Nesse caso, pensando no corpo de Maria de

Araújo, que se torna protagonista do milagre, ele não fora apenas receptáculo ou objeto daquela cultura na qual estava inserido, mas também um produtor de significados a trazer em si o que aquele evento significava tanto para ela quanto para as demais pessoas nele envolvidas. Deste modo, a beata foi um agente muito mais importante para todo aquele evento do quanto ela, comumente, costuma ser considerada.

Acreditamos, que corpo de Maria de Araújo enquanto receptor/manifestador do milagre deve ser visto como algo tão importante para a fundamentação e sustentação do evento como um fato sobrenatural quanto os panos ensangüentados. Eis porque seu corpo era uma das provas empíricas do milagre para aqueles que nele acreditavam como, em contrapartida, se transformou no objeto de uma tentativa de sua negação para aqueles que duvidavam do acontecido. Tanto que uma das primeiras medidas de Dom Joaquim, ao saber dos fatos, foi solicitar a ausência corpórea da beata em Juazeiro, mandando-a ir para o Crato. Isso desencadeou toda uma disputa em torno de onde ela deveria ficar. Uma disputa que estava, também, diretamente ligada àquilo que seu corpo representava no aspecto de uma existência cultural a se manifestar e existir a partir da sua condição de operador do milagre, dado que o evento tinha ocorrido noutras ocasiões e não só no dia 6 de março.

Se seu corpo, a manifestar o milagre, podia ser adotado como uma prova empírica, fora a partir dele que tal prodígio extraordinário se expressara nas suas múltiplas significações a irromper nele a cada ocorrência miraculosa. Um corpo que, naquela situação, expressava tanto o resultado de um processo de ontogênese, de socialização no qual estivera inserida a beata, quanto remetia a um "estar-no-mundo" dentro do qual ele, o corpo, era um objeto cultural a ser "constituído e objetivado no curso da indeterminação e fluxo da vida cultural" (Csordas, 1990: p 39). Isto é, no momento em que a hóstia se tornou sangue na boca da beata aquele não fora um evento já previamente

ocorrido de forma objetiva. Provavelmente, nem ela, nem ninguém esperava aquele milagre ou que algo daquele tipo acontecesse naquele momento, naquele lugar.

Nesta perspectiva podemos dizer que, no momento em que a hóstia se transformou em sangue ao contato com a boca de Maria Araújo, ali se operou a corporeidade, *embodiment*, de algo que, se de um lado já era dado na ordem cultural, de outro só foi possível naquele momento, naquela noite de vigília, naquele *setting*, – o que podemos constatar através de toda a argumentação já feita ao longo deste tópico – a suscitar e favorecer aquele tipo específico de corporeidade. Por isso, a beata ter sido posicionada no centro do milagre de Juazeiro, enquanto manifestação inusitada e extraordinária de um corpo que é protagonista de um milagre.

Mas além da beata e da ambiência mística que emoldurava a ocorrência do milagre, podemos afirmar que igualmente importante para a sua credibilidade fora o vínculo de Pe. Cícero com aquele fato extraordinário, tanto como co-protagonista, quanto como alguém de ilibada e insuspeita adesão ao referido evento. Não há porque duvidar de que a crença de pe. Cícero nesse fato extraordinário foi fundamental para que tivesse a repercussão e o crédito que teve. Mesmo se o padre alegou a Dom Joaquim que procurou ser sempre prudente quanto à divulgação daquele evento é pouco provável que sua reputação e seu prestígio não tenham sido um dos grandes lastros da credibilidade daquele milagre. Mesmo porque ele manteve sua crença no milagre até o final de sua vida e assumiu o pesado ônus de ser perseguido pelo poder eclesiástico por crer nisso.

Quanto aos motivos que contribuíram para que o padre tivesse essa fé no milagre, cremos por tudo o que já foi dito até agora, que se há de presumir que aquilo fora algo sincero e profundo, posto que ao menos do ponto de vista dos fundamentos culturais a darem sustentação à essa sua crença, esses eram muitos. De forma direta podemos dizer que Pe. Cícero crer no milagre seria mais lógico do que

ele não crer. Todavia, ele pagou um preço muito alto nessa sua crença e defesa do milagre. A partir de um determinado momento, ele carregou durante toda a sua vida o preço de estar em litígio com o poder eclesiástico cearense e ver restrito ou mesmo suspenso o seu direito de usar suas ordens sacerdotais.

O processo que resultou no seu litígio com a hierarquia eclesiástica, precisamente com Dom Joaquim, foi paulatino e, igualmente, se arrastou durante anos, indo até o fim de sua vida. Ele, entretanto, nunca voltou atrás na sua crença do milagre. Porém, o que mais surpreende é que conforme foi se desdobrando o processo no qual, de um lado ele fazia a defesa do milagre e de outro, Dom Joaquim tentava colocar esse evento no campo dos equívocos e depois das heresias, cada vez mais ele fora adotando uma série de atitudes, que pouco a pouco, o distanciava da imagem que havia adquirido de ser um modesto, abnegado e zeloso capelão, comedido e prudente no trato com seu bispo.

Não que Pe. Cícero tenha mudado radicalmente seu estilo, sua *persona* sacerdotal. Entretanto, conforme as situações aconteciam, seus posicionamentos e atitudes foram se tornando cada vez mais arrojados. Ele assumiu riscos que, aparentemente, seriam improváveis naquele sacerdote que fora capelão de Juazeiro entre 1872 e 1889; principalmente, no que se referia ao trato e tipo de obediência até então cultivada para com seus superiores episcopais. Este será o ponto de nosso próximo tópico: o processo através do qual pe. Cícero foi assumindo no campo religioso a defesa do milagre para, subseqüentemente, se ver na necessidade de precisar defender seu direito ao uso das ordens sacerdotais, depois ter de proteger o Juazeiro e, por fim, optar por um caminho de ação em que essas defesas já não eram mais feitas no campo religioso e sim no campo político.

Trata-se, portanto, de acompanhar o processo mediante o qual o "pároco de aldeia" do Juazeiro foi se transformando - acreditamos que não de forma completamente voluntária - num homem de ação,

bem mais complexo, ao ponto de se converter num dos personagens religiosos e políticos mais importantes da história do Brasil do início do século XX. Um deslocamento que, para seu infortúnio, representou paulatinamente um acirramento da desconfiança e até mesmo da inimizade do poder eclesiástico local em relação à sua pessoa e um subsequente litígio com a hierarquia eclesiástica católica.

### **4.3. Padre Cícero, o Milagre e a Hierarquia Eclesiástica**

A versão mais difundida dá conta de que somente em novembro, oito meses após a primeira ocorrência, é que o então bispo do Ceará, Dom Joaquim, teve conhecimento do milagre. E isso através de um artigo publicado num jornal do Recife e de uma carta do pároco de Crato. Assim, lhe teria desagradado o fato de que não houvera, até aquele momento, a mínima manifestação do Pe. Cícero – um dos seus protagonistas – e do Monsenhor Monteiro, que havia afirmado publicamente tratar-se ali de um “milagre”. Certamente tudo isto pode ter gerado o primeiro sentimento pouco amistoso de D. Joaquim em relação ao extraordinário acontecimento.

No entanto, é certo que naquele novembro de 1889, com a repercussão do acontecimento na imprensa, Dom Joaquim resolveu agir em relação ao propalado milagre do Juazeiro. Sua primeira providência foi convocar Mons. Monteiro para um encontro na sede episcopal, em Fortaleza. Além disso, enviou uma carta enérgica, mas não belicosa, ao Pe. Cícero, onde manifestava a sua confiança nele, mas também o repreendia pelo seu silêncio. Nessa mesma carta o bispo proibiu Pe. Cícero de pregar em público sobre os referidos milagres e solicitou-lhe um relatório pormenorizado sobre os acontecimentos. Foi então que pela primeira vez Pe. Cícero se reportou ao bispo sobre o milagre, em carta de janeiro de 1890, prestando contas do seu silêncio – cobrado pelo bispo – diante de a um fenômeno daquela envergadura



e repercussão. O tom inicial da carta é igual ao da outras que ele escrevera àquele bispo:

Ilmo. e Exmo. Sr. Bispo,

Recebi duas cartas de V. Exa. Revma. e finalmente outra dirigida ao Padre Monteiro que também me dizia respeito, que me obriga pedir à V. Exa. Revma., não desculpas, mas muita indulgência e perdão, por não ter escrito desde muito, sobretudo acerca do assunto de que fala V. Exa. Revma.

De pronto, é afirmativo quanto à sua crença na veracidade do milagre:

O fato extraordinário, de que V. Exa. já teve alguma informação não só por Mons. Monteiro como por mais alguém, para maior honra e glória de Deus, eu sou obrigado a dizer que é verdade, porque fui testemunha muitas vezes. Ainda que exceda a minha pouca fé e de outros, que não sabemos o excesso de amor do Sagrado Coração de Jesus fazendo esforço para salvar os homens, não posso duvidar porque vi muitas vezes.

Observe-se que pe. Cícero se coloca como testemunha do milagre, tendo ele o presenciado muitas vezes. Segue descrevendo como aconteceu pela primeira vez, como houve quem também viu o fato extraordinário e não soube calar-se. Cita as demais ocorrências do evento; conta como Mons. Monteiro soube daquilo e como organizou a primeira romaria, anunciou de púlpito o milagre, segurando em suas mãos a toalha embebida de sangue, fazendo todos se comoverem. Nesse ponto, Pe. Cícero diz que somente ele não se comoveu com o sermão de Monsenhor Monteiro, já que sua "aflição era outra". E, já perto de concluir a carta, relata:

O que eu deveria fazer era comunicar tudo a V. Exa.; porém, chove de toda parte uma aluvião de gente, que tudo quer se confessar, e contrito deveras, verdadeiros romeiros, dos quinhentos, dos mil, dos dois mil, uma coisa extraordinária, famílias e mais famílias, uns a cavalo, outros a pé, com verdadeiro espírito de penitência; quanta gente ruim se convertendo, outro milagre, se cumprindo o que Nosso Senhor, no dia 20 para 21 de agosto passado, disse em uma das manifestações maior do que acabei de referir, constituindo-a para ela fazer penitência e orar no lugar dele pelos vivos e pelos mortos e que orasse à S.S. Virgem para que as suas dores fossem a conversão e salvação de todos os que viessem aqui...

Só Deus podia me obrigar a manifestar estas coisas, eu vendo e sentindo a necessidade de escrever a V. Exa., não só para dar uma satisfação, como para pedir perdão do que realmente foi grande imprudência... (apud Barros, 1988: p. 190-193).

Este último trecho nos chama a atenção: Pe. Cícero descreve um Juazeiro que, muito provavelmente, estava bem diferente daquele pequeno povoado onde ele era capelão antes do milagre. Claramente havia algo de extraordinário acontecendo ali e não era só a hóstia a se transformar em sangue como ele mesmo disse. Era "outro milagre": uma multidão de gente dirigindo-se àquele lugar em penitência, contrição, se arrependendo dos pecados – inclusive "muita gente ruim" – e tendo as dores da S.S. Virgem a converter e salvar a todos.

Em síntese, esta carta nos oferece um bom indício do foco de leitura que ele tinha sobre os fatos. Uma leitura que, como podemos ver, era coerente com o *habitus* sacerdotal por ele apresentado ao longo de sua capelania em Juazeiro e que de alguma forma revela onde realmente estavam depositadas as suas preocupações sacerdotais. Entretanto, nessa carta pe. Cícero não explicita os verdadeiros motivos que o levaram a não escrever antes para o bispo, contando tudo que

ocorria no seu povoado. O certo, contudo, fora ele não deixar margem para Dom Joaquim duvidar sobre se ele acreditava no milagre e que estava pronto a endossá-lo.

Mas, ao que parece, nem a conversa com Mons. Monteiro nem essa carta de Pe. Cícero removeu D. Joaquim de suas dúvidas quanto à natureza miraculosa daqueles fatos. E o que é mais relevante, já nas primeiras manifestações do bispo percebemos que pairava uma preocupação fundamental: até que ponto os envolvidos estavam comprometidos por um espírito de “humildade e obediência”. Isto é, até onde se dispunham a se submeterem, sem restrições, à vontade e autoridade episcopais?

Essa dúvida é bem perceptível em uma carta de D. Joaquim a Pe. Cícero, na qual ordena que Maria Araújo seja transferida para a Casa de Caridade do Crato. Dúvida que se encaminhou para uma desconfiança ainda maior do bispo, quando Pe. Cícero e a família de Maria de Araújo protelaram a execução do pedido, alegando que os problemas de saúde da beata impediam tal transferência.

É provável que tenha sido nesse momento que as coisas seguiram o rumo que resultou na situação de litígio entre Pe. Cícero e D. Joaquim. Tanto que na carta de 4 de junho de 1890 o bispo expressa seu “desapontamento” com a atitude, ou ausência dela, de Pe. Cícero. Critica a publicidade que esse sacerdote e Mons. Monteiro deram aos fatos, sendo incisivo sobre a desobediência da beata e a resistência de Pe. Cícero em acatar sua decisão. E, por fim, é enfático sobre sua posição no que se relaciona a tudo que estava ocorrendo:

Este fato ( a beata não ter ido para o Crato) foi de um efeito mau para meu espírito, arruinou o castelo que se ia formando no meu ânimo... para mim tudo está acabado, não há sobrenaturalidade nos fatos acontecidos com Maria de Araújo (...). Meu juízo já está formado. (grifo nosso) (...) A única coisa que

eu imponho é que não se publiquem quaisquer fatos, dando-lhes caráter miraculoso.

Dom Joaquim esperava claramente duas atitudes em relação a tudo aquilo que estava acontecendo: um ato explícito de “humildade e obediência” por parte de Pe. Cícero e da beata, que deveria ir para o Crato; e um completo silêncio sobre a natureza miraculosa dos fatos. Para sua contrariedade, tanto a notícia continuou a se alastrar quanto a beata não fora para o Crato. No Cariri e regiões adjacentes a notícia do milagre se propagava à revelia do bispo e com a empolgação de vários padres da região circunvizinha a Juazeiro e ao Cariri. O processo já fora detonado e fugia de qualquer controle.

É possível que D. Joaquim julgasse que Pe. Cícero tivesse alguma capacidade de reter o fenômeno, dada sua credibilidade como sacerdote e o fato de ser ele um dos seus protagonistas. Isso, porém, era apenas uma possibilidade, não uma certeza. É questionável que Pe. Cícero ou qualquer um outro tivesse, àquela altura, a capacidade de construir um “dique” que retivesse a força com que a notícia dos fatos se propagava e as formas como se avolumavam. Além disso, havia a crença arraigada de Pe. Cícero no milagre. Tanto que, por uma questão de consciência, ele nunca negou publicamente a natureza sobrenatural do milagre. Aparentemente nunca tomou uma atitude incisiva que restringisse a propagação da notícia, limitando-se tão somente em obedecer ao bispo, não o proclamando publicamente e de púlpito.

Por outro lado, muitos motivos favoreciam a propagação de sua crença: havia o endosso do prestigiado médico local Dr. Madeira, do farmacêutico Secundo Chaves e do médico Dr. Ildefonso Lima; as romarias se tornavam cada vez maiores; havia um opúsculo popular lidando com teses e hipóteses que se apresentavam como teológicas. Tudo convergia para uma ampliação do fenômeno, menos objeções

do bispo. E conforme se propagava a crença no milagre, D. Joaquim se via compelido a adotar novas providências.

Assim, em 17 de julho de 1891, por solicitação de Dom Joaquim, Pe. Cícero precisou comparecer ao Palácio Episcopal de Fortaleza para se submeter a um “Auto de Perguntas” por ele formulado, que durou até o dia seguinte. No dia 19 de julho D. Joaquim publicou a **Sentença** ou **Decisão Interlocutória**, baixada no dia 21 daquele mesmo mês. Ali consta a intenção de instaurar um processo regular para averiguar a verdade sobre os fatos; um elogio ao Pe. Cícero

“... sacerdote de costumes puros, regularmente instruído, zeloso e dedicado em extremo à Santa Religião que professamos: incapaz, portanto, de qualquer embuste, ou de pretender enganar a quem quer que seja, o que não o impede de poder iludir-se.”;

A proibição de que ocorresse qualquer tipo de culto aos panos ensangüentados; ordenava que Maria de Araújo se retirasse para a Casa de Caridade do Crato e tomasse um novo confessor e orientador espiritual; ordenava que Pe. Cícero guardasse, cautelosamente, a caixa com os panos e que desfizesse em público a proposição de que aquele era o sangue de Cristo; e, por fim, a recomendação para que Pe. Cícero auxilie e obedeça ao Padre Comissário que presidirá o processo.

A reação local acelerou o litígio entre Dom Joaquim e os defensores do milagre, uma vez que 34 cidadãos ilustres do Cariri e mais cinco sacerdotes assinaram a “Petição de Apelação de Julho”, em que defendiam a revogação da decisão do bispo e afirmavam que sua recusa implicaria numa apelação a Roma. O bispo considerou a petição inoportuna e afirmou que qualquer apelação ou reclamação deveria ser feita de maneira respeitosa à Autoridade Diocesana. Enfim, iniciou-se ali uma contenda entre D. Joaquim e boa parte da população caririense, principalmente, a de Juazeiro.

Nessa petição merece destaque uma carta em anexo escrita por Pe. Cícero em 14 de agosto, onde confirma a Dom Joaquim a sua crença firme no milagre do sangue em Juazeiro. Segundo ele, tal crença se baseava em certas palavras que teria ouvido da boca do próprio Nosso Senhor Jesus Cristo, numa série de visões. E, por fim pergunta ao Bispo: “Veja, V. Excia., se à vista de testemunhas desta ordem eu poderia deixar de crer e afirmar que o sangue manifestado aqui nas sagradas formas é o Sangue de Jesus Cristo?”.

Já a resposta de Dom Joaquim chegou numa carta do dia 22 de agosto quando, além de devolver a petição que lhe fora dirigida, reafirmou sua convicção de que o “sangue aparecido nas partículas consagradas recebidas por Maria de Araújo (..) não é, nem pode ser o Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo”. Além disso, Dom Joaquim proibiu, determinadamente, Pe. Cícero sob suspensão *a divinis*, de anunciar do púlpito qualquer milagre, antes de um veredicto da Santa Igreja. Considerando esta carta, percebe-se que, se naquele momento a opinião do bispo já estava quase que formada, sua atitude ainda não era completamente radical:

Não proíbo, não posso proibir e nem quero que V. Revma. e outras pessoas deixem de narrar o que hão visto, e acho que o devem fazer, mas o que manda o Concílio de Trento é que não se qualifique de milagre, no púlpito, antes que a Santa Sé examine os fatos; em particular, cada um pode crer desde já, nos fatos como miraculosos; a questão é a solenidade do púlpito.

Essas correspondências revelam muito do embate entre a posição do Pe. Cícero e a de Dom Joaquim. Enquanto para Cícero o milagre representava todo um conjunto de verdades que expressavam uma vontade divina e oportunidade de salvação para seu povo, seus pobres, o Juazeiro e o próprio sacerdote, para o bispo o que estava em

jogo era a questão da ortodoxia *versus* heresia, na qual a autoridade episcopal, eclesiástica e teológica deveria ser preponderante.

O certo fora que, a partir daí, cada vez mais Pe. Cícero mostrava firmeza ao expressar suas convicções quanto ao milagre, buscando enquadrá-lo no campo da ortodoxia católica e tentando, desse modo, obter o reconhecimento da hierarquia eclesiástica. Dom Joaquim, de sua parte, a cada fato novo se sentia impelido a conduzir a questão de Juazeiro para o campo das heresias. Enquanto isso, cidadãos carienses assumiam a “causa do milagre” em atitudes pouco subservientes ao bispo, sem que Pe. Cícero a elas se opusesse.

É interessante notar que todas as atitudes de Pe. Cícero eram no sentido de obter o reconhecimento institucional da Igreja à veracidade do milagre, o que demonstram seus recursos ao Papa e sua própria viagem a Roma. Embora o litígio com o bispo tenha sempre mais se acentuado, é certo que ele sempre foi convicto de que qualquer verdade construída fora da Igreja representaria o desmoronamento da veracidade do milagre. Confirmando sua própria história, Pe. Cícero nunca deixou de reconhecer a importância da instituição eclesiástica e de sua hierarquia, mesmo se desejasse saltar o aval do poder local porque certo que seria de Roma a palavra final.

Pe. Cícero nunca se furtou a assumir os ônus decorrentes de sua crença no milagre, inclusive a perda do exercício de suas ordens sacerdotais. Seguramente essa sua convicção se sustentava em algo que o transcendia e estava tão arraigada e tão calcada em sua trajetória social e em certas experiências de vida que tivera até ali que foi suficientemente forte para mantê-lo firme frente às adversidades encontradas. Negar o milagre, para o Pe. Cícero, seria também negar as certezas e crenças que estruturavam sua psique religiosa, seu *habitus* religioso, colocando sob suspeita – para ele mesmo – todo o caminho percorrido até ali como sacerdote e homem religioso.

Nesse sentido o milagre teria sido para Pe. Cícero o corolário de uma sucessão de ocorrências anteriores que sinalizavam as certezas de

suas escolhas: tornar-se padre, permanecer em Juazeiro, fazer dali o lugar de seu sacerdócio e cuidar da gente pobre que ali chegava em busca do seu auxílio.

A forma como os fatos foram se sucedendo, entretanto, cada vez mais trazia a Pe. Cícero problemas que o obrigavam a tomar posições outrora inimagináveis. Cada vez mais se ampliavam as convicções antagônicas da hierarquia eclesiástica e dos que acreditavam no milagre, tendo Pe. Cícero de escolher entre estar com o poder eclesiástico e sua certeza sobre a falsa natureza miraculosa dos fatos ou estar ao lado dos crentes no milagre, com quem partilhava a mesma convicção.

Desse modo, a cada novo ato de Dom Joaquim Pe. Cícero via a Igreja, na sua expressão institucional entrar em conflito com aquilo que ele entendia ser um sinal evidente da intervenção de Deus a favor do seu povo. A relação entre Pe. Cícero e a hierarquia eclesiástica cearense foi adquirindo contornos dramáticos: Dom Joaquim enquadrava todo o processo no antagonismo "ortodoxia *versus* heresia", enquanto Pe. Cícero se empenhava no reconhecimento de sua legitimidade, mesmo que isso implicasse num recurso a Roma.

Deparamo-nos aqui com um momento capital na vida do sacerdote, em que ele teve que se posicionar contra ou a favor da hierarquia eclesiástica; contra ou a favor da crença e das práticas religiosas que o aproximavam de seu povo. Isto lhe custou muito caro. A reputação que construía junto ao bispo e ao clero ao longo da vida foi aos poucos sendo corroída. Tornara-se vítima involuntária – embora convicta – de um embate cada vez mais antagônico entre aspectos de algo que, até então, fora expressão de uma mesma fé, que era a sua: As crenças e dogmas da hierarquia eclesiástica e a fé do povo de quem cuidava.

Tudo isso atingiu também Pe. Cícero naquilo que até então, tinha sido uma das características marcantes de seu sacerdócio: a capacidade de mediação e conciliação entre o universo das práticas



e crenças religiosas de um catolicismo romanizado e o universo das práticas e crenças de um catolicismo preexistente e comum principalmente às classes populares do Cariri.

Quanto ao clero, Pe. Cícero estava agora quase só, numa causa que outrora não fora apenas sua, onde tivera como aliados tantos padres do Cariri. A decisão da Suprema Congregação da Santa Inquisição, em abril de 1894, que considerou os milagres de Juazeiro como prodígios vãos e supersticiosos, teve um impacto muito grande entre os padres envolvidos na questão, tendo todos - , à exceção de Pe. Antero que permaneceu irredutível em sua convicção - se retratado publicamente e se submetido integralmente à decisão.

Pe. Cícero, coerentemente e certamente com grande sofrimento, manifestou de público seu acatamento à decisão, sem refutar sua convicção no milagre. Em carta de novembro de 1894 afirmava a Dom Joaquim que vinha se mantendo em silêncio sobre os fatos de Juazeiro, ainda que "não possa negar a verdade e sinceridade do que fui testemunha".

Sem aliados dentro do clero, a partir de 1894, Pe. Cícero pode contar praticamente apenas com o apoio da gente do Juazeiro, principalmente, seu primo José Marrocos e o tenente-coronel da Guarda Nacional, José Joaquim de Maria Lobo. Este último iniciou a constituição das organizações religiosas laicas que vieram a dar sustentação e continuidade à luta pela questão do Juazeiro, o que ajudou Pe. Cícero a se manter empenhado na busca de revisão das decisões vindas de Roma, contrárias à causa. Naqueles atos que foram seus últimos movimentos pela causa do Juazeiro, dentro de um campo social especificamente religioso, destaca-se uma solicitação feita a Dom Joaquim em janeiro de 1895, onde pede autorização para ir a Roma.

O bispo se tornara de tal forma um ferrenho opositor de Pe. Cícero e da causa de Juazeiro que, em 13 de abril de 1896, assinou uma Portaria suspendendo o sacerdote de todas as ordens, inclusive da

faculdade de celebrar a missa. Esse fato levou Pe. Cícero a escrever a Roma, pedindo para ser ouvido. A resposta de Roma às petições de Pe. Cícero, em julho de 1897, não apenas confirmou a decisão da Sagrada Inquisição estabelecida em abril de 1894, como determinou que, a partir do conhecimento daquela ordem, os sacerdotes Cícero e Antero teriam dez dias para deixarem Juazeiro e a região circunvizinha, sob pena de excomunhão. Assim, em agosto de 1897, Pe. Cícero foi notificado pelo bispo e se comprometeu a cumprir integralmente as decisões, transferindo-se para Salgueiro, em Pernambuco, tal qual ordenava a Sagrada Inquisição.

Nesse ínterim ocorreu um fato favorável ao pe. Cícero: Dom Joaquim manifestou a Roma a opinião de que seria interessante a ida do padre àquela cidade, mas insinuava que, dificilmente, o sacerdote o faria. Malgrado essa opinião de Dom Joaquim, o fato foi que Pe. Cícero resolveu ir a Roma e encontrou, na figura de um outrora ex-acusador convertido em admirador, Dr. Joaquim Correa Lima, Presidente de Pernambuco, o patrocinador de sua viagem.

Pe. Cícero chegou a Roma em junho de 1898, tendo ali permanecido até o mês de outubro. Sua viagem foi aparentemente bastante proveitosa: Foi absolvido de quaisquer censuras sofridas nos decretos anteriores, o que excluía a necessidade de declaração pública em que deveria explicitar formalmente sua "culpa", o que era um desejo de Dom Joaquim; Foi restabelecido seu direito de celebrar a missa, suspenso desde 1896. Essa permissão, válida para Roma, poderia ser estendida à diocese do Ceará, a critério do seu bispo; Decidiu-se que qualquer alteração em sua condição de sacerdote seria agora uma prerrogativa do Santo Ofício Romano, e não do bispo diocesano do Ceará.

Entretanto, aquela que fora vista por Pe. Cícero como a sua maior vitória envolveu uma questão semântica, permeada de controvérsias: ele entendera que Roma havia apenas "sugerido", e não "ordenado", sua saída de Juazeiro. Daí que, em carta de 15 de

novembro de 1898, Pe. Cícero escreveu ao bispo comunicando que estava voltando a Juazeiro como lhe fora facultado por Roma, o que certamente muito lhe desagradou. Afirmou-lhe ainda nessa carta que: "...já fiz diante do Sagrado Tribunal do Santo Ofício no primeiro de setembro deste ano de 1898 minha submissão e obediência aos seus Decretos de agosto p.p. condenando os fatos ocorridos com Maria de Araújo em Juazeiro".

Nesse ponto é provável que aos olhos do bispo a questão do "milagre" já fosse secundária. O problema agora era o próprio Pe. Cícero, que havia se tornado maior do que o próprio milagre, começando a ser considerado "santo" por muitos dos romeiros que se dirigiam a Juazeiro. Naquele momento a sua presença em Juazeiro deveria ser evitada.

O bispo permitiu ao Pe. Cícero voltar a celebrar a missa no Ceará, desde que não fosse em Juazeiro, deixando claro que, a depender dele, enquanto Pe. Cícero permanecesse em Juazeiro ele não receberia de volta suas ordens sacerdotais. Não foram poucos os esforços dos aliados do sacerdote buscando restabelecer o pleno uso dessas ordens; mas Dom Joaquim mostrava-se irredutível. O fato era que as coisas estavam mudando e, a nosso ver, a própria percepção de Cícero com relação a sua luta dentro do campo religioso eclesial também estava mudando. Na realidade o caminho que o levou a Roma não lhe fora ainda suficiente para defender a causa de Juazeiro, além de lhe ter custado o pleno exercício das ordens sacerdotais.

#### **4.4. Pe. Cícero: Deslocamento do Campo Religioso para o Campo Político**

Os acontecimentos imediatamente posteriores ao retorno de Roma podem ser vistos como os últimos de um certo estilo no qual o Pe. Cícero lidava com os fatos adversos relativos ao milagre e sua relação

com a hierarquia eclesiástica. A partir de sua volta de Roma foi emergindo um novo estilo de ação, gerando alguns deslocamentos, dos quais um dos resultados foi sua atuação no campo político.

Para compreender melhor essa sua inserção e atuação no campo político, acreditamos ser possível retomar aqui certas noções e princípios do modelo metodológico desenvolvido por Pierre Bourdieu(1992) em torno do conceito de “campo social”. Isto porque em nossa percepção muitas das mudanças ocorridas em algumas de suas ações estavam ligadas, principalmente, ao deslocamento em relação ao tipo de arena onde se dispôs a atuar para alcançar os objetivos que lhe eram mais caros: a causa de Juazeiro e a restituição de suas ordens sacerdotais. Desse modo, cremos que a maior modificação foi o descolamento, aos poucos, da luta que inicialmente se viu compelido a travar, do campo religioso eclesiástico para o campo político, sendo que esse deslocamento de campo social não significou para Pe. Cícero uma alteração substancial no seu foco de interesse.

É muito provável que quando Pe. Cícero começou a transitar e agir no campo político não tenha visado prioritariamente os capitais sociais que efetivamente mobilizam as ações dos agentes envolvidos nesse campo e que, em boa medida, se voltam para a questão do poder político. Uma evidência disso é o fato de ele dar a seu aliado, Floro Bartolomeu, uma grande autonomia de ação política, evitando muitas vezes entrar no mérito político das questões. Suas intervenções políticas não foram contínuas, mas pontuais e incisivas, tal qual fizera quando os interesses de Juazeiro estavam em risco e que implicou, por exemplo, na sua opção de tornar-se o primeiro prefeito da cidade. O verdadeiro homem de ação política no Juazeiro do Pe. Cícero, fora Floro Bartolomeu, de tal forma que o sacerdote nunca se opôs efetivamente a esse papel social incorporado e desempenhado por Floro.

Nesta perspectiva, a sua afirmação testamental de que “não desejei ser político” fundamentava-se numa verdade. Mesmo porque ele agiu na política buscando certos triunfos que estavam localizados fora dos objetos de interesse daquele campo social. Além disso, essa inserção de Pe. Cícero, dentre outros motivos, foi devida às várias derrotas sofridas nas lutas que empreendeu no campo religioso eclesiástico, que culminaram com as posições de Roma em relação ao milagre e ao fato de a Sagrada Inquisição dar a Dom Joaquim a prerrogativa de restituir-lhe, ou não, o uso das ordens sacerdotais em Juazeiro.

Buscando analisar objetivamente o desempenho de Pe. Cícero e de seus aliados no trato da questão do Juazeiro dentro do campo religioso eclesiástico, vamos perceber claramente que eles não foram nem um pouco hábeis na capacidade de lidar com os capitais sociais, simbólicos e intelectuais que estavam sendo operados naquele campo, bem como com os argumentos teológicos, as posições hierárquicas, o trânsito entre as instâncias de poder eclesiástico, etc. Também, aparentemente não souberam ler de modo adequado quais eram os interesses tácitos que estavam em jogo, entrando em conflito – conscientemente ou não - com agentes que ocupavam posições mais dominantes que as suas naquele campo. Agentes como Dom Joaquim, Dom Arcoverde e Monsenhor Gotti, entre outros.

Não contavam, de fato, com nenhum aliado que realmente ocupasse uma posição dominante, que soubesse operar com habilidade os capitais sociais e simbólicos utilizados nos embates ou que pudesse definir as investidas que melhor beneficiassem a causa e seus defensores. É, portanto, muito provável que a ida a Roma e os desdobramentos dos resultados que ali obteve tenham despertado em Pe. Cícero - talvez até de maneira inconsciente -, a percepção de que dentro do campo religioso eclesiástico seriam quase nulas as possibilidades de vitória para a causa de Juazeiro e da recuperação de suas ordens sacerdotais.

Mas, se por um lado as conquistas no campo religioso pareciam exíguas, por outro, conforme se tornava evidente o crescimento populacional, econômico e político de Juazeiro, a importância política de Pe. Cícero em todo o Cariri se mostrava cada vez maior. E isso, evidentemente, poderia se tornar um importante trunfo numa eventual luta para reaver as suas ordens sacerdotais e ver reconhecida a causa religiosa de Juazeiro. A questão era saber como operar aqueles trunfos, isto é, saber utilizá-los dentro do campo político, transformando-o numa arena viável para as conquistas de tais intentos. Em síntese, mesmo se Pe. Cícero não “desejava ser político”, uma série de fatos políticos e econômicos positivos tornaram Juazeiro uma realidade, o que era um argumento mais do que convincente no sentido de que esse poderia ser o caminho para resguardar também os interesses religiosos da cidade.

Além de todos esses fatores, uma outra ocorrência igualmente importante veio a favorecer a aproximação entre o Pe. Cícero e o campo político: justamente a chegada do baiano Floro Bartolomeu a Juazeiro e sua quase que imediata aproximação com o Pe. Cícero, onde Floro, a cada passo dado, inegavelmente, podia mostrar ao sacerdote que tinha uma excepcional habilidade para transitar e agir no campo político, fazendo valer seus interesses, os de Pe. Cícero e os do Juazeiro.

Não seria de todo um absurdo levantar a hipótese de que em parte o resultado da luta travada no campo religioso eclesiástico poderia ter sido diferente se Pe. Cícero tivesse encontrado ao longo do litígio com Dom Joaquim um aliado que fosse um “Floro Bartolomeu do campo religioso eclesiástico”, tão hábil quanto esse médico-bacharel mostrou ser no campo político.

Aqui podemos recordar, por exemplo, a figura de José Marrocos, que fora um dos principais interlocutores do Pe. Cícero na sua relação com a hierarquia eclesial. Marrocos, apesar de sua reputação ilibada, de seus conhecimentos teológicos e dos seus esforços em

auxiliar Pe. Cícero na causa de Juazeiro, não logrou muito sucesso em suas investidas. Trazia em si um *handicap social* - que estava vinculado ao veto que sofrera quanto a sua ordenação sacerdotal - que acabou por colocá-lo, à sua revelia, numa posição marginal dentro do campo religioso. Portanto, se é inegável a importância de José Marrocos na história do Pe. Cícero e na causa religiosa do Juazeiro, também é inegável que nem ele nem outro aliado de Pe. Cícero naquela luta fora suficientemente hábil no lidar com o campo religioso eclesiástico como fora Floro Bartolomeu no campo político.

Quanto a percebermos como se deu esse deslocamento de Pe. Cícero de um campo para o outro com a finalidade de tentar influir no primeiro, um bom exemplo é o seu envolvimento com a questão da constituição da Diocese do Crato e o seu grande esforço no sentido de que ela fosse aberta em Juazeiro. Primeiramente, porque foi ali que nasceu sua amizade com Floro e, em segundo lugar, porque nos lances finais sobre a decisão sobre o lugar da sede diocesana, Pe. Cícero pode compreender o significado do campo político e sua diferença com o campo eclesiástico religioso.

Nesse empenho pela localização da sede diocesana em Juazeiro Pe. Cícero adotou uma de suas atitudes mais arrojadas, utilizando como último trunfo o argumento financeiro. Mostrou as vantagens econômicas de uma sede em Juazeiro, em detrimento de uma sede no Crato. Seu argumento foi pouco convincente e até mesmo temerário, seja porque Dom Joaquim trabalhava fervorosamente para ver a sede fora de Juazeiro, seja porque o argumento econômico não tinha nem o mesmo significado e nem a mesma eficácia no campo religioso como teria no político.

Sendo essa decisão muito mais político-religiosa do que político-econômica, as estratégias de Dom Joaquim, que estava mais próximo das posições dominantes do campo eclesiástico - fazendo mesmo parte delas - e que tinha maior habilidade no uso dos capitais sociais e simbólicos do campo religioso, foram muito mais eficazes que as

utilizadas por Pe. Cícero, que era dotado de um grande carisma, mas com menor poder e, aparentemente, menor habilidade, menos habituado a agir no campo religioso eclesiástico. Foi assim que Dom Quintino, em janeiro de 1916, tomou posse como o primeiro bispo da diocese, com sede na cidade do Crato.

Quanto a Dom Quintino, este fora o terceiro bispo de Pe. Cícero. No natal de 1916 concedeu ao Pe. Cícero o direito de celebrar a missa, em decisão importante que contrastava com a decisão do Santo Ofício, de junho do mesmo ano, que orientava o bispo a aplicar ao sacerdote a pena de excomunhão. Desse desencontro entre as atitudes do bispo e a recomendação do Santo Ofício decorreu que a pena de excomunhão nunca foi aplicada, tendo o bispo apenas retirado mais uma vez ao padre o direito de celebrar missa. O Santo Ofício, por sua vez, reviu sua deliberação, autorizando o padre a receber os sacramentos na condição de leigo.

Em 1926 Pe. Cícero estava com 82 anos quando recorreu pela última vez a Roma, obtendo novamente uma resposta negativa. Roma condicionou a possibilidade do Pe. Cícero reaver suas ordens ao abandono de Juazeiro, indo morar longe daquele lugar. Preferiu ficar ali e guardar consigo a dor de não poder viver plenamente sua vocação sacerdotal. Vocação que, como está explícito e intuído no sonho de 1872, não poderia ser dissociada de seu compromisso com os romeiros que lhe tinham sido confiados por Deus, pelo Sagrado Coração.

Buscando penetrar naquilo que mais profundamente animava Pe. Cícero, acreditamos que ele optou pelo que entendia ser o mais importante para si: ser fiel a Deus e ao que lhe tinha sido confiado pelo Sagrado Coração, dedicando-se ao auxílio e à salvação das almas daquela gente pobre que vinha lhe procurar a pedir socorro no Juazeiro. Essa gente pobre, por sua vez, foi quem de modo concreto tornou Pe. Cícero um homem extraordinário. Melhor dizendo, foi na relação com aquela gente pobre, que chegava em Juazeiro em número cada vez maior que o virtuoso e modesto capelão foi se



transformando no extraordinário Padrinho Cícero. É este, o tema dos próximos capítulos.

## CAPÍTULO 5

### LIDERANÇA E CARISMA EM PADRE CÍCERO: UM PADRE CORONEL?

#### 5.1. Padre Cícero e a Questão Religiosa de Juazeiro: Emergência de um Líder

Os quase dez anos que separam o padre Cícero, que era capelão de Juazeiro antes do milagre, do Pe. Cícero que retornou de Roma, foram muito significativos na vida desse sacerdote. No que se referia à sua ligação com a Igreja, uma das principais mudanças fora no seu relacionamento com o segundo bispo do Ceará, Dom Joaquim, como podemos observar numa comparação entre duas cartas desse bispo nas quais ele se refere ao Pe. Cícero.

Na primeira, escrita em 1886 e endereçada ao próprio sacerdote, o bispo escreve:

...Tenho a satisfação de responder-lhe atendendo às peculiares condições da Capela de Juazeiro, onde reside um sacerdote ilustrado e zeloso(...). N. Senhor lhe conserve o fervor e lhe console nos transe dos ofícios da vida. Ore sempre pelo seu servo e amigo.

Já em outra carta, escrita ao o Internúncio Apostólico no Brasil em agosto de 1895, o tom é bem outro:

...Este sacerdote, que é algo desequilibrado, tem se deixado conduzir por José Marrocos, antigo seminarista expulso, homem astucioso, que procura sempre perturbar a paz religiosa na diocese... Atualmente os fanáticos só prestam admiração ao Pe. Cícero, que é tido por padre santo. (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 12).

Como vemos, entre o antes e o depois do milagre e seus desdobramentos ocorreu um turbulento processo, no qual o relacionamento entre Dom Joaquim e Pe. Cícero foi transitando de um estado de admiração para outro, de profunda oposição e mesmo aversão.

Sobre esse processo de constituição do litígio entre Dom Joaquim e Pe. Cícero, que resulta na suspensão de suas ordens sacerdotais e no estabelecimento de uma profunda desconfiança por parte da hierarquia eclesiástica em relação à sua pessoa, fizemos algumas análises no capítulo anterior. Tal processo também é tratado de forma minuciosa e bem fundamentado nos estudos de Luitgarde de Barros (Barros, 1988) e Ralph Della Cava (Cava, 1985), que são uma boa referência sobre o tema. Não vamos, portanto, retomar essa questão.

Interessa-nos, contudo, realçar essa mudança, aos olhos do bispo, daquele que outrora era visto como um zeloso sacerdote e agora é tido como um padre desequilibrado, admirado por fanáticos religiosos que o tratam como santo.

Vemos que a percepção que Dom Joaquim expressa nessas duas cartas aponta com precisão para dois movimentos paralelos e, ao mesmo tempo, vetorialmente antagônicos. Esses movimentos foram acontecendo a partir de 1889 na vida de Pe. Cícero: conforme seu prestígio aumentava entre a população pobre do Cariri, adjacências e mesmo em muitas outras partes do Nordeste, ele, inversamente,

diminuía entre os membros da hierarquia eclesiástica católica, chegando a ocupar uma posição marginal em relação à mesma.

Podemos mesmo dizer que os desconfortos sofridos por Pe. Cícero em todo esse tempo pode ser atribuído à forma como ele conduziu o seu esforço para conciliar as forças motrizes que geravam estes dois movimentos antagônicos: uma, alimentada por uma fé católica de raízes mais populares, que sobrepujava as possibilidades de controle eclesiástico *versus* uma outra, eclesiástica, voltada para a ortodoxia, preocupada em manter sob controle e depois dizimar, o fenômeno religioso que emergia e se desenvolvia em Juazeiro.

Saber até que ponto Pe. Cícero teve ou não consciência desse processo, se ele fora ou não suficientemente transparente e consciencioso na forma como relatava os acontecimentos a Dom Joaquim é uma tarefa tão difícil, quanto perceber até onde e em que momento, o bispo efetivamente assumiu para si uma decisão refratária, hostil e aguerrida à tese do milagre e, depois, em relação ao próprio Pe. Cícero e à comunidade do Juazeiro. Qualquer tentativa no sentido de estabelecer com precisão o papel, a responsabilidade e a consciência de cada um dos dois agentes dentro desse processo, que opôs um ao outro de forma indelével e irrevogável, é muito difícil. Além de não ser esse o nosso principal escopo.

Entretanto, podemos pensá-los como aqueles dois pólos para onde convergiram as forças, as tensões e as oposições presentes nesse processo litigioso no qual atuavam diversos agentes: bispo, padres, o internúncio, membros do clero, cidadãos juazeirenses, beatas, romeiros, etc. E eram muitas as questões em jogo, num emaranhado de ações, inter-relações e interações a definirem, a partir dali, o caminho seguido pela história de Juazeiro e o papel que dentro dela teria o Pe. Cícero. Também podemos considerar o quanto esse movimento processual litigioso, na forma como se desenvolveu, contribuiu para que Pe. Cícero emergisse como uma liderança religiosa cuja fama, prestígio, carisma e

mesmo poder foram um dos maiores que existiu no Brasil das primeiras décadas do século XX.

Esse litígio, tendo como pólos antagônicos Pe. Cícero e Dom Joaquim, representou mais do que uma questão pessoal ou uma questão de respeito ou desrespeito, obediência ou desobediência à hierarquia eclesiástica. Significou mais do que um debate em torno da autenticidade ou não do milagre, ou tão somente, o resultado de uma série de incompreensões mútuas. Em termos de implicação esse litígio foi principalmente a parte mais saliente, de maior visibilidade de um lento processo do qual – aparentemente de forma imponderável para seus agentes – resultou o tipo de desenvolvimento tomado pelo fenômeno religioso nascido em Juazeiro a partir do milagre, cuja principal conseqüência foi colocar o fenômeno milagroso em segundo plano e fazer emergir a figura de Pe. Cícero como seu epicentro.

Isso se deu porque assim como Pe. Cícero se tornava o principal e praticamente único clérigo a defender o milagre<sup>1</sup>, assumindo inclusive, a retaguarda do grupo de leigos que o defendia, ele também se tornava o principal alvo das objeções e aversões de Dom Joaquim. E na medida em que o bispo dirigia para o Pe. Cícero, e não mais para o milagre, essas objeções e decisões, ele se firmava como líder e figura central do fenômeno de Juazeiro. Assim, como resultado desse processo, pouco a pouco as peregrinações que se davam em torno da hierofania do “milagre” protagonizado pela beata Maria de Araújo cediam lugar às romarias cujo centro da atração era a presença carismática de Pe. Cícero Romão Batista.

O próprio Dom Joaquim percebia isso, como podemos observar na afirmação de que “os fanáticos só prestam admiração ao Pe. Cícero, que é tido por padre santo”. Entretanto, porque enxergava e julgava tudo aquilo a partir de um lugar de poder e juízo, que se

---

<sup>1</sup> Como vimos, no momento em que saiu a decisão da Santa Inquisição desfavorável à causa de Juazeiro, 1894, o clero, praticamente em peso, abandonou essa causa. Apenas Pe. Cícero e Pe. Antero permaneceram em suas posições anteriores.

pretendia absoluto nas suas avaliações e decisões por sua condição de bispo, Dom Joaquim aparentemente não percebeu que ele próprio alimentava a aura mítica e mística que se formava em torno do sacerdote ao transformá-lo numa espécie de mártir da sua ira episcopal,

É também certo que essa mudança de foco por parte de Dom Joaquim contribuiu para que Pe. Cícero entendesse que estava em jogo já não apenas o milagre em si, mas o próprio destino de Juazeiro, predestinado, assim pensava, a ser um lugar de refúgio, arrependimento, conversão e salvação dos pecadores. Estava em jogo também, entendia o padre, aquilo que sempre fora algo de extrema importância para sua vida: o seu sacerdócio, agora ferido pela decisão do bispo de lhe suspender as ordens sacerdotais.

Quanto mais era colocado à margem da estrutura eclesiástica, mais Pe. Cícero assumia a causa do Juazeiro e, mais próximo ficava daqueles que defendiam o milagre e de toda aquela gente, sobretudo pobres, que se dirigiam àquela terra, afamada por ser santa. Eis porque, na defesa da causa de Juazeiro o outrora modesto e abnegado capelão, não se furtou de assumir o papel de grande líder e Patriarca<sup>2</sup> daquela cidade santa. Papel que se desenvolvia dentro de um processo no qual de um lado a Igreja marginalizava Juazeiro e de outro o lugarejo se transformava num importante centro de romarias, uma espécie de “Meca” da fé católica sertaneja, nordestina.

Em pouco menos de uma década estava consolidada a mudança que transformou Pe. Cícero numa grande liderança religiosa carismática – no sentido weberiano do termo – cuja fama e prestígio se espalhou por todo o Nordeste, assim como se consolidava Juazeiro em

---

<sup>2</sup> Empregamos este termo num sentido próximo ao que lhe foi dado por Ralph Della Cava, ao apontar para o fato de que pe. Cícero havia se tornado um grande líder, presidindo uma “cidade santa”: o Juazeiro, a partir de uma autoridade paternal e religiosa (Cava, 1985: p. 141). Também segundo Marcelo Camurça, Pe. Cícero lembrava um líder teocrático da Antiguidade, convergindo em si, a condição de chefe religioso, político e jurídico daquela comunidade (Camurça, 1994: p. 145).

sua condição de epicentro de um dos maiores fenômenos religiosos do Brasil entre o final do século XIX e início do século XX.

Com o tempo, findado o esforço de lutar por Juazeiro e por seu sacerdócio no campo eclesiástico religioso, Pe. Cícero transcendeu sua condição de grande liderança religiosa. A relevância e o tipo de dominação – e aqui também estamos usando o termo num sentido weberiano – que ele passou a exercer sobre um número impressionante de indivíduos alicerçavam-se em algo bem mais complexo do que o papel de líder de um movimento ou fenômeno religioso.

De grande liderança religiosa, Pe. Cícero transformara-se num tipo de líder social e político. Sua atuação deixou de se ater exclusivamente ao espaço típico das ações religiosas e espirituais, passando também a envolver iniciativas voltadas para a assistência física e material àqueles que buscavam seu auxílio e que procuravam Juazeiro. Eles eram muitos e, em sua maioria, pobres.

Assim foi que, no findar do século XIX e ao longo da primeira década do século XX, Pe. Cícero foi deixando de ser tão somente o afamado e virtuoso padre de Juazeiro, que na sua bondade e sabedoria, mesmo perseguido pela Igreja, guiava a todos que lá chegavam em busca do caminho da salvação. Ele passou a ser também aquele que ajudava a todos que buscavam auxílio. A eficácia do seu socorro e a forma como se relacionava com aquela gente em busca de sua ajuda e proteção o transformou em algo bem mais significativo do que apenas um padre.

Agora ele não era apenas o padre, mas também o “padrinho” de toda aquela gente. O Padrinho Cícero. Curiosamente essas pessoas chegavam não apenas com pedidos de ajuda. Mesmo sendo pobres esforçavam-se para trazer alguma coisa para o Padrinho Cícero: um pequeno regalo, uma esmola, um pouco de alimento. Alguns chegavam mesmo a trazer tudo ou o pouco que tinham para morar em Juazeiro, naquela terra santa, sob a proteção daquele padrinho. Com um pouco aqui e outro pouco acolá trazido por aquela massa imensa

de romeiros a procurar Juazeiro e seu padrinho, Pe. Cícero constituiu um patrimônio que se converteu, como afirma Marcelo Camurça (Camurça, 1994: p.146), numa grande “máquina” que serviu para gerir uma imensa e informal obra assistencialista sob sua liderança.

Nesse movimento Juazeiro crescia e se ampliava o poder de Pe. Cícero. Por conta de seu prestígio como homem religioso e padrinho de tanta gente, sua fama se espalhava e na mesma proporção crescia o número de seus afilhados, estendendo-se, assim, seu poder e influência para além das fronteiras do Cariri. Como vimos, em todo esse processo o sacerdote não se furtou ao envolvimento com questões que não eram religiosas. Envolvera-se mesmo com a política, elevando o distrito de Juazeiro a cidade. Logo Juazeiro ultrapassou a influência da cidade do Crato, com quem agora rivalizava, tornando-se a o principal centro político do Cariri.

Diante de todo esse envolvimento e do seu inegável e emergente poder político e mesmo econômico, Pe. Cícero fora igualmente julgado por alguns como mais um coronel, provavelmente, o mais poderoso do Cariri das primeiras décadas do século XX. Apesar dessa peja que lhe fora atribuída – a de um político, um coronel – aqueles que alimentavam seu prestígio, sua importância e seu poder não o viam assim. Para seus romeiros, ele era o bom e venerável Pe. Cícero, o Padrinho Cícero a socorrê-los em suas necessidades. E era assim que o Pe. Cícero procedia com eles, solidificando e alimentando essa relação.

O tempo passava. O religioso foi se tornando mais velho. Crescia, em proporções semelhantes, o número de seus romeiros e de seus afilhados, assim como também crescia o seu prestígio. E, aquele que outrora fora o Padre e que mais tarde se tornou Padrinho, aos poucos foi se transformando em um homem santo, aos olhos daqueles seus afilhados. Para estes, a um certo ponto, ele já não era mais um padre qualquer ou um homem qualquer. Eles o viam como um santo, tanto pelo que seria sua bondade, sua vida ilibada e irrepreensível,



quanto porque, a partir de um determinado momento, Ihe eram atribuídos poderes que não eram desse mundo, poderes taumatúrgicos,

No período que vai de 1889 até o final de sua vida, 1934, Pe. Cícero transitou por diversos significados para seu povo, de modesto capelão a uma importante e complexa figura no contexto social do Cariri. Perguntamo-nos, então: Teria sido ele apenas um padre virtuoso ou um homem santo? Fora efetivamente um coronel, ou fora, sobretudo, o Padrinho?

Nosso objetivo neste e no próximo capítulo é justamente responder a estas perguntas. Interessa-nos compreender em que medida cada uma destas categorias - padre, padrinho, santo, coronel - podem ser atribuídas a Pe. Cícero. Para desenvolver uma resposta adotaremos um ponto de partida - ou, se preferirmos, um ângulo de visão - muito preciso. Nossa análise busca, a partir daqui, levar sempre em consideração, aqueles que efetivamente sustentaram a fama, o prestígio, o poder e a aura mítico-religiosa que envolveu Pe. Cícero: seus afilhados, seus romeiros.

O fato de seguirmos este caminho justifica-se por um motivo muito preciso, inserido num objetivo mais amplo: Interessa-nos compreender dentro, sobre e a partir de quais condições históricas concretas foi construída a sua condição de líder religioso e de santo para o romeiro.

Em outros termos, interessa-nos saber efetivamente a partir de quais situações e em que medida, o que aconteceu naquele período dentro de sua relação com os romeiros - que iam para Juazeiro à sua procura -, contribuiu para que por eles Pe. Cícero começasse a ser considerado "o Padrinho". Para começar esta análise abordaremos uma das questões mais polêmicas relativas à atuação de Pe. Cícero em Juazeiro entre 1889 e 1934: Que tipo de conexão existiu entre sua figura, sua atuação e sua relação com os romeiros com o fenômeno do coronelismo?

## 5.2. O Tipo de Dominação Exercida por Pe. Cícero e o Coronelismo

A inserção de Pe. Cícero no campo político, que se deu notadamente a partir de sua proximidade com Floro Bartholomeu, contribuiu bastante para que ele fosse visto como um “coronel”, à semelhança de muitos que existiam no Brasil, no Ceará e no Cariri do final do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Quanto à imagem do Pe. Cícero como um coronel, cremos que é necessário aprofundarmos a discussão, buscando compreender melhor sua pertinência: No que implicava ser um coronel? Em que medida padre Cícero foi um coronel? Em que medida não o foi? Que possíveis ligações e/ou diferenças existiriam entre ele e o fenômeno do coronelismo? Quais seriam as similitudes e as diferenças entre ele e tantos outros coronéis da Primeira República?

Esse conjunto de indagações permeia a análise que procuramos fazer neste tópico, buscando apontar possíveis pistas ou respostas. Mas para respondê-las é necessário, primeiramente, refletirmos sobre o que vem a ser o referido fenômeno; no que consiste ser um coronel, como defini-lo e identificá-lo. Para avançar sobre essas considerações vamos primeiramente refletir sobre o assunto, tal qual ele é colocado no debate acadêmico. Um passo que julgamos necessário e que de fato nos interessa é a relação entre o tipo de dominação que foi exercida por Pe. Cícero e o coronelismo.

### 5.2.1. O Coronelismo como Fenômeno (Um Debate Acadêmico)

Em se tratando do fenômeno do “coronelismo” no Brasil e de sua discussão acadêmica, é quase como um dever de ofício recorrermos ao já clássico estudo de Victor Nunes Leal, *Coronelismo, Enxada e Voto*, cuja primeira edição data de 1949, e que tanto insere o

tema no universo de estudos históricos e científicos sociais brasileiros, quanto ainda se mantém como uma referência fundamental e pertinente dentro dos estudos contemporâneos.

O objetivo dessa obra, segundo o próprio Leal, era conhecer melhor o "coronelismo", fenômeno que estava presente na vida política do interior do Brasil, envolvendo "um complexo de características da política municipal" (Leal, 1978: p. 19) e que, na perspectiva analítica adotada por ele, era concebido

como resultado da superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada. (...) sendo o "coronelismo", sobretudo, um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras (Leal, 1978: p.20).

Em resumo, como indica José Murilo de Carvalho,

o que era coronelismo na visão de Leal? Em suas próprias palavras: "o que procurei examinar foi sobretudo o sistema. O coronel entrou na análise por ser parte do sistema, mas o que mais me preocupava era o sistema, a estrutura e a maneira pelas quais as relações de poder se desenvolviam na Primeira República, a partir do município"(Leal, 1980:13). Nessa concepção, o coronelismo é um sistema político, uma complexa rede de relações que vai desde o coronel até o presidente da República, envolvendo compromissos recíprocos. O coronelismo, além disso, é datado historicamente. Na visão de Leal, ele surge na confluência de um fato político com uma conjuntura econômica. O fato político é o federalismo implantado pela República, em substituição ao centralismo imperial. (...) A conjuntura econômica, segundo Leal, era a decadência

econômica dos fazendeiros. Esta decadência acarretava enfraquecimento do poder político dos coronéis em face de seus dependentes e rivais. (...) O coronelismo era fruto de alteração na relação de forças entre os proprietários rurais e o governo e significava o fortalecimento do poder do Estado antes, que o predomínio do coronel. O momento histórico em que se deu essa transformação foi a Primeira República, que durou de 1889 até 1930. (Carvalho, 1997)<sup>3</sup>.

Seguindo a leitura de José Murilo de Carvalho, podemos dizer que para Leal o coronelismo fora, portanto, um tipo de sistema político nacional que se sustentou sobre a estrutura econômica e social brasileira do contexto no qual se inseria, numa relação de interdependência e barganha entre o poder local dos coronéis com o governo estadual, e do governo estadual com o governo federal.

Essa conceituação que Leal estabelece para definir o coronelismo é interessante para a nossa reflexão na medida em que, quando observamos sua perspectiva e a confrontarmos com o trabalho de Ralph Della Cava, *Milagre em Joazeiro*, percebemos que há convergência entre ela e a afirmação de Della Cava, de que Pe. Cícero tornou-se o “coronel mais poderoso da história política do Nordeste brasileiro” (Cava, 1985: p. 150).

Em *Milagre em Joazeiro*, Della Cava demonstra com muita argúcia que, a partir do momento em que se dá a inserção de Pe. Cícero na política –, no que é relevante sua proximidade com Floro Bartholomeu – a história desse sacerdote é atravessada por uma série

---

<sup>3</sup> Este texto de José Murilo de Carvalho é uma referência fundamental para este tópico. De certa forma o exercício reflexivo que aqui desenvolvemos vai ao encontro do escopo desse seu artigo: “Parece-me que este é um desses momentos nos estudos de poder local e suas relações com o Estado nacional no Brasil. Há imprecisão e inconsistência no uso de conceitos básicos como mandonismo, coronelismo, clientelismo, patrimonialismo, feudalismo.(...) No caso brasileiro, não só conceitos mais universais, como clientelismo e patrimonialismo, mas também noções mais específicas, como coronelismo e mandonismo, estão a pedir uma tentativa de revisão como auxílio para o avanço da pesquisa empírica, por mais árida e inglória que seja a tarefa. É o que me proponho fazer neste artigo”.

de fatos e situações em que se vê claramente as relações de dependência, troca de favores e interesses entre o poder local, representado por Pe. Cícero, Floro e coronéis caririenses; o poder estadual, por exemplo, com Franco Rabelo e o federal, com Pinheiro Machado. Isso, de tal forma que os conflitos políticos que ocorrem no contexto regional têm vínculos com essas relações e com o que acontece no plano estadual e nacional. Em síntese, o trabalho de Della Cava mostra de forma pertinente uma relação entre Pe. Cícero e o fenômeno do coronelismo.

Portanto, entendemos que o sacerdote de fato atuou politicamente dentro do sistema político que Victor Nunes Leal aponta como sendo o coronelismo: seja de forma direta – ele, por exemplo, fora prefeito de Juazeiro e vice-governador do Ceará e foi, como aponta Camurça, 1994, o “fiador” do “Pacto do Coronéis” –, seja de forma indireta, por exemplo, através do endosso à ação política de Floro Bartholomeu.

Além dessas atuações, julgamos que uma questão não está de todo respondida e dissipada: até que ponto Pe. Cícero era um coronel, a imagem e semelhança de outros congêneres existentes na Primeira República e no Cariri cearense? Até onde considerar e tipificar Pe. Cícero como um coronel nos ajuda a compreender, de modo efetivo, o tipo de liderança que ele exercia em relação àqueles que de maneira concreta sustentavam seu poder e prestígio?

Retomemos Victor Nunes Leal, na leitura de José Murilo de Carvalho, no mesmo artigo acima:

Na visão de Leal, o coronelismo seria um momento particular do mandonismo, exatamente aquele em que os mandões começam a perder força e têm de recorrer ao governo. Mandonismo, segundo ele, sempre existiu. É uma característica do coronelismo, assim como o é o clientelismo (Carvalho, 1997).

Todavia Carvalho alerta para o fato de que a visão de Leal distingue coronelismo e mandonismo. E o fato de o segundo ser uma característica do primeiro não quer dizer que sejam equivalentes. Entretanto, segundo ele,

boa parte da literatura brasileira, mesmo a que se inspira em Leal, identifica coronelismo e mandonismo. Essa literatura contribuiu, sem dúvida, para esclarecer o fenômeno do mandonismo. Da imagem simplificada do coronel como grande latifundiário, isolado em sua fazenda, senhor absoluto de gentes e coisas, emerge das novas pesquisas um quadro mais complexo em que coexistem vários tipos de coronéis, desde latifundiários a comerciantes, médicos e até mesmo padres. O suposto isolamento dos potentados em seus domínios também é revisto. Alguns estavam diretamente envolvidos no comércio de exportação, como os coronéis baianos da Chapada Diamantina, quase todos se envolviam na política estadual, alguns na política federal. (...) Mas o fato de esta literatura ter tornado sinônimos os conceitos de coronelismo e mandonismo foi negativo. (...) O conceito atinge, nesses casos, uma amplitude e uma frouxidão que lhe tiram o valor heurístico. (Carvalho, 1997).

O uso corrente que se faz hoje na identificação do Pe. Cícero como um coronel não estaria resvalando nesse processo apontado por José Murilo de Carvalho? É necessário não desprezarmos o problema por ele levantado: o conceito de coronel tornou-se tão frouxo e tão similar ao conceito de mandonismo que, muitas vezes, deixou de ter em si a capacidade heurística. Subseqüentemente, devemos considerar a hipótese de que esta mesma frouxidão esteja dificultando uma melhor compreensão sobre quem foi Pe. Cícero no contexto histórico, político, social e cultural onde estava inserido.

Retomo o exemplo do estudo de Della Cava: se, por um lado, sua afirmação sobre Pe. Cícero ser um coronel é pertinente com os

argumentos e dados que ele apresenta vai ao encontro da tese de Victor Nunes Leal de que o coronelismo corresponde a um sistema político vigente na Primeira República; por outro, quando destacamos essa afirmação em si, desconectada de toda a análise que Della Cava desenvolve no seu livro, ela perde sua força e pertinência. Isto porque, como vulgata, como adjetivação, deslocada das páginas daquele livro – isto é, fora daquele contexto argumentativo – a referida afirmação sofre o efeito colateral do problema apontado por Carvalho: a imprecisão e a inconsistência com que são usados conceitos básicos como mandonismo, coronelismo, clientelismo, patrimonialismo, feudalismo. Ou seja, a frouxidão do conceito tende a comprometer a eficácia explicativa e compreensiva da afirmação em si.

Pensamos que para definir – ou não – Pe. Cícero como um coronel, e subseqüentemente, compreendermos o tipo de liderança exercida por ele, é necessário não nos restringirmos ao fenômeno do coronelismo como um sistema político, mas também devemos estar atentos às diferenças existentes entre conceitos como o de coronelismo, coronel e mandonismo. E quais são as implicações, em se dizer que alguém é um coronel: Seguramente implica dizer que ele exerce um tipo de dominação específica. E como diz José Murilo de Carvalho “o importante em todo o debate não é discutir se existiu ou se existe dominação. Ninguém nega isto. O problema é detectar a natureza da dominação” (Carvalho, 1997). É na “natureza da dominação” que reside nossa dúvida sobre se podemos ou não afirmar que Pe. Cícero foi um “coronel”. Afinal, que tipo de dominação exercia ele?

Ainda no debate sobre o coronelismo, mais especificamente sobre a figura do coronel e do mandonismo local, uma outra referência importante para o debate acadêmico brasileiro é a obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Mandonismo Local na Vida Política Brasileira* (Alfa-Ômega, 1976). Acreditamos que ela nos fornece pistas interessantes para refletirmos sobre o tema da dominação e sobre a

questão-chave que discutimos aqui, se o Pe. Cícero era ou não um coronel e que tipo de dominação ele exercia.

Quanto às suas idéias e concepções acerca do coronelismo e do mandonismo local, diz Maria Isaura Queiroz que

[...] o coronelismo se integra, pois, como um aspecto específico e datado dentro do conjunto formado pelos chefes que compõem o mandonismo local brasileiro - datado porque, embora aparecendo a apelação de 'coronel' desde a segunda metade do Império, é na Primeira República que o coronelismo atinge sua plena expansão e a plenitude de suas características. O coronelismo é, então, a forma assumida pelo mandonismo local a partir da proclamação da república: o mandonismo teve várias formas desde a Colônia, e assim se apresenta como o conceito mais amplo com relação aos tipos de poder político-econômico que historicamente marcaram o Brasil (1976: p. 172).

Nessa leitura de Queiroz é interessante notar um primeiro ponto relevante: ela vê o fenômeno do coronelismo como um tipo específico de mandonismo que ocorreu num dado contexto e momento da história política brasileira. Ou seja, do ponto de vista político e eleitoral institucional, o coronelismo é um fenômeno que ocorre num contexto histórico específico e que, ao mesmo tempo, está relacionado a um fenômeno maior que não se restringe àquele mesmo período: o mandonismo local.

Segundo Queiroz o mandonismo local é, portanto, um tipo de característica da política tradicional que envolve certos tipos de relações entre detentores de poder e subordinados/dependentes e que se manifesta em dados contextos, dentro de certas estruturas de poder econômico, social e político. Interessante observar que, de maneira diferente de Leal, sua tese não se sustenta na idéia de que o coronelismo é um sistema político cujo poder local, estadual e federal



estão articulados. Essa é uma diferença importante na medida em que no argumento de Leal o que está em evidência não é coronelismo como uma manifestação contextualizada do mandonismo local, porém, como um tipo de sistema político característico que tem seu apogeu durante a Primeira República.

Verifica-se de imediato um ponto de concordância entre os dois: o fenômeno do coronelismo é particularmente marcante na Primeira República (1889-1930). É ali que o fenômeno existe de fato. Esse é um ponto relevante para nossa discussão: se recorrermos à história de Pe. Cícero e ao período em que ele esteve mais próximo ou atuou no campo político, veremos que esse é um intervalo de tempo que se sobrepõe, com uma grande precisão, ao período citado pelos dois autores. Isto é, a ascensão, o apogeu e o declínio da vida política de Pe. Cícero acompanham quase que par e passo, a força do fenômeno do coronelismo durante a Primeira República.

No entanto, é essa sincronia suficiente para afirmarmos que Pe. Cícero era coronel? Cremos que não. Aqui julgamos que o trabalho de Queiroz pode nos auxiliar, na medida em que um dos focos de sua análise são as estruturas de relações sociais que sustentavam o coronelismo. Voltemos, então, a Queiroz. Segundo ela, o coronel representava uma espécie de elemento sócio-econômico e político polarizador do coronelismo, sendo que esse fenômeno corresponderia, por sua vez, à forma assumida pelo mandonismo local e a uma forma de adaptação entre o poder privado e um regime político de vasta base representativa, na qual a conduta do coronel seria pautada por ações de caráter clientelista.

Queiroz insere, portanto, um outro conceito: o de clientelismo. O clientelismo, na sua perspectiva, vincula-se àqueles tipos de relações sociais existentes dentro de uma estrutura de dominantes e dominados, na qual encontramos a possibilidade da barganha entre indivíduos que ocupam posições opostas dentro dessa estrutura, dominante ↔ dominado, sendo que caberiam aos que ocupam uma posição

politicamente dominante e que igualmente ocupavam uma posição econômica e social dominante, satisfazer certos desejos e necessidades dos dominados em troca dos votos. Era o caso de certos benefícios públicos, como um emprego em troca de apoio político, principalmente, os votos nas eleições.

Como podemos observar, na sua análise Queiroz aproxima alguns desses conceitos que, por vezes, aparecem imbricados no seu texto. Ao transpô-los para nossa análise há, portanto, o risco de resvalarmos na armadilha apontada por Carvalho: tornar esses conceitos frouxos e pouco precisos, posto que a coerência que eles apresentam em e entre si no texto de Queiroz podem ser comprometidas no deslocamento que estamos aqui operando, quando pensamos o caso específico de Pe. Cícero. Mas há um motivo pelo qual vale a pena o risco: eles nos ajudam a pensar a natureza da dominação do coronel.

### **5.2.2. Padre Cícero e a Natureza da Dominação Exercida por um Coronel**

Qual a natureza da dominação exercida por um coronel e qual a natureza da dominação exercida pelo Pe. Cícero? Esse passa a ser um eixo para essa reflexão que aqui desenvolvemos. Em primeiro lugar podemos nos ater ao fato de que, segundo a Queiroz, a estrutura coronelística era especificamente uma estrutura de clientela política, envolvendo, portanto, interesses políticos. Isto é, a possibilidade do exercício do poder, do mando, principalmente, político eleitorais e isso implica reconhecer no poder a finalidade da ação política de um coronel.

E aqui podemos fazer uma primeira correlação entre o que diz Maria Isaura Queiroz e o que significou Pe. Cícero como agente histórico: - Até onde as questões de ordem e interesses políticos

motivavam as ações desse sacerdote? Até que ponto a política era a finalidade última da ação de Pe. Cícero?

Para começarmos a refletir sobre essa questão, vejamos o que Pe. Cícero fala sobre isso no seu testamento:

Preciso ainda elucidar um assunto ao qual meu nome por circunstâncias especiais se acha ligado, porém, no qual minha ação, aliás pacífica, conciliadora e sempre ao lado do bem, tem sido injustamente deturpada pelos que se deixam dominar pelas paixões do momento, ou não souberam interpretá-la. Nunca desejei ser político ... (grifo nosso) (Machado, 2001: p. 51)

Esse testamento, que se posiciona claramente como uma defesa das suas ações políticas frente a certas interpretações às quais são submetidas, ainda continua por mais algumas páginas, onde Pe. Cícero, dentre outras coisas, reconhece sua colaboração na política e faz alusões a acontecimentos importantes. Dentre os acontecimentos estão o seu mandato de prefeito em Juazeiro e a guerra de 1914, justificando essas participações e intervenções como decorrentes da necessidade de que fosse mantida a ordem política e social. No documento ele afirma que sempre esteve preocupado em garantir a ordem e a paz, procurando agir com cordialidade e respeito.

Nesse trecho do testamento nos interessam dois pontos: Padre Cícero reconhece ter agido na política e afirma “nunca ter desejado ser político”. E isso nos coloca diante do que é, aparentemente, um contra-senso na postura do sacerdote: como é possível agir na política e “não desejar ser político?” Como agir na política e não “ser político?”

Aqui, cabe alertar: estamos atravessando um dos pontos mais polêmicos da história do Pe. Cícero e do debate que se faz sobre ela. Cruzá-lo, numa análise como esta, traz riscos. Pode ser que ele mereça muito mais palavras do que estas que aqui colocamos. Mas, como

pretendemos demonstrar, sua travessia é inevitável, dado nosso desejo de compreender o tipo de dominação exercida por Pe. Cícero.

Analisemos, então, algumas questões e implicações relativas à sua afirmação de que ele nunca desejou ser político: se retomarmos a sua história e as circunstâncias a partir das quais ele começou a se envolver com a política, percebemos que, de fato, algumas contingências auxiliaram sua proximidade com o campo político. Podemos citar os trabalhos de Ralph Della Cava (1985) e de Marcelo Camurça (1994), onde eles mostram como o desejo e necessidade de garantir a existência e viabilidade de Juazeiro - a cidade santa, a "Nova Jerusalém", da qual ele era o Patriarca - pesaram nas suas ações de caráter político.

Della Cava, por exemplo, mostra como as cisões políticas intermunicipais entre os "filhos da terra" e os "adventícios" ameaçavam a harmonia política do recém-nascido município de Juazeiro e como Pe. Cícero era, de fato, o que tinha maior capacidade de conter os ânimos. Marcelo Camurça, por sua vez, mostra como o "espírito pacificador" do sacerdote estava por trás das ações, através das quais ele procurava viabilizar a existência de Juazeiro em meio a um jogo de poder dentro no qual se presenciou uma das mais terríveis guerras internas da história do Ceará. Os dois autores concordam, entretanto, que demandas vinculadas ao campo religioso pesavam muito mais nas ações de pe. Cícero do que aquelas de caráter mais político.

Quanto à decisão de Pe. Cícero em agir politicamente, não se deve descartar de imediato a tese que ele mesmo levanta a seu favor: que nunca desejou ser político. Seja porque, ao que tudo indica, ele fazia uma leitura religiosa<sup>4</sup> sobre o papel e significado do Juazeiro como

---

<sup>4</sup> Evidentemente, como podemos perceber ao longo do desenvolvimento desta tese, a existência de uma "leitura religiosa" por parte de pe. Cícero não implica que não existissem outras e que ele não as fizesse. Acreditar nisso seria subestimar a sua pessoa. Todavia, numa hierarquia de valores, somos inclinados a acreditar que – como sugere esta primeira parte da tese – uma visão de mundo e um *ethos* religioso exerciam grande influência na forma como pe. Cícero enxergava e agia no mundo e numa ampla maioria das situações adversas, nas quais ele se deparava.

cidade santa, e, igualmente, ele tinha uma leitura religiosa sobre o seu próprio papel em relação à essa cidade; seja porque – existindo essas leituras religiosas – uma série de situações concretas relativas à vida política do município justificavam sua avaliação de que existiam riscos que poderiam trazer um revés irreparável no crescimento e existência de Juazeiro e que só uma intervenção sua poderia evitar tais riscos.

Todavia há um ponto em que a afirmação de que ele nunca desejou ser político não é capaz de dissipar: Padre Cícero se envolveu de fato na política. Isto nos coloca diante de mais uma questão: Se ele agiu na política, que diferença faz a sua afirmação de que nunca desejou ser político? Essa afirmação abre alguma possibilidade de compreensão para a questão central que estamos tratando aqui, a natureza de sua dominação?

Para obter uma resposta vejamos o que acontece quando cruzamos essa sua afirmação com os argumentos de Della Cava e Camurça: nessa perspectiva o religioso surge como alguém que agiu voltado para um fim que se ligava não à questão do poder em si<sup>5</sup>, mas em defesa de Juazeiro, cidade que era vista por ele tanto como um espaço de hierofania, quanto o *locus* no qual Deus havia lhe confiado a missão de acolher aqueles que lá chegavam, pedindo socorro material e espiritual<sup>6</sup>.

Podemos considerar ainda que ao desenvolvimento de sua imagem de homem político se contrapunha a imagem de um sacerdote que agia segundo uma lógica axiológica altruísta e cristã, sendo que era dado a certas práticas ascéticas.

---

<sup>5</sup> Aqui podemos trabalhar com a noção maquiavélica de que toda ação política está voltada para o poder e que, como nos afirma Weber, em "Política como Vocação", existem basicamente duas formas de ser político: "ou se vive 'para' a política' ou se vive 'da' política" (Weber, 1993: p. 64). Sintetizando: "na política" e para "o político", há uma relação direta entre o que podemos definir como uma "ação política" e o poder. Ou seja, o poder se constitui como o objeto de toda a ação política, como aquilo que caracteriza uma ação como política.

<sup>6</sup> Esse senso de missão de Pe. Cícero para com o Juazeiro surge – como vimos – através do sonho de 1872, analisado anteriormente.

Porém, retomando o foco central desse tópico, cruzemos esses pontos com um outro da análise de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre o fenômeno do coronelismo. Segundo ela, o coronelismo envolvia relações políticas baseadas no exercício de poder e mando voltado para interesses políticos eleitorais. Ora, de fato isso estava presente no jogo político, onde voluntariamente ou não, Pe. Cícero se envolveu e no qual agiu.

Todavia, não devemos negligenciar uma característica que está presente tanto na ação relacional quanto na imagem que o sacerdote desfrutava entre seus seguidores, que eram o principal sustentáculo do seu peso e prestígio político. Elas - a ação relacional e a imagem - eram marcadas por um viés religioso notadamente cristão, particularmente católico. Isso implica dizer que na visão deles Pe. Cícero era um homem bom e justo, que os protegia e guiava tanto espiritualmente quanto concreta e materialmente. Para eles, Pe. Cícero era "o Padrinho". O fato dele assim ser visto e de agir para com eles como padrinho era algo de extremo valor para o seu prestígio e poder político, já que a relação Padrinho-afilhado tinha uma diferença fundamental em relação ao conjunto de relacionamentos que, na sua amplitude, legitimava o poder dos coronéis. Afinal, como aponta Queiroz, do conjunto de ações políticas dos coronéis não podia ser subtraída a questão da violência como recurso político legitimador. A violência, por sua vez, no caso do Pe. Cícero, era incompatível com sua condição de Padrinho<sup>7</sup> e com as ações daí decorrentes.

---

<sup>7</sup> Podemos observar que uma das preocupações de seu testamento é estabelecer uma explicação e justificativa para o seu envolvimento em situações políticas nas quais estavam contidas situações de violência. Assim sendo, Pe. Cícero num documento cujo conhecimento público só se daria após sua morte, preocupa-se em argumentar que seu envolvimento com essas situações foi eventual, involuntário e indireto. No mínimo, isso aponta para o fato de que a violência era algo incompatível com sua imagem e com a imagem estabelecida para si nos seus relacionamentos.

### 5.3. A Especificidade da Dominação Exercida por Pe. Cícero

Feitas todas essas considerações acima, é possível nos aproximarmos de um dos argumentos centrais deste capítulo: para compreendermos se Pe. Cícero foi ou não um coronel é insuficiente considerarmos apenas o fato de ele ter operado dentro do sistema político ao qual Victor Leal, apropriadamente, denominou de coronelismo. Não basta, igualmente, nos atermos às suas motivações, sua intenção e ao contexto dentro do qual ele precisou agir. É necessário, também, analisarmos o tipo de relações sociais que Pe. Cícero e seus seguidores estabeleceram reciprocamente.

É justamente no cruzamento dessas três dimensões que podemos obter um quadro analítico mais completo que nos possibilite contrastar melhor Pe. Cícero com as relações típicas da estrutura social coronelística e, por consequência, compreender se ele foi ou não um coronel e, principalmente, onde se alicerçava o tipo de dominação que exerceu. Como estamos propondo uma perspectiva analítica relacional, julgamos que mais uma vez podemos retomar o estudo de Maria Isaura Pereira de Queiroz e o quadro teórico que ela fornece.

Segundo Queiroz, a estrutura coronelística é vista como algo fundado numa dominação política, no domínio sobre uma parentela e um círculo de agregados bem como na posse de bem e fortuna, na qual estão envolvidos interesses políticos privados, um regime político de vasta base representativa, mandonismo e interesses eleitorais. Tudo isso estruturado a partir de relacionamentos sociais do tipo clientelista.

Aqui aprofundamos uma observação já feita anteriormente: enquanto Victor Nunes Leal pensa e analisa o coronelismo como um sistema político, Queiroz pensa e analisa o fenômeno como uma "estrutura coronelística". Os dois autores abrem perspectivas diferentes para a compreensão do fenômeno; Leal no seu texto também fala em "estruturas". Todavia ambos usam noções diferentes; a noção de

estrutura de Leal busca suas referências na ciência e na economia política. Por sua vez, a noção de Queiroz é de inclinação antropológica. Percebe-se claramente que ela está se remetendo à noção de estrutura desenvolvida a partir dos estudos de Radcliffe-Brown (1973). Como ela mesma escreve em outra obra, “a estrutura social é a rede de posições e relacionamentos sociais que cobre o espaço interno de um grupo social ou de uma sociedade” (Queiroz, 2003: p.43). Em sua análise sobre o coronelismo há, portanto, uma ênfase no relacional.

No que se refere a essa ênfase no relacional na estrutura coronelística a questão do clientelismo torna-se um ponto chave da análise. Todavia devemos ter um certo cuidado com esse conceito ao examinarmos se Pe. Cícero foi ou não um coronel, uma vez que clientelismo é um dos pontos conceituais-chave da reflexão que aqui desenvolvemos. Some-se a isso, o fato de que este é um conceito muito debatido, de tal forma que os sentidos e os significados que lhe são atribuídos sofrem divergências importantes.

Um problema pode ser percebido, por exemplo, quando nos remetemos ao conceito de clientelismo tal qual é desenvolvido por Carl H. Landé (1977), onde ele discute as alianças diádicas verticais do tipo “patrão-cliente”. No caso específico do fenômeno que estamos analisando, o coronelismo apresenta uma característica que não aparece no modelo de Landé: a existência de uma forte opressão pautada pelo uso da crueldade e da violência como forma de se garantir que prevaleçam os interesses do coronel frente aos interesses de seus subordinados. Em síntese, se um conceito de clientelismo – tal qual o de Landé – nos auxilia a compreender melhor o coronelismo, não podemos negligenciar que há especificidades nesse fenômeno que não podem ser subtraídas. No caso, a questão da violência.

Maria Isaura Queiroz, por sinal, aponta com grande clareza a penetração de uma “cultura da violência” dentro da sociedade na qual o coronelismo estava instaurado:



Qualquer das obras de memorialistas, cronistas, ou estudiosos que tenham sido publicadas sobre as três primeiras décadas do século XX – e prolongando-se pelo menos nalguns pontos do país -, como veremos a seguir, mostra como a violência era, em todos os níveis da sociedade, uma forma ‘normal’ de resposta a determinadas situações e ações. (Queiroz, 1985: p. 170)

Essas palavras de Queiroz são igualmente válidas para o contexto cearense, cariense, no qual estava inserido Pe. Cícero. A violência levada a limites extremos de arbitrariedade e crueldade constituía um recurso válido no exercício do poder e no fazer valer o interesse privado no campo político, tal qual ocorreu em Juazeiro nos eventos de 1914 (Camurça, 1994).

Mas antes de aprofundarmos essa questão da violência constitutiva do fenômeno do coronelismo, voltemos nossa atenção para o caso específico do padre Cícero e seus romeiros, trabalhando um pouco mais a tipificação fornecida por Landé: o conceito que ele desenvolve e que pretende ser global, aponta para a possibilidade de pensarmos que a relação entre o sacerdote e seus seguidores – seus romeiros – era uma relação clientelista, dado que nos mais diferentes casos podemos abstrair uma aliança entre duas pessoas de *status*, poder e recursos desiguais, na qual aqueles de *status* inferior, romeiro, buscavam na pessoa de *status* superior, Pe. Cícero, a certeza de ajuda e assistência econômica, proteção física em tempos de emergência.

Desse modo, a partir do conceito de Landé, podemos considerar a relação entre Pe. Cícero e seus romeiros como uma relação clientelista. Entretanto, se certo tipo de clientelismo permeava essa relação, isso quer dizer que se tratava do mesmo tipo de clientelismo de um coronel? Será que ao respondermos sim, não corremos o risco de assumir um modelo global, sem levar em

consideração as especificidades que assume dentro de um fenômeno como o coronelismo?

Há, no mínimo, um aspecto que envolve o tipo de clientelismo existente entre Pe. Cícero e seus romeiros e que não pode ser negligenciado: ele era atravessado por uma visão de mundo e um *ethos* religioso. Ou seja, o clientelismo que existiu entre o sacerdote e seus romeiros não pode ser destituído do caráter religioso que o abarcava e nem se pode desconsiderar o sistema cultural religioso a partir do qual era operado.

A proteção e assistência que Pe. Cícero dava era também – e de certa maneira, sobretudo – espiritual, mesmo quando envolvia casos extremamente objetivos e práticos, como aqueles relativos a questões econômicas e de saúde. O que equivale dizer que o padre cuidava não só dos males físicos, econômicos dos seus romeiros, mas também, os orientava e protegia dos males morais e da alma. E, mesmo ao cuidar dos males físicos e materiais, se sobrepunha uma leitura religiosa para avaliar suas ações. Desconsiderar essa dimensão religiosa da relação diádica existente entre Cícero e os romeiros é, a nosso ver, correr o risco de alijá-la daquilo que tem de mais autêntica. Isso, se por autenticidade estivermos considerando aquilo que nos agentes envolvidos existe como algo verdadeiro, que existe no nível das crenças mais significativas e profundas.

Outro ponto que podemos considerar é a já citada questão da violência. Esse era um elemento constitutivo tanto da relação entre o coronel e sua gente, quanto da realidade sócio-cultural sertaneja que aqui é analisada. E, além da violência ter estado presente dentro daquele contexto histórico e de situações políticas nas quais Pe. Cícero teve algum tipo de atuação efetiva, por outro lado, não pode ser desconsiderado o fato de que não há nenhum registro de que Pe. Cícero tenha agido com violência ou que determinada violência tenha partido efetivamente de sua pessoa. De fato, pelos registros podemos supor que uma atitude de benevolência pode ser observada como

uma das marcas do tipo de relacionamento diádico que ele estabelecia com seus romeiros.

A imagem de Pe. Cícero como um homem que não era dado à violência, ao contrário, foi alimentada durante sua vida e continuou sendo após sua morte, pelos próprios romeiros. Como trataremos noutro momento, histórias transmitidas de geração para geração de romeiros apresentam o sacerdote como um homem santo que busca orientá-los no caminho do bem e do princípio do amor ao próximo, assim como do não uso da violência. Muitas das histórias contadas pelos romeiros o apresentam como alguém dotado de grande poder – inclusive sobrenatural –, que agia como conselheiro dado ao não uso da violência, que atuava de acordo com uma ética cristã e como alguém que buscava educá-los dentro dessa ética.

É provável, entretanto, que a imagem mais forte do Pe. Cícero como um homem destituído da lógica da violência e da opressão, que imperava entre os mandatários do sertão tenha sido a razão pela qual os romeiros de seu tempo o consideravam um santo homem (Barros, 1988: p. 167-185). Isso porque, conforme observa Luitgarde Barros, ser santo naquele contexto não significava apenas ser dotado de capacidades taumatúrgicas, mas, sobretudo, ser visto como uma pessoa destituída de pecado, isto é, uma pessoa boa, justa, humilde, piedosa, oblata. O que equivale dizer que, naquela perspectiva, a santidade de Pe. Cícero era vista como decorrência de um estilo de vida coerente com a moral cristã da sua prédica.

Podemos, entretanto, objetar que a violência coronelística se dava como nos coloca Maria Isaura Queiroz: muito mais dentro de uma dualidade estrutural do tipo “situação” e “oposição” política, na qual os coronéis mais se devoravam uns aos outros do que oprimiam seus apaniguados.

No entanto, é verdade também que o acesso à violência, a possibilidade de usá-la, era um dos recursos que ajudavam a legitimar o poder de um coronel. Logo, diante disso, desconsiderar a importância

da posição e postura axiológica cristã de Pe. Cícero frente a essa cultura da violência é desconsiderar um dos aspectos mais relevantes na sustentação do tipo de domínio carismático que ele exercia sobre os romeiros. Isso, sem falar que a violência era incompatível com sua imagem e, por conseqüência, com o tipo de ação que se esperava dele. Tanto que no seu testamento ele se sente obrigado a explicar que seu envolvimento em situações de conflito, que descambaram para a violência, foi algo involuntário e que sua ação foi “pacífica, conciliadora e sempre ao lado do bem”.

Além de exercer uma dominação política, na qual uma das bases era o uso da força, Maria Isaura Queiroz também chama a atenção para o fato de que o poder de um coronel se sustentava ainda no domínio de uma parentela e círculo de agregados, e na posse de bens e fortuna. A parentela corresponde aqui a um núcleo bastante extenso de indivíduos reunidos por parentesco de sangue, formados por várias famílias nucleares. Os laços que os mantinham unidos não eram somente os carnais (sangue), mas também os espirituais (compadrio) e os de aliança (uniões matrimoniais). Constituía dessa maneira, uma rede de relacionamentos sociais marcados por determinadas formas de permutas, que em alguns aspectos se assemelham à noção de redes sociais sugerida por Barnes (Barnes, 1986), dado que formavam uma estrutura de relações diádicas, baseadas na reciprocidade e em obrigações que uns deveriam ter para com os outros.

Nessa rede de relações sociais o coronel era o ápice dessa estrutura estratificada, sendo os agregados os indivíduos que tinham uma relação de intimidade, compromisso e lealdade com o coronel e que, vivendo nas proximidades das grandes propriedades, estabeleciam com esse uma relação de dependência para a sobrevivência. Quanto à questão da parentela estabelecida por laços carnais, esse é um aspecto irrelevante na estrutura de rede de relações sociais que existia em torno do Pe. Cícero (a proximidade da família na sua vida resumia-se à mãe e às duas irmãs). Porém, é inegável o

domínio que ele exercia sobre o que pode ser considerado o seu amplo círculo de agregados: seus romeiros. É igualmente verdade que – a partir dos donativos desses mesmos romeiros – ele passou a ser proprietário de grande fortuna e posse de bens. Nessa condição ele foi o grande provedor de um número expressivamente alto de romeiros que o procuravam em busca de auxílio. Era, principalmente, essa fortuna que sustentava sua capacidade real e efetiva de suprir as necessidades e demandas apresentadas pelos romeiros.

É possível, portanto, afirmar que Pe. Cícero operava dentro de uma estrutura de relacionamento econômico que em sua essência tinha semelhanças com as de um coronel. Não é de todo inapropriado dizer que ele agiu dentro da mesma estrutura econômica que sustentou o coronelismo. Porém, se tivermos como base estudos como os de Della Cava (1985), Barros (1988), Camurça (1994) e Lopes Ramos (1998) podemos perceber que se a estrutura econômica era a do coronelismo, a prática era marcada por uma lógica cristã axiológica, que sinaliza para importantes pontos de diferença em relação à conduta de um coronel tradicional.

Um dessas diferenças era o parentesco espiritual que existia entre ele e os romeiros: o compadrio. Os romeiros se sentiam seus afilhados e era, principalmente, nessa condição que se relacionavam com ele. Isso fica muito evidente nas missivas que Pe. Cícero trocava com os romeiros (Silva, 1992), nas quais é possível perceber que ele agia, sobretudo, como conselheiro e benfeitor espiritual e material. Soma-se a isso o fato de que o relacionamento entre ele e seus romeiros tendia a ser vivenciado de modo ideal pelos dois lados como uma aliança do tipo diádica. Ou seja, os romeiros não se imaginavam numa relação com ele através de agentes mediadores. Julgavam-se, porém, portadores de um relacionamento pessoal com o sacerdote, o que em boa medida era corroborado pela maneira como o sacerdote conduzia e administrava seu relacionamento com sua gente.

Era nessa sensação de proximidade, reforçada por uma série de situações de proximidades efetivas, que residia parte da força dos laços que uniam Pe. Cícero com seus romeiros. E era nessa sensação de proximidade que se estabelecia um dos pilares do compadrio, que foi a marca do relacionamento estabelecido entre eles. Mas o que era o compadrio naquele contexto? O apadrinhamento, segundo Luitgarde Barros, era – e de certa forma ainda continua a ser – uma das principais instituições da estrutura social nordestina. E para os romeiros o Pe. Cícero era exatamente o “Padrinho Padre Cícero”, “o meu Padrinho”.

Segundo ainda Luitgarde Barros,

quando alguém usa a expressão ‘meu padrinho’, é porque identifica nesta pessoa a capacidade muito pronunciada de se responsabilizar por seus afilhados. Milhares de pessoas identificarem essa qualidade em uma mesma pessoa equivale a uma afirmação do lugar privilegiado, ocupado por ela entre os membros da comunidade. Indivíduos relapsos nas obrigações de padrinhagem, por mais ricos que fossem, não receberiam este título conferido espontaneamente pelos membros do grupo. Quando alguém se dirige a outro pela expressão ‘meu padrinho’, está lhe rendendo ao mesmo tempo gratidão, oferecendo-lhe seus préstimos, afirmando-lhe fidelidade, tudo isso com o significado de um título que é também de orientador, aquele que merece respeito, enfim, é um símbolo de prestação de obediência, é a escolha espontânea de alguém que merece, por sua conduta, a confiança de dirigir e aconselhar suas próprias opções de vida (Barros, 1988: p. 173).

Analisemos, portanto, as conseqüências de Pe. Cícero ter sido tratado como Padrinho por esse grande número de afilhados: primeiramente, devemos reconhecer que aquela relação apontava para um tipo de relacionamento vertical em que o sacerdote ocupava uma posição superior e os romeiros uma posição inferior. Em segundo

lugar, precisamos reconhecer que aqueles laços eram animados, primeiramente, por vínculos de ordem afetiva e por valores como gratidão, respeito, fidelidade, estima, benevolência, zelo. Em terceiro lugar, devemos reconhecer que havia uma expectativa de que o Padrinho cuidasse do afilhado, o protegesse e o socorresse. Em contrapartida, o Padrinho recebia a gratidão, os préstimos e a lealdade do afilhado. Em quarto lugar, como vamos analisar mais adiante, havia toda a dimensão religiosa que atravessava aquela relação.

Estamos, dessa forma, diante de uma relação do tipo clientelista que, em grande medida, era possível em virtude da posse de bens e fortuna por parte do Pe. Cícero e, ao mesmo tempo, se sustentava numa relação atravessada pelo religioso. Todavia não podemos negligenciar, como aponta Marcelo Camurça, que o

conjunto destas propriedades (das riquezas do Pe. Cícero) na verdade serviu como um patrimônio, uma 'máquina', para gerir esta imensa obra assistencialista liderada por padre Cícero, com vulto de empreendimento estatal, pois atendia a milhares de romeiros que acorriam a Juazeiro, no dizer dos jornalistas, chamada a 'Meca do Sertão'. (...) Fica claro, mesmo em uma observação grosseira, que no Juazeiro ao contrário de Canudos e Caldeirão, a propriedade é privada, aparecendo a figura da grande propriedade com seus arrendatários e meeiros, assim como a pequena propriedade à mercê do 'foro' e do controle do comércio do produto pelos grandes comerciantes.(...) Então, na estratégia de acomodação dos interesses conflitantes dos grandes latifundiários e dos romeiros, os quais não paravam de acorrer ao Juazeiro, procurando conter o conflito social que já se esboçava nas invasões de terra; por outro lado, preocupado com a sobrevivência do povo romeiro, padre Cícero intervirá no sentido de que os 'Coronéis' arrendem ou aforrem suas terras improdutivas aos romeiros. Nesta perspectiva de conciliação lucrariam ambas as partes, uma teria

mais lucros, outra trabalho assegurado. Porém, padre Cícero na defesa do seu povo, a seu modo, irá acumular propriedades suas, para arrendá-las ele próprio aos romeiros, evitando que caíssem nas mãos dos 'Coronéis'. Além de fornecer o dinheiro para o início do trabalho e animais para o transporte de águas. Com esta postura paternalista irá granjear a gratidão, o respeito e a veneração de milhares de romeiros sem terra. (Camurça, 1994: p. 146 - 150).

Como aponta Camurça, Pe. Cícero, no que tangia aos aspectos econômicos, relacionava-se com seus romeiros conforme a estrutura econômica na qual também operava o coronelismo cariense. Todavia, ainda que operasse dentro dessa estrutura, o relacionamento dele com os romeiros não era igual ao existente entre um coronel e seus apaziguados: havia outras lógicas sendo operadas. A principal delas: a lógica do compadrio, que era executada a partir de uma práxis de inspiração moral cristã católica; a partir de um conjunto de práticas, crenças e interpretações calcadas num sistema simbólico religioso (Geertz, 1989). A principal consequência disso foi, aos olhos dos romeiros, que Pe. Cícero de modo algum era um coronel, mas sim o Padrinho por excelência.

Quanto ao seu papel político, cabe lembrar a afirmação de Ralph Della Cava de que ele, em relação ao Juazeiro, era, sobretudo o *Patriarca*:

Joazeiro era, de fato, uma 'cidade santa' presidida por um santo Patriarca; e em nota de rodapé Della Cava explica que usa este termo porque "exprime, com propriedade, a autoridade paternal e religiosa que Padre Cícero exerceu sobre os seus adeptos". Ele era o **padrinho** dos doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e dos pecadores. Tachados de fanáticos pela sociedade culta do litoral, tais romeiros, pelo contrário,



consideravam-se apenas **afilhados** do Padre Cícero. O clérigo assumia, ainda, de boa vontade, os papéis de médico, conselheiro, provedor e confessor, que lhe era exigido por seus seguidores e, na sua própria mente, por Deus. (Cava, 1985: p.141)

No que se refere ao próprio Pe. Cícero é, igualmente, importante considerar que ele mesmo não via a si e a seu papel social como o de um coronel: "Nunca desejei ser político". Ele cultivou tanto quanto pode – apesar dos impedimentos e restrições eclesiásticas – a imagem de sacerdote zeloso da sua missão de pastor, a qual se sentia missionariamente encarregado por uma vontade divina.

De fato, quando analisamos com atenção a prática pública de Pe. Cícero, podemos perceber, com facilidade, que essa não era a mesma dos outros mandatários locais. Enquanto as ações e trajetórias sociais desses outros agentes tendem a ficar mais compreensíveis quando confrontadas com um quadro e uma lógica de ação política, as ações e a trajetória social de Pe. Cícero, ao longo de toda a sua vida, apresentam-se marcadas por um viés religioso, sendo inviável compreendê-las desconsiderando esse viés.

No entanto, não deixa de ser uma questão ainda pertinente nos perguntarmos o porquê dele ter sido identificado com o coronelismo e o porquê de alguns o considerarem um coronel. Dentre as repostas possíveis, voltamos mais uma vez para o quadro de referência fornecido por Maria Isaura Queiroz, e para o fato dela procurar mostrar que o coronelismo está muito vinculado a um tipo específico de sociedade que encontrou seu apogeu durante a Primeira República. Isso implica em reconhecer que a sociedade na qual viveu Pe. Cícero, seja na sua forma, seja na sua temporalidade era uma sociedade regida sob a égide do coronelismo que se sustentava num tipo específico de base estrutural política, econômica, social e cultural. E, no que tange ao relacionamento de Pe. Cícero e os romeiros, esse de fato ocorreu dentro de uma sociedade com estas várias dimensões estruturais.

Entretanto, no tocante a esse último aspecto e à análise que temos desenvolvido até aqui, quando sobrepomos o coronelismo e a estrutura social na qual ele se baseava – e que de fato existia no Cariri – ao tipo de relacionamento social existente entre Pe. Cícero e seus romeiros, faz-se necessário não o definirmos de imediato como um coronel, afinal, proceder assim é correr o risco de tornar o conceito mais relevante que o fenômeno e os agentes envolvidos. Rotular Pe. Cícero como coronel - sem problematizar sua trajetória social, sua relação com seus apaniguados, desconsiderando a dimensão religiosa que atravessava esse relacionamento e orientava sua ação – é correr o risco de tentar forçosamente enquadrar a realidade dentro do conceito. Ou seja, é correr o risco de não usar o conceito para o que melhor corresponde à sua finalidade: ser um instrumento para analisar e refletir acerca da realidade.

Do nosso ponto de vista, reconhecemos que a relação entre Pe. Cícero e seus romeiros tinha a mesma base estrutural na qual se desenvolviam as relações sociais entre os coronéis e seus apaniguados. Todavia, também ali - como em qualquer realidade social – existia uma dimensão da cultura sendo reproduzida e produzida, e, como tal, recebia o *status* de “realidade”. No caso da relação de Pe. Cícero com os romeiros se sobrepunha à dimensão religiosa.

Além disso, devemos considerar que dentro daquela realidade - ainda que Pe. Cícero não tenha sido um revolucionário das estruturas sócio-econômicas e políticas dentro das quais estava inserido – e nesta perspectiva Juazeiro não era, por exemplo, Canudos, nem o Caldeirão, e nem Padre Cícero era Antônio Conselheiro ou o Beato Zé Lourenço – esse sacerdote vivenciava um relacionamento tipo diádico com seus romeiros, que era muito diferente daquele existente entre coronéis e apaniguados.

Ainda que partindo de uma mesma base estrutural, o que permite explicar algumas contradições inerentes à figura de Pe. Cícero, que aparentemente o aproxima da figura de um coronel, a relação

entre o Padrinho e seus afilhados era pautada por um clientelismo diferente daquele existente entre um coronel e sua clientela, já que Pe. Cícero transitava, ao mesmo tempo, no espaço do sagrado e do profano. Isso se como critério de divisão desses dois espaços, definimos o profano como a esfera do político e do econômico e o sagrado como a esfera do espiritual e religioso.

É, portanto, na interpenetração dessas diferentes esferas e espaços que o clientelismo do Pe. Cícero ganha tons que o torna diferente daquele tipo que vamos encontrar na relação coronelística que marca o mandonismo local do final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, é como se a relação entre Pe. Cícero e seus romeiros tivesse sido marcada por uma espécie de clientelismo católico, no qual os aspectos morais e religiosos se encarregaram de dirimir aquilo que o poderia aproximar do coronelismo político, no seu lado mais perverso, notadamente a questão da violência.

Mas como o clientelismo que marcava a relação de Pe. Cícero com seus romeiros não podia nem existir fora da estrutura social na qual ele se sustentava – que de certa forma era a mesma que sustentava o coronelismo político – ele foi marcado por contradições, como o fato do religioso ser visto como uma pessoa abnegada e simples, mas também ser o proprietário de amplas glebas de terras. Essas, entretanto, segundo Marcelo Camurça, serviam como patrimônio que geria a imensa obra assistencialista liderada por Pe. Cícero.

É muito provável que do ponto de vista dos envolvidos – Padrinho e afilhados – essas contradições tenham sido desconsideradas ou minimizadas a partir de um conjunto de relações e práticas sociais que vinham sendo operadas a partir de um *ethos* e de uma visão de mundo religiosa cujas disposições morais, éticas e estéticas tendiam a mediatizar ações e relações do apadrinhamento ali existente.

Em outras palavras, é como se o filtro da fé e do religioso a animar essa relação tivesse atribuído novas formas e novos conteúdos a

certos elementos estruturais que serviam para dar vida ao coronelismo. Enquanto, por exemplo, para um coronel a solidariedade e o conflito eram os dois lados de uma mesma moeda, cujo resultado era a violência desmesurada, a prédica e a ética cristã pregada e praticada por Pe. Cícero podem ser vista como algo que atuava apenas em função da conciliação e solidariedade, tentando eliminar os elementos geradores de conflito e violência.

Por fim, a nosso ver, o termo coronel – se considerarmos o fenômeno do coronelismo em toda a sua complexidade – não é o mais adequado para definirmos a figura de Pe. Cícero e o tipo de dominação que ele exerceu. Evidentemente, ele existiu, agiu e interagiu em um mundo que era de “mando” dos coronéis. Entretanto, operando a partir da mesma estrutura social, econômica e política, e inclusive, dialogando com essa estrutura e seus agentes dominantes, Pe. Cícero forjou um tipo de relação muito específica com aqueles que ocupavam uma posição de dominados nessa estrutura.

Partir de imediato para a sua classificação como a de um coronel é, no mínimo, perder a oportunidade de perceber como dentro de um mesmo contexto histórico e sócio-estrutural são amplas as possibilidades dos indivíduos construírem formas específicas de relacionamento sociais, cuja base nem sempre é só política ou econômica, mas também pode ser, como nos mostram Pe. Cícero e seus romeiros, fortemente marcada por aspectos e elementos religiosos.

## CAPÍTULO 6

### LIDERANÇA E CARISMA EM PADRE CÍCERO: SANTO PADRINHO CÍCERO?

#### 6.1. Dominação Carismática Religiosa em Pe. Cícero: O Padrinho Santo Cícero

Ao trazer a questão sobre Pe. Cícero ter sido ou não um coronel quisemos chamar a atenção para o fato de que não é possível compreender sua vida e aquilo que ele significou no contexto sócio-político pós-1889, no Cariri, se não o considerarmos enquanto fenômeno religioso, o que de fato ele foi naquele contexto, melhor dizendo, a partir daquele contexto e até os nossos dias.

Se até 1889 sua vida transcorreu de uma forma que é possível pensá-lo como um padre típico do século XIX, o que procuramos demonstrar nos três primeiros capítulos, a partir dos desdobramentos do milagre ele se tornou em mais do que um sacerdote, se tornou num fenômeno, assim identificado como o Padrinho de milhares de admiradores devotos que, não raro o tratavam por santo.

Para muitos sua figura já não era vista mais como uma pessoa qualquer, ganhando contornos míticos e místicos, extraordinários mesmo. O Padre Cícero, o Padrinho Cícero, o Santo do Juazeiro significava mais que Cícero, o ser humano, o virtuoso padre cearense nascido no Crato, ordenado em Fortaleza, o capelão de Juazeiro no ano de 1872. Ele havia se transformado num fenômeno e aquilo que o transformara nesse fenômeno ofuscou, suplantou e absorveu sua dimensão humana aos olhos daqueles que o tomavam como o

Padrinho, o Santo, o Padre Cícero.

Em termos weberianos, este processo de transformação segue uma direção bem precisa: o capelão de Juazeiro converteu-se numa importante liderança carismática. Desejando entender o processo dessa conversão temos de começar por compreender como, e em que termos, se constitui essa liderança carismática.

Nossa primeira assertiva é que enquanto líder carismático, Padre Cícero foi um líder religioso. Ou, noutros termos, a base do tipo de dominação que ele exerceu sobre aqueles que com devoção o admiravam e o seguiam era religiosa. Daí nosso argumento anterior de que não é pertinente ou suficiente procurar explicar o tipo de dominação exercida pelo Pe. Cícero a partir de um viés que não enfatize a dimensão religiosa presente na realidade.

Quanto ao início do processo de que resultou essa liderança carismática exercida por Pe. Cícero, vimos que ela tem origem num evento muito preciso, o milagre de 1889 que, como uma hierofania (Eliade, 2001: p 17), foi fundamental para transformar o pequeno, pobre e pacato povoado de Juazeiro num lugar sagrado.

Como escreve Eliade,

quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também a **revelação de uma realidade absoluta**, que se opõe à **não-realidade** da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (Eliade, 2001: p 26).

Podemos afirmar que fora algo parecido com isso a leitura que o Pe. Cícero, Maria de Araújo, José Marrocos, tantas beatas e beatos e aquelas milhares de pessoas que se dirigiam ao Juazeiro, a partir de 1889, fizeram. É como se, para eles, na medida em que o sagrado se manifestava na hóstia que teria se tornado o Sangue de Cristo, o

povoado de Juazeiro tivesse se deslocado do espaço originário que ocupava no fluxo ordinário da história e tivesse passado a ser *locus sagrado* de uma revelação absoluta e fundamental que o inseria numa nova realidade: Deus se manifestou naquele lugar para converter os pecadores e fazê-los perseverar rumo à salvação.

Agora Juazeiro era um lugar santo. Como disse a beata Maria de Araújo aos inquisidores, o que tinha acontecido ali, como lhe revelara Nosso Senhor Jesus Cristo, era “para a conversão dos pecadores e perseverança dos justos (...)”, sendo que para Juazeiro afluiria “grande multidão de povo de diversos bispados a este povoado; todos dispostos a purificarem-se aqui no Sacramento da Penitência e assim preparados receberem o Sacramento da Eucaristia” (Forti, 2000: p. 112),

Aos olhos da fé do Pe. Cícero, como de tantos outros, com o milagre ocorrido Juazeiro encontrara seu lugar e sua missão na história da salvação dos homens. E esta certeza o fez entrar em rota de colisão com Dom Joaquim ao tentar, por todos os meios que lhe eram possíveis, confirmar eclesiasticamente a veracidade do milagre, o que significaria tomar a hierofania como reconhecimento da missão reservada àquele lugar sagrado.

Todavia, como vimos, o Pe. Cícero e os defensores do milagre foram derrotados nessa empreitada. A Igreja jamais o reconheceu oficialmente. Num lento, sofrido e litigioso processo, todos os recursos que foram usados no campo das disputas eclesiásticas foram favoráveis a Dom Joaquim e aos que defendiam a tese de que se tratava de um equívoco, de engodo ou mesmo de uma farsa. A empreitada capitaneada por Dom Joaquim foi bem sucedida, tanto na negativa de reconhecimento pela Igreja, quanto no sentido de praticamente quase apagar a beata e o milagre da história, como afirmou Pagan Forti (Forti, 2000: p. 90).

Mas as manifestações de fé se tornavam cada vez maiores, enquanto o fracasso da luta pelo reconhecimento do milagre no

campo eclesiástico se delineava. Mais e mais pessoas chegavam de todo o sertão para atestar que ali ocorria algo extraordinário e sagrado. Mais ainda, conforme a luta pelo reconhecimento eclesiástico se concluía de forma negativa para aqueles que o defendiam, a figura do Pe. Cícero se tornava cada vez maior, mais forte, mais afirmativa e convicta na defesa do milagre e daquele Juazeiro cada vez mais cheio de fiéis.

Dom Joaquim percebeu isto e a partir de determinado momento passou, como já afirmamos, a se ater não mais à luta contra o reconhecimento do milagre, mas a perseguir com restrições eclesiásticas o fenômeno de Juazeiro, sua comunidade e o Pe. Cícero, que era efetivo líder de tudo aquilo.

Dom Joaquim, entretanto, fracassou do ponto de vista religioso. Juazeiro já havia sido consagrado como lugar santo. O fenômeno religioso que ali nasceu tornou-se mais forte que a vontade eclesiástica. Seguiu em frente e se avolumava à revelia de qualquer decisão ou oposição do bispo ou de outra instância do poder eclesiástico. O mesmo fracasso teve Dom Joaquim em relação ao Pe. Cícero. A cada decisão sua Pe. Cícero mais se firmava como um mártir da causa de Juazeiro. Para muitos, principalmente os romeiros, Pe. Cícero era um mártir porque ao defender o milagre e Juazeiro não se furtara de sacrificar aquele bem que lhe era mais precioso, o pleno exercício de suas ordens sacerdotais.

Assim, o processo de apagamento histórico do milagre impetrado pela hierarquia eclesiástica, a manutenção e crescimento do fenômeno religioso de Juazeiro, independentemente de um reconhecimento eclesiástico, a martirização do Pe. Cícero a partir de sua suspensão de ordens e sua convicção de que Deus tinha uma missão para aquele lugar, tudo isto, de fato, contribuiu para transformá-lo no grande líder daquele lugar sagrado. Daí que a partir de determinado momento não era mais o milagre a atestar a missão



salvacionista a ser desempenhada por Juazeiro, era o próprio Pe. Cícero que a atestava. Pe. Cícero e o Juazeiro sagrado passaram a se confundir um no outro.

Interessa-nos realçar esse aspecto fundamental da vida de Pe. Cícero, sua transformação em líder religioso. De forma involuntária, porque tudo teve início com um evento que não era previamente esperado - o milagre -, Pe. Cícero, bastante convicto e consciente, encarnou uma missão que era tanto sua, quanto do Juazeiro como lugar sagrado. Ele havia se tornado o líder religioso daquele lugar. Um líder carismático religioso, no sentido weberiano do termo.

## 6.2 Pe. Cícero, um Líder Carismático Religioso

Ao definir Pe. Cícero como um líder carismático, pode nos ser útil refletir sobre isto a partir de algumas considerações feitas por Max Weber, principalmente no seu texto clássico *A Sociologia da Autoridade Carismática* (Weber, 1968: p. 283-291), que nos oferecem boas pistas sobre em que consistia a sua liderança frente ao Juazeiro, o fenômeno religioso e os romeiros que o seguiram.

Uma primeira colocação de Weber que nos interessa é a de que "o atendimento de todas as necessidades que vão além da rotina diária teve em princípio uma base totalmente heterogênea, ou seja, **carismática**" (grifo nosso). Logo, enquanto as lideranças que surgem e que existem dentro de estruturas patriarcais ou burocráticas tendem a operar e fazer valer sua liderança no atendimento das necessidades freqüentes e normais da vida cotidiana, os líderes carismáticos tendem a operar a partir do atendimento de necessidades que se dão fora, que vão além do cotidiano.

No caso de Pe. Cícero, podemos considerar que, transformado no líder da cidade sagrada do Juazeiro, uma parte significativa das necessidades por ele atendidas não eram vistas como da ordem do

cotidiano. Muitas dessas necessidades relacionavam-se a algo de sobrenatural. Era como se certas demandas e respostas estivessem inseridas numa vontade superior à humana – divina - e envolvesse a pressuposição de que o Pe. Cícero tinha um conhecimento e poder que eram desconhecidos dos demais.

Usualmente os gestos, as situações e as interações mais prosaicas que envolviam sua relação com aqueles que o tinham como Padrinho também incorporavam algo que deslocava o sentido do que ocorria no campo do ordinário para o extraordinário, o sobrenatural e o religioso. Ou, se preferirmos, da ordem do cotidiano para a ordem do sobre-humano e religioso, aí entendido como realidade que segue uma lógica diferente daquela que rege as coisas e situações mais imediatas da vida diária.

Isto era favorecido inclusive pelo fato de que o próprio Juazeiro, como espaço sagrado, era tido como um lugar cujo sentido de existência estava fora do ordinário da vida, de tal forma que, numa perspectiva religiosa, entre as primeiras necessidades que ali eram atendidas estavam a salvação das almas dos pecadores e a proteção aos necessitados e aflitos. Isto fica bem explícito nestes trechos de uma carta de 1918, escrita por Pe. Cícero e de uma outra a ele escrita por um romeiro em 1910:

1)(Pe. Cícero:) ...Aqui tem sido um refúgio dos náufragos da vida, tem gente de toda a parte que, modestamente, vem abrigar-se debaixo da proteção da Ss. Virgem... (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 51).

2) (Romeiro) Venho comunicar que tenho tido boa vontade de vir visitar o seu Santo lugar e pagar umas promessas, mas não podendo, vim por Meio desta...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Conforme registrado no livro: ...Vou comonicarli que tenho tido boas vontade di vim vizita u seu Santo lugar i paga humas promesça mas não podendo vim por Meio di esça... (Silva 1992: p. 11)

Como já foi dito, a partir de um dado momento a figura do Pe. Cícero ficou indissociável e suplantou o Juazeiro. Por conseguinte, Pe. Cícero tornou-se o motivo da atração de milhares de devotos que para lá convergiam, pessoalmente, por meio de cartas ou em orações. Se Juazeiro era uma cidade santa, era o Pe. Cícero que geria e liderava aquele lugar tomado por sagrado por milhares de devotos. E os romeiros, os seus afilhados dirigiam a ele seus pedidos de ajuda, socorro, proteção, conselho, orientação.

Analisando um conjunto de cartas que foram enviadas por seus afilhados, entre os anos de 1909 e 1913 (Silva, 1992), compreendemos esse papel por ele ocupado, constatando essas missivas incluíam pedidos diversos, mas, quase invariavelmente, ligados a questões bastante concretas de suas vidas.

Essas cartas, usualmente, seguiam uma estrutura que pode ser dividida em quatro partes. Na primeira parte, a saudação inicial, havia na maioria dos casos um pedido de benção; alguns apenas usavam a referência "Pe. Cícero", enquanto a maioria o tratava como Padrinho; um grande número solicitava sua "santa benção" para aquele que estava escrevendo e para sua família. Num segundo momento as cartas relatavam dificuldades de saúde física ou mental, econômicas, de relacionamento familiar, dificuldades com vizinhos, amigos ou mesmo inimigos, com autoridades públicas, com poderosos locais. Na terceira parte – o petítório - eram usualmente feitos os pedidos por esmolas, de ajuda econômica, de orientação sobre negócios, de conselhos sobre como agir diante de problemas de relacionamento já relatados; pedia-se uma relíquia, sua autorização para ir morar no Juazeiro ou que ele ajudasse numa dificuldade somática (física, psíquica ou espiritual); que prestasse orientação sobre remédios e mezinhas, etc. Por fim, na quarta parte, a saudação final. É interessante observar que em alguns casos constava a informação de que o afilhado estava enviando um regalo e, mais usualmente, uma esmola –

quinhentos, um mil, dois, cinco mil réis... - para o Padrinho fazer o que lhe aprouvesse ou para mandar rezar missas.

Selecionamos aqui trechos de quatro dessas cartas (Silva, 1992) para ilustração:

1) Meu Padrinho Cícero adeus,

Primeiro de tudo rogo-lhe que lance sobre mim sua Benção. Primeiro que tudo eu estimarei que estas mal redigidas linhas tenham a felicidade de o encontra-lo desfrutando de uma perfeita saúde. Meu padrinho venho por meio desta pedir-lhe que por todos os merecimentos que vós tendes para Deus, mande-me por amor do mesmo um remédio para mim para me curar de um terrível mal que a dois anos e 8 meses soffro dele na cabeça e só vós abaixo dos poderes de deus podem dar-me um jeito.(...).<sup>2</sup>

2) Meu Padrinho Cícero, me abençoei a mim e a minha família. Roque Santíssima Virgem por mim, meu Padrinho, venho pedir um conselho, me vendo eu intrigado com o Sr. José Carneiro agora mesmo ele compra uma parte da terra de minha irmã Francisca onde nos pertence. Por isso peço um conselho ao meu Padrinho, se posso continuar com o meu serviço, já tenho plantações de cana. O tal do Carneiro é valente e trás a pobreza em sujeição e me vendo a ficar sujeito a ele, e ele não sendo bom cristão, peço ao meu Padrinho e a Santíssima Virgem um Conselho, ou de continuar com o meu trabalho, ou de me retirar dele. Aqui fico esperando pela voz do meu padrinho. O que meu Padrinho disser é aceito de coração. Vai

---

<sup>2</sup> Conforme registrado no livro: Meu padrinho Sícero adeus

Primeiro q.e tudo rogo-lhe que lance sobre mim sua Benção primeiro q^ tudo estimarei q^ estas mal dirigidas linhas tenham a filicidade de o encontralo dsfrutando de uma perfeita saúde meu padrinho vou por meio de esta pidir-lhe q^ por todos os miricimentos q^vós tendes p.a Deus mande-me por amor do mesmo um remédio para mim p.a me curar de um terrível mal q^a dois annos e 8 mezes soffro delle na cabeça e só vós a baixo dos poderes de deus podem dar-me um jeito.(...). (Carta de 1910. p. 51)

três mil reis de esmola para o meu Padrinho e a SS. Virgem. Bote-me a sua Santa Benção...<sup>3</sup>

3) Meu Padrinho Padre Cícero,

Primeiro que tudo bote-me a sua santa benção a Mim e a Minha Família, para eu com ele ser feliz. Meu Padrinho participo-lhe que já casei-me e até o presente vou bem graças ao nosso bom Deus. Meu Padrinho, participo-lhe que aqui está se acabando o povo, morrendo todos os dias de uma moléstia chamada bubônica. E diz os médicos que não há remédio para esta infeliz doença. Peço a meu Padrinho mandar-me pelo amor de Deus um remédio para esta moléstia e que meu Padrinho responda por este mesmo portador. No mais declaro também que estão pegando o povo e vacinando a pulso e estão dizendo que é o sinal da besta-fera. Meu Padrinho, mande-me conta sobre o resultado desta vacina e se a gente pode se vacinar. E no mais me abençoe por Deus. E a Santa virgem mãe de Deus a mim e a meu trabalho, que quando Deus quiser irei também a Juazeiro. Do seu afillhado que lhe estima até a morte, Pedro...<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Conforme registrado no livro: Meo Padrinho Cícero, mia bencoi amim a minha fa. A Rogue a S. Virgem p. r mim, Meu Padrinho, venho pidir hum comçelho, mivendo eu intrigado com o Snr. José Carneiro agora mesmo ele compra huma parte da terra de minha lrmam Fraçisca a onde nos pertence p. r isso pesso hum conçelho a meo Padrinho, si posso continuar com omeo sirviço, já tenho plantações de Canna. O tal Carneiro e Valente e trás a pobreza em sujeição e mivendo a ficar sujeito a elle, e elle não sendo bom Christão, pesso ameo Padrinho e a Santissima Virgem hum Conselho, ou de continuar com omeo trabalho, oumiarritirá delle, aqui fico esperando pella vozes de meo Padrinho, o que meo Padrinho mi diçer esto farei que obedeço a Deus ameo Padrinho, oque meo padrinho diser esto é, aceito de coração. Vai tres mil reis de esmolla p.a meo Padrinho e SS Virgem Boteme sua Santa, Abenção Fermino Va...(?) dos Santos, Estado de Alaogoas. (Carta 1910: p. 57).

<sup>4</sup> Conforme registrado no livro: Meu Padrinho Padre Csiciro Primeiro que tudo boteme a sua santa benção a Mim e a Minha Fam. P.a eu com ella Ser filiz meu Padrinho participo-lhe q^ já cazeime e até o prezente vou bem graça ao nosso bom D.s Meu Padrinho participo-lhe que aqui esta si acabando o povo morrendo todos os dias de uma moléstia chamada bobonica e diz os médicos q^ não há remedio p.a esta infeliz doença Peço a meu Padrinho mandarme Pello amor de D.s um remedio para esta moléstia é meu Padrinho responda-me por este mesmo portador e no mais declaro tbem q^ estão pegando o povo e varcinando a purço e estão dizendo q^é o sinal da besta feira meu padrinho mandeme conta o Rezultado de esta varcina sai gente pode si varcinar e no mais abençoe-me por Deus? E a Santa virgem mãe de deus a

4) Meu padrinho, me bote a sua santa Benção. A mim e a todos os meus. Meu padrinho, participo-lhe que eu tinha comprado uma casa por cem mil reis. Já tendo dado 80 mil, fui saldar com o homem. Ele levantou-se e disse que só tinha me vendido por 1500 e eu estou na mente de perder os 80 e não dar os 500 mil reis. Visto isso lhe escrevo para meu padrinho mandar me dizer o que é que eu faço. E se poder me responda pelo mesmo portador. Vai 1000 reis para o meu padrinho e Nossa Senhora das Dores. Nada mais, do seu romeiro João...<sup>5</sup>

Com estas cartas queremos ilustrar a constatação de que, invariavelmente, o relacionamento com o Padrinho era acionado no momento em que na vida do afilhado ocorria uma rotura no fluxo mais ordinário de seu dia-a-dia. Isto é, dentre os motivos que os levavam a escrever ao Padrinho estava alguma ocorrência que prejudicava a harmonia cotidiana: um problema de saúde, uma situação de litígio, uma epidemia, uma questão financeira mal resolvida, etc. No Padrinho eles depositavam a esperança de que seu poder restabelecesse de alguma forma aquela harmonia ou de que os ajudasse na dificuldade relatada.

A força da liderança carismática do Pe. Cícero passava, portanto, por esta fé nele depositada por seus afilhados, de que fosse capaz de acionar algum tipo de poder que lhes evitasse ou solucionasse os transtornos da vida.

---

mim a a meu trabalho que quando Deus quizer irei tambem a Juazeiro. Do seu afilhado que lhe estima até a morte, Pedro Ferreira Moraes. (Carta de 1913. p. 66)

<sup>5</sup> Conforme registrado no livro: Meu padrinho Mibote sua santa Benção e a mim ia todos os meus me padrinho participo-lhe que eu tinha comprado uma Caza por sem mil reis ja tendo dado 80 mil fui salda com o homem elle levantose disse que so tinha mivendido por 1500 ieu estou na mente de perder us 80 inao dar os 500milreis visto isso lê escrevo para meu padrinho mandar midizer o q^E que eu fasso esipuder miresposte pelo mesmo portador vai 1000 mlreis para o meu padrinho e inossa Cinhora das Dores Nada Mais So Seu Romeiro João Antônio de Godois. (Carta de 1913. p. 82).

O caso do afilhado que escreve sobre a peste bubônica é exemplar e bem ilustrativo do como se processava esse tipo de dominação legítima que o Pe. Cícero exercia sobre seus afilhados. Primeiro ao mostrar como tal domínio passava por uma sensação de proximidade entre o afilhado e o Padrinho. É o que ele faz ao usar o termo "Meu padrinho" e ao prestar conta de que havia se casado. Em segundo, porque expressa o reconhecimento de que há uma autoridade e ascendência da parte do Pe. Cícero em relação aos seus afilhados, como vemos no pedido da "santa benção" e na promessa de "estima até a morte".

Quanto à questão da epidemia de peste bubônica que atacava as pessoas do lugar onde o afilhado morava, o motivo da carta, a sua conduta o aproxima bastante da afirmação de Weber de que o líder carismático se destaca por atender "necessidades que vão além da rotina diária". Nela o afilhado expressa claramente a sua fé de que o Padrinho teria algo de extraordinário, algum poder que o destacaria dos outros. Enquanto os médicos - portadores de um saber científico, humano - diziam que não havia remédio, o afilhado parecia não ter nenhuma dúvida de que o Pe. Cícero teria a cura para a moléstia.

Podemos mesmo considerar que naquela missiva o afilhado reconhece que este poder do Padrinho era uma intersecção entre o humano e o sobrenatural. Observamos isto quando relata que o povo está sendo obrigado a se vacinar, mas que há resistência porque o sinal deixado pela vacina era tomado como o sinal da besta-fera. Neste caso, seria o Padrinho, conhecedor de uma verdade que era desconhecida tanto dos médicos, quanto do povo, a ter uma resposta sobre o que de fato era aquela vacina.

Pensando ainda na afirmação de Weber citada no início do tópico, ela também pode nos ajudar a refletir sobre o fato de que o pe. Cícero não fora um líder que apareceu num tempo qualquer ou em situação qualquer. Ele era líder em um tempo de dificuldades, época

de adversidades, quando as grandes secas tiveram um impacto imensurável para a população daquela região, principalmente os mais pobres.

Como demonstra Frederico Neves (Neves, 2000), o impacto das secas na história do Ceará e do Nordeste, a partir da de 1877, ultrapassou a questão de ser uma grande adversidade climática. Elas desestruturaram completamente a precária estrutura socioeconômica que vigorava naquela província no século XIX, que já que era francamente desfavorável às populações mais pobres, posto que baseada principalmente num tipo de relação onde de um lado se encontravam os grandes proprietários e no outro os arrendatários ("moradores"). Estes últimos, usualmente, viviam de uma pequena e insipiente produção agrícola voltada para as necessidades mais imediatas e do trabalho nas terras dos grandes proprietários. Formavam uma grande maioria de despossuídos que vivia sempre no limite da subsistência, de tal forma que o tamanho da estiagem era determinante para o tamanho da carestia que haveriam de enfrentar. A chuva garantia a reprodução dos padrões de pobreza vigentes. A seca gerava um período tenebroso, em que a gente pobre tinha a necessidade de encontrar alternativas à fome.

A partir da grande seca de 1877, esta já precária estrutura socioeconômica desestabilizou-se completamente, de tal forma que "a irregularidade de chuvas (deixou) de ser 'apenas' uma questão climática para se tornar uma questão social", inaugurando a "seca tal qual a entendemos hoje: miséria, fome, destruição da produção, dispersão da mão-de-obra, invasões das cidades, corrupção, saques..." (Neves, 2000: p. 80). E foi a partir daí que ganhou vulto a figura do retirante, do nordestino pobre, sem nada, tentando fugir da fome e da morte.

Os outros ciclos de seca que se seguiram (como as grandes secas de 1888-1889 e a de 1915) apenas agravaram a situação, que era potencializada não só pela estrutura socioeconômica vigente, mas



também pela incapacidade, ineficiência ou mesmo corrupção dos governos ao gerirem os problemas e o sofrimento da população pobre. Além disso, esses pobres, em número impressionante, ao se deslocarem para as cidades mais ricas – como Fortaleza – sofriam a discriminação das classes mais abastadas e mesmo dos gestores públicos. Pode-se dizer que compunham uma massa de desvalidos, esquecidos, indesejados, entregues à sorte de um destino funesto, posto que a pobreza e o sofrimento pareciam não ter fim, acentuando-se a cada novo ciclo.

Segundo Frederico Neves, a seca de 1877 provocou também,

com seu impacto que marca profundamente a cultura local, uma mudança significativa nas estruturas de sentimentos com relação à pobreza, às migrações, à caridade, ao trabalho e às responsabilidades sociais perante os pobres (Neves, 2000: p. 84).

Fora justamente dentro deste quadro de mudança que emergiu a figura do Padrinho Cícero como líder religioso. Naquele momento em que a maior parte da população mais pobre do Ceará e do Nordeste se via entregue à própria sorte, retirando-se em busca de esperança, socorro e solução para todo o sofrimento, falava-se também de uma cidade santa chamada Juazeiro, onde vivia um padre santo, disposto a acudir e proteger os mais pobres e necessitados, como um verdadeiro padrinho deveria cuidar de seus afilhados.

Assim sendo, é possível considerarmos que nesse processo Pe. Cícero, convertendo-se no Padrinho daqueles milhares de nordestinos pobres, encarnou certa percepção de solidariedade, caridade e proteção cristã, o que também teve relação com o fato dele ter se tornado o “líder natural” (Weber, 1968: p. 283) desses nordestinos pobres, naquele trágico contexto.

Aqui é importante ressaltar que numa leitura atenta da biografia do Pe. Cícero podemos constatar que seu prestígio e sua liderança –

ainda que de forma tímida – começaram a ser construídos anteriormente ao milagre, notadamente quando ele se mostrou profundamente solidário com as vítimas da seca de 1877-1879 que moravam em sua comunidade e arredores. Assim como constatamos o quanto a seca de 1888-1889 foi importante no e para o contexto onde surgiu o milagre, a partir de quando, também em outros períodos de seca, ele assumiu para si também o papel de fazer um contraponto ao descaso e ineficiência dos gestores públicos, como podemos perceber neste trecho de uma carta sua, de 1915, endereçada ao beneditino Dom Bonifácio:

...Morre gente de pura fome, daqui até Fortaleza e nos Estados vizinhos. Tudo tem feito para dar remédio a tão grande mal. De todos os socorros remetidos de todos os Estados, somente nos veio trezentos mil réis que mandaram distribuir com os pobres enfermos flagelados e morrendo de fome, entretanto aqui era a cidade mais populosa, depois de Fortaleza, de todo o Estado. Foi preciso que se retirassem a mendigar(...). Tudo fiz pedindo aos poderes públicos, pedindo socorro... e nada obtive. Oh Que homens ingratos!... (Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 97).

Seguramente a ocorrência e as conseqüências desses períodos de seca favoreceram a emergência da liderança de Pe. Cícero, contribuindo para que ele se tornasse um líder natural daqueles pobres em meio a tantas dificuldades. Não podemos, entretanto, atribuir às secas e suas conseqüências um papel de ponto de sustentação dessa mesma liderança. Elas contribuíram, mas não propriamente a sustentaram.

A liderança carismática exercida pelo Pe. Cícero era muito mais complexa e, como já dissemos, marcada por um forte viés religioso. A ascendência sobre seus afilhados não decorria apenas ou diretamente de sua capacidade de responder às demandas materiais que lhe eram

feitas, como aquelas do tempo das secas. Nos arriscamos a perdemos de vista aquilo que de mais importante sustentou a liderança de Pe. Cícero, se deixarmos de considerar o ligame do sagrado que unia Padrinho e afilhados.

O historiador Régis Lopes Ramos nos oferece um bom exemplo de como tal ligame transcendia a expectativa de que o Padrinho desse uma resposta efetiva ou afirmativa a uma demanda apresentada:

Depois de pedir uma benção ao padrinho e de justificar a ausência de esmolas para Juazeiro, o Sr. Firminiano Ferreira, em carta de 1910, pedia o seguinte esclarecimento: '(...) Então, meu Padrinho, eu fiz uma promessa para meu pai ficar bom, mas ele não ficou. Eu mando saber de meu Padrinho se ainda é preciso pagar pois meu pai morreu. Se for preciso, quero saber a hora(...)' O pedido de Firminiano foi negado (seu pai morreu), mas isto não destruiu a fé nem o medo diante do sagrado. (...) O mais importante e fundamental é reconhecer-se como componente de uma ordem ligada às forças do sagrado, é sentir-se parte de um universo coerente, justo e previsível. (Ramos, 1998: p. 26).

De fato, essa força sagrada era inerente ao pe. Cícero na condição de Padrinho. Ela estava diretamente ligada ao que podemos tomar como parte de sua missão: proteger e auxiliar aqueles afilhados pobres no plano material e espiritual. Não existia uma coisa sem a outra. A proteção material, física, deveria andar junto com a espiritual, religiosa. Uma carta sua, de 1930 e endereçada a um afilhado de nome Manoel, ilustra bem esta indissolubilidade entre o que podemos chamar aqui de uma dimensão prática e uma dimensão religiosa da relação:

"Meu afilhado Manoel Vicente. Deus o guarde em saúde, paz com todos os seus. Tome o chá de batata, cávola e velame muito tempo pela manhã e de noite. Reze o seu ofício às

almas do purgatório todo dia. Do padrinho e amigo".  
(Guimarães, Dumoulin, 1983: p. 56).

Noutros termos, cuide de sua saúde e de sua salvação.

Podemos afirmar que todo processo de construção da liderança do Pe. Cícero teve como ponto de partida e referência o que podemos definir como essa sua missão religiosa. Nesse sentido, o seu papel de guia espiritual, de sacerdote que conduzia e orientava a todos no caminho correto, rumo à salvação e ao afastamento do pecado era tão importante – ou, dependendo da situação, até mais – quanto o seu papel de Padrinho, protetor. É certo, entretanto, que o Pe. Cícero encarregava-se de alimentar ambos os papéis.

Assim sendo, é importante termos em mente que a dinâmica de um relacionamento construído a partir do princípio e sensação de apadrinhamento e afilhadagem era essencial para a legitimidade de sua liderança. Mas, mais vital ainda era que isso fosse afim ao seu papel de líder religioso, onde ele incorporava também o papel de uma espécie de Patriarca, aqui usado numa relação de semelhança com certos líderes teocráticos da Antigüidade (Camurça, 1994: p. 145), como foi o caso de Moisés para o povo judeu, e, outrossim, Profeta de um tempo de redenção e salvação que se aproximava. Era tudo isso, em conjunto, o que aparentemente alimentava sua liderança, favorecendo a atribuição dada pelos afilhados de que ele era um portador de dons sobrenaturais.

Ao recorrermos às memórias da sua afilhada Maria da Conceição Campina (Campina, 1985), que freqüentava a casa do Padrinho entre sua infância e juventude, de 1922 a 1929, e que igualmente presenciou várias de suas pregações, obtemos boas pistas sobre esse papel de Patriarca e Profeta que lhe era imputado. Sendo

que aqui é importante salientar que a prática e performance religiosa do Pe. Cícero contribuía para isto.

Quanto à forma como era alimentada essa imagem de líder religioso à semelhança dos Patriarcas e Profetas, o relato que Campina fez ao editor do seu livro, Eduardo Hoornaert (Hoornaert, 2004: p 98) dá igualmente algumas boas pistas. Uma é a prática que ela chama de “falas na janela de sua casa” (ou “consagração”), que veio a se tornar uma das principais ocasiões das romarias, e que correspondia ao momento em que, quase sempre à tarde, os romeiros se aglomeravam na frente da casa do Padrinho para rezar com ele e escutar suas pregações. E era ali, naquele instante, que ele exercia seu papel de sacerdote, posto que o direito de celebrar lhe houvesse sido cerceado. E, acompanhando o esforço de rememoração de Campina, ou seja, alguém que viu, escutou e presenciou aquelas práticas na condição de afilhada; portanto, membro daquele grande grupo que dava sustentação à liderança de Pe. Cícero, somos levados a perceber que eram em momentos como aquele que surgia a figura do Padrinho como Profeta, Patriarca, aquele que os guiava e haveria de guiar rumo à Salvação.

O livro de Campina, como foi dito, é um esforço de rememoração que corresponde igualmente a um testemunho documental, e uma leitura e interpretação de quem viu e ouviu *in loco* muitas coisas do Pe. Cícero na condição de afilhada. E é nesta condição que ela faz algumas colocações muito reveladoras. Ali encontramos sermões, profecias, aconselhamentos, etc., que são recuperados por sua memória e atribuídos ao Pe. Cícero. Trata-se, portanto, de um documento privilegiado que testemunha como o Pe. Cícero assumiu este outro lado de sua liderança que transcendia seu papel de Padrinho. E aqui queremos destacar o relato que ele faz de qual seria a missão do Juazeiro e Pe. Cícero segundo o próprio:

Agora eu vou escrever sobre a seca de Quinze. Em Quinze, meu Padrinho Cícero rezava junto com o seu povo, e Deus ouviu seus pedidos e teve pena do povo e deu o inverno de 1916, e ficaram todos tranquilos ao lado de meu Padrinho Cícero e de Nossa Senhora das Dores e do Sagrado Coração de Jesus. É por isto que foi que aconteceu isto, esta guerra tão grande sem motivo. Só porque chegava romeiro aqui em Juazeiro e o povo dos sertões gostava de meu Padrinho Cícero. Só foi o demônio que tentou estes homens para ver a derrota do povo do Ceará(...) Tudo isto é tentação do demônio junto com os que lhe seguem. Mas ninguém da terra pode acabar com esta chegada de romeiros aqui em Juazeiro do Norte. Porque meu Padrinho disse que era um chamado de Deus e de Nossa Senhora das Dores. E meu Padrinho Cícero disse: 'Eu até tinha vontade de ir embora com a minha família, para Roma, que lá fui muito acolhido pelos padres, mas quando eu fazia plano de escrever para o Papa, pedindo para ir para lá, Nossa Senhora vinha e empatava e eu tinha que me aquietar, porque ela queria que eu cuidasse dos meus romeiros, porque Deus vai precisar deste povo no fim do mundo, para punir a Igreja de Deus'. E se não fosse meu Padrinho rezar tanto com o seu povo, Deus tinha castigado cada vez mais o povo do Ceará(...)". A partir daqui Campina discorre - numa espécie de comparação com o caso de Juazeiro e Pe. Cícero - sobre a missão que Deus confiou a Moises pedindo que ele tirasse o povo judeu do Egito e como se deu a salvação deste povo do jugo do Faraó. E, por fim, conclui: "(...) Mesmo assim é nós aqui no Juazeiro, que meu Padrinho Cícero disse: ' Se vocês forem fiéis à Mãe de Deus, seguindo somente o caminho de Deus, sem mistura de outras leis, Nossa Senhora reage por vocês, quando vierem uns homens maus contra o povo do Juazeiro. Se for pelos ares, o aparelho cai, se for por terra, os carros viram, mas aqui não chega' (Campina, 1985: p. 200).

Trata-se, evidentemente, das palavras de Campina, de suas memórias e interpretações sobre o que seu Padrinho falou e não das memórias ou palavras diretas do Pe. Cícero. Porém, considerando o que vimos, por exemplo, no capítulo 2, podemos perceber que o relato de Campina é bem coerente com o tipo de prática e mentalidade religiosa onde Pe. Cícero fora formado - o chamado, a missão, a devoção, a piedade, a devoção ao Sagrado Coração e a Nossa Senhora das Dores, a misericórdia de Deus e uma pastoral culpabilizadora que tratava da tentação do demônio, do castigo de Deus, do fim do mundo, da redenção, etc - Isso nos faz ter como muito plausível que o seu relato esteja bem próximo do tipo de pregação feita por Pe. Cícero.

Além disso, há o fato de que aquele ser um relato direto de uma afilhada que esteve próxima ao Pe. Cícero e conheceu sua prática religiosa. O que torna suas memórias um testemunho fidedigno de alguém que viu e agora conta sobre essa prática religiosa do Padrinho a partir da condição de ser sua afilhada. O que é de grande relevância dado que foram seus afilhados que sustentaram sua liderança carismática e sua condição de Profeta, Patriarca do Juazeiro, guia religioso de um povo.

Outro ponto importante que pode ser resgatado deste testemunho de Campina é que ele, de forma indireta, termina por mostrar que os afilhados foram fundamentais para a construção e confirmação da liderança do Pe. Cícero e atestação de sua missão.

Se considerarmos, como coloca Weber, que o carisma é regularmente e qualitativamente particularizado, ou seja, o líder tem de provar seu valor e ter a qualificação pessoal que o habilite a ser líder de um dado grupo (Weber, 1968: p. 285), podemos perceber que era no amplo sistema de proteção padrinho-afilhado criado em torno dele, e em momentos e discursos como aqueles em que o Pe. Cícero se apresentava - conscientemente ou não - como uma espécie de guia, profeta e patriarca, que ele mais se qualificava como líder religioso

daquele extenso grupo de afilhados, cuja identidade comum era serem nordestinos pobres. Ou seja, em sentido e conteúdo a sua missão estava dirigida para aquele específico grupo e quem fazia parte dele ao assumir-se como seu afilhado reconhecia no Pe. Cícero o Padrinho, o protetor, o guia, o profeta, o patriarca.

Continuando nossa reflexão devemos, contudo, ponderar como sugere Weber que:

o líder carismático ganha e mantém a autoridade exclusivamente provando sua força na vida. (...) Acima de tudo, porém sua missão divina deve ser provada, fazendo que todos os que se entregam fielmente a ele se saiam bem. Se isso não acontecer, ele evidentemente não será o mestre enviado pelos deuses. (Weber, 1968: p. 287).

Vimos que por diferentes formas o Padrinho Cícero povoou e provou a sua força, seja, como coloca Camurça (1994: p. 146), através de uma imensa obra assistencialista, de caráter não formal - o que o ajudava realizar a proteção dos afilhados -, seja porque criou-se em torno dele uma ampla rede de comunicações espontâneas que gerava entre seus afilhados uma sensação de proximidade eletiva e afetiva com ele, seja porque ele fora investido de uma aura mística, mítica e taumatúrgica alimentada por sua prática religiosa em Juazeiro e reconhecida por seus afilhados.

Entretanto, nem sempre tudo isto funcionava de forma a satisfazer a todos e a todas as demandas. O já citado caso do Sr. Firminiano, trazido à luz por Régis Lopes Ramos é exemplar. Todavia, como coloca Ramos, nem neste caso a força do Padrinho foi questionada, colocada em xeque. Mas, como igualmente consta da reflexão de Weber, o verdadeiro poder do líder baseia-se no reconhecimento e devoção ativos do liderado em relação à missão pessoal do mestre carismático (Weber, 1968: p. 288). Ou seja, no limite, o



poder do líder carismático é mais uma prerrogativa dos liderados do que do líder, ainda que isso só ocorra quando o líder demonstra os atributos e qualidades necessárias para isto.

Aqui fica uma questão: se nem sempre a resposta do Padrinho era positiva ou mesmo eficaz, quando julgada de uma forma mais objetiva, por que persistia a sua dominação carismática sobre os afilhados?

Nesta lógica podemos pensar que mais importante do que o Pe. Cícero ter sido capaz de responder satisfatoriamente às demandas, aos desafios e dificuldades que lhe surgiam ou eram impostas, era mostrar-se como um líder que fazia justiça à sua missão. Ou seja, podemos dizer que da parte dos afilhados sua liderança carismática decorria mais de um julgamento em torno do quanto ele se entregava à sua missão de ser Padrinho, protetor e guia, do que de um resultado mensurável em torno da sua real capacidade de dar retorno às demandas e desafios que lhe eram feitos.

Indo um pouco mais a fundo podemos dizer, ainda seguindo esta linha argumentativa, que a força do Padrinho Cícero frente aos afilhados estava primeiramente relacionada ao quanto e o como ele evidenciava estar entregue à sua missão. Podemos dizer, portanto, que seu carisma de Padrinho dependia do quanto e como ele manifestava ser desprendido de si e das coisas deste mundo, envolvido com a incumbência que lhe fora dada pelo próprio Deus.

É a partir deste ponto que se torna essencial para a fundamentação de seu carisma o discurso escatológico, salvífico, presente na sua prédica e prática sacerdotal. Um discurso salvífico e escatológico que, diga-se de passagem, podemos encontrar em diferentes momentos de sua trajetória, como atestam as memórias de Campina, o sonho de 1872, a interpretação que ele deu ao milagre, algumas de suas cartas, etc.

Aqui é interessante darmos um passo para trás e recordarmos a origem do Juazeiro sagrado, que foi tratada no capítulo anterior.

Vamos, então, recordar que Juazeiro se tornou sagrado a partir de uma hierofania (o milagre) que continha em si uma profecia. Isto é, o milagre, se recordarmos as interpretações dadas por seus protagonistas e por aqueles que nele acreditaram, aconteceu para salvar os homens ou, como disse a beata Maria de Araújo, para que “os pecadores se convertam, que os justos perseverem”. Foi em torno desta profecia, desta missão, que surgiu o Juazeiro como comunidade religiosa e emergiu a figura de seu líder, o Pe. Cícero.

Nesta perspectiva, podemos dizer que enquanto o Pe. Cícero fosse fiel a esta missão (converter os pecadores e fazer perseverar os justos) ele estaria cumprindo justamente a incumbência divina que lhe fora confiada. Daí que o reconhecimento de sua força sobrenatural, sobre-humana, por parte dos seus afilhados dependia bastante do quanto eles acreditavam que ele se mantinha fiel e era legítimo dignitário daquela missão salvífica.

Podemos dizer que Pe. Cícero se tornou - através de um lento processo e de várias circunstâncias - o legítimo profeta (Weber, 1968: p. 375) daquela missão salvífica revelada na teofania do milagre de Juazeiro. Sendo assim, enquanto sua prática não fosse desviada, não abandonasse este lado salvífico de sua missão e continuasse sendo o seu legítimo profeta, ele se manteria como o autêntico líder religioso e fidedigno Padrinho Cícero.

Quanto à sua prédica e prática marcada por um discurso salvífico, vimos que ele assim o fez praticamente quase que até o seu último suspiro de vida, como atestam os sermões aos romeiros da janela de sua casa.

Mas tudo aquilo deveria se sustentar em algo bem maior do que um discurso. Daí que a questão, neste ponto, passa a ser o “como” o Pe. Cícero manteve a legitimidade da sua condição de profeta, líder religioso de Juazeiro e de seus afilhados.

Para responder a tal questão um primeiro passo pode ser o de reconhecermos que o Pe. Cícero fora um asceta ativo, na acepção

weberiana do termo. O que implica dizer que o caminho da salvação dentro do qual lhe cabia um papel de líder e guia não se desenvolvia em torno de uma proposta de “fuga contemplativa do mundo”, mas a partir de um “trabalho neste mundo” (Weber, 1968: p. 334).

Subjazia, por exemplo, à missão salvífica de que Pe. Cícero era dignitário o princípio de que seria pela recusa do pecado que ele, seus afilhados, os romeiros e os homens em geral, garantiriam a sua salvação. Daí que se tratava não de fugir do mundo, mas de recusar as coisas do mundo, que levavam ao pecado, à ofensa a Deus. Neste sentido, para usar a terminologia weberiana, a prédica e proposta salvífica do Pe. Cícero estava voltada para um ascetismo intramundano, onde o homem estava no mundo mas não poderia ser desse mundo.

Nesta perspectiva, considerando a dimensão ascética contida na missão salvífica que cabia ao Padrinho Cícero do Juazeiro, ele, na qualidade de líder carismático deveria se mostrar e ser visto como um virtuoso religioso, um verdadeiro asceta. Ou seja, sua vida deveria refletir um ascetismo ativo que serviria de referência para a salvação da alma do cristão. Ele deveria encarnar esta recusa ascética do mundo. E seria na forma como isto se encarnaria nele, no seu compromisso com esta sua missão ascética, que emergiria a certeza entre seus afilhados de que ele era mais do que um padre, mais do que um simples padrinho, mas, sobretudo, um santo Padrinho Cícero. E o que o ajudou a se tornar o Padrinho Cícero foi que para seus afilhados isto realmente aconteceu.

Para ilustrar este reconhecimento da parte de seus afilhados vamos mais uma vez recorrer às memórias de Campina, quando ela atribui ao Pe. Cícero esse papel de profeta do caminho de Salvação típico de um ascetismo intramundano:

Meu Padrinho disse: ‘ Meu amiguinho, eu não sou Deus, eu sou é um anjo do Senhor que Deus enviou para converter este povo, que aqui no Ceará o povo era muito errado. Aqui era lugar

de cangaceiros e ladrões e desordeiros. (...) só viviam de beber cachaça e samba. Depois que eu me ordenei, fui lutar para acabar com isso, botando o povo na oração e na confissão, e na comunhão até que se afastaram disto. (Campina, 1985: p. 120).

O interessante é que se os seus afilhados reconheciam que esta era a sua verdadeira missão, ele próprio parece ter tido uma leitura um pouco semelhante em relação à sua vida. É muito provável que ele tenha procurado e desejado ter dado uma orientação ascética à sua existência. E ele, ao que parece, julgou neste sentido a sua história. Pelo menos é o que podemos verificar quando analisamos minuciosamente o seu testamento cerrado, escrito em 1923. Ali há um conjunto de passagens atravessadas claramente por esse sentido ascético de recusa do mundo:

(...) Declaro mais que desde minha ordenação (...) nunca recebi real sequer pelos atos religiosos que tenho praticado como sacerdote católico. Declaro ainda que todos os dinheiros que foram e continuam a ser dados, como ofertas (feitas) a mim unicamente, os tenho distribuído em atos de Caridade. (...) Devo ainda declarar, por ser para mim uma grande honra e um dos muitos efeitos da Graça Divina sobre mim, que (...) conservei minha virgindade e a minha castidade até hoje. Afirmo que nunca fiz mal a ninguém, nem a ninguém votei ódio ou rancor, e que sempre perdoei, por amor de Deus e da Santíssima Virgem, a todos os que me fizeram mal consciente ou inconscientemente. (...) Nunca desejei ser político. (...) Não fiz revolução, nela não tomei parte, nem para ela concorri, nem tive nem tenho a menor parcela de responsabilidade direta ou indireta, nos fatos ocorridos. (...) Faço estas declarações, neste documento, para que os que me sobrevivem fiquem cientes (porque perante Deus tenho a minha consciência tranqüila), que

neste mundo, durante toda a minha vida, quer como homem, quer como sacerdote, nunca, graças a Deus, cometi um ato de desonestidade, seja sob que ponto de vista se possa ou queira encarar; nunca cometi, nem alimentei embuste de espécie alguma... (Machado, 2001: p. 49-53).

Observando atentamente vamos perceber que se trata, como foi dito, de um conjunto de declarações que delineiam uma série de virtudes próprias a um asceta. Está ali a recusa ao dinheiro, ao sexo, ao poder, proferir mentiras, etc. Enfim, trata-se de uma recusa das coisas deste mundo, estando no mundo.

Citando o testamento do Pe. Cícero, aproveitamos para fazer alguns esclarecimentos em relação à nossa análise. Quanto ao testamento é necessário considerarmos que ele é bem longo e versa sobre muitos assuntos além da partilha dos bens. Dá margens a muitas interpretações. É possível, inclusive, interpretá-lo como um ato de defesa da sua honra e integridade moral, frente a passagens e situações da sua vida que foram envolvidas em polêmicas. Podemos citar a grande fortuna que existia em seu nome, seu envolvimento com o milagre e os problemas dele decorrentes, o envolvimento com a política (fora prefeito de Juazeiro, vice-presidente do Ceará, deputado), seu envolvimento com a Guerra de 1914, também conhecida como a Sedição de Juazeiro.

Um leitor que não seja neófito no assunto, que conheça a história do Pe. Cícero, pode mesmo questionar porque não nos atermos nessas questões polêmicas. Pode indagar se não estaríamos eliminando algumas questões e construindo um Pe. Cícero por demais idealizado, descolando dele aspectos polêmicos ou mesmo nebulosos de sua vida.

Reconhecemos que, de fato, optamos por uma linha analítica que evita abordar de forma direta esses assuntos. Entretanto, se assim procedemos é porque não são objetivo de nosso trabalho as coerências ou contradições da biografia do Pe. Cícero. O que nos

interessa é precisamente tentar compreender em que se sustentava a liderança carismática religiosa por ele exercida e de que maneira era legitimado o tipo de dominação carismática que exerceu sobre seus afilhados.

Julgamos que ir a fundo nesses assuntos sobre os quais evitamos a abordagem direta nos desviaria do escopo desta nossa análise. Acreditamos que trabalhos como os já citados de Della Cava (1985), de Barros (1988) e de Camurça (1994) são boas referências para quem está interessado em tais aspectos da vida de Pe. Cícero.

Se por acaso esses temas mais polêmicos da vida de Pe. Cícero puderem nos interessar, isto certamente não ocorre por eles em si. Questões tais como o “pe. Cícero foi ou não foi um homem rico?”, “foi ou não foi político?”, “foi ou não uma vítima da hierarquia eclesiástica?” podem nos interessar aqui justamente pelo fato de parecerem não ter sido problemas para os seus afilhados. Não da forma que usualmente são colocadas. Estas não foram questões suficientemente fortes para que seus afilhados colocassem em xeque sua liderança, sua condição de Padrinho. Ao contrário, quando observamos os relatos dos romeiros, dos seus afilhados, o que surge são idéias de que o Padrinho fora um padre pobre e abnegado das coisas materiais, desligado dos prazeres deste mundo, desinteressado da política, etc. Em suma, para usar a terminologia que estamos adotando, para seus afilhados o Pe. Cícero fora realmente um asceta. Ele estava neste mundo, mas não pertencia, nem se interessava pelas coisas deste mundo.

Podemos, entretanto, nos perguntar, por exemplo: Como seus afilhados lidaram com a questão da riqueza, da política e do litígio religioso que esteve presente na vida do Pe. Cícero? Em resposta uma constatação que pode ser feita é a de que essas questões (a fortuna, a política, o litígio eclesiástico), ao invés de prejudicarem o prestígio do Padrinho Cícero entre os seus afilhados, terminaram por contribuir para a sustentação de sua liderança carismática e de sua imagem de um virtuoso sacerdote.

Caminhando para a conclusão desta parte poderíamos analisar essas três questões e a partir delas refletirmos sobre a base de sustentação do prestígio e liderança de Pe. Cícero entre seus afilhados.

A riqueza. Quanto a essa questão, é seguro que Pe. Cícero foi senhor de uma grande fortuna, constituída em grande parte a partir das esmolas por ele recebidas dos romeiros. Quanto a seu uso, já citamos por duas vezes a observação de Marcelo Camurça de que esta riqueza amealhada e constituída na forma de bens, notadamente terras arrendadas a romeiros, serviu para fazer funcionar todo um imenso sistema assistencial não formal que serviu para auxiliar uma imensa massa da gente pobre que se dirigia ao Juazeiro. Registra-se também, como consta em diferentes relatos, que Pe. Cícero tinha por hábito, ao receber esmola dos romeiros, quase que imediatamente passar o donativo para um outro romeiro que vinha lhe pedir ajuda. Assim sendo, pensamos que, dentro das possibilidades e constrangimentos que ali existiam, aquela fora uma riqueza que, ao seu modo, circulava.

Todavia, para nossa análise, mais importante do que o quanto de riqueza o Pe. Cícero tinha, era aquilo que os romeiros, os afilhados viam. E podemos afirmar que o que eles viam quando chegavam em Juazeiro era, em primeiro lugar, um padre humilde, de vestimenta sacerdotal simples e austera, levando uma vida frugal, vivendo sem muitos luxos e mesmo aparentando certa pobreza. Ou seja, diferentes testemunhos dão conta de que o Pe. Cícero não ostentava ou demonstrava ter riquezas. Além disso, havia uma prática que ele adotara desde que fora ordenado, que era a de não cobrar pelos serviços sacerdotais, algo que lhe tinha dado a fama de não ser apegado ao dinheiro, ao deixar a prerrogativa de pagar algo a quem recebia o benefício.

Segundo relato de Dinis (1935: p. 94), os donativos recebidos pelo Pe. Cícero eram muitos, eram quase que sem fim, e, usualmente, uma parte era entregue à beata Mocinha (a principal administradora da sua riqueza), e uma boa parte era imediatamente dado como

esmola. Dia após dia, uma mesma cena se repetia na casa do Pe. Cícero: em torno dele se formava uma turba de gente que se acotovelava ao tentar se aproximar para entregar alguma coisa, obter sua benção e pedir ajuda.

Era neste momento, em meio àquela multidão, naquele tumulto de romeiros que se reuniam ao redor do Padrinho, que ocorria aquele que julgamos ter sido um dos rituais mais importantes para a construção tanto da sua imagem de asceta, quanto para o estabelecimento do poderoso laço de apadrinhamento que o ligava a seus afilhados. O ritual da já citada prática de naquele momento receber algo dos romeiros e dar algo para os romeiros. Como era o caso, precisamente, do ato de receber dinheiro e dá-lo sob a forma de esmola.

No que tange ao dar e receber dinheiro, muito provavelmente era inerente àqueles gestos, àquela sua prática assistida pelos romeiros naquele contexto, um claro sentido de rejeição à uma lógica racional no lidar com o dinheiro. Tratava-se de um conjunto de gestos onde estava inerente uma idéia de recusa em obter uma vantagem pecuniária ou de qualquer ordem.

As palavras de Dinis, neste caso, vão ao ponto certo:

“É de certo que para as coisas da vida eterna, o Padre Cícero tenha muito merecimento, pelas riquezas que recebeu e pelas esmolas que deu, mas aos olhos dos homens de negócios terrenos, ele não era um homem de grande valor...” (Dinis, 1935: p. 95).

No que tange à credibilidade do Pe. Cícero como um virtuoso religioso, como um asceta, este era um ponto fundamental. Essa sua ação diante daqueles romeiros ia de forma precisa ao encontro do princípio de que o líder carismático religioso deve rejeitar as coisas deste mundo, considerando como indigno qualquer lucro pecuniário, principalmente que seja metódico ou racional (Weber: 1968: p. 286).



Podemos mesmo considerar que seus afilhados percebiam e entendiam assim todo aquele conjunto de práticas de Pe. Cícero, como atestam estas palavras de Campina:

E afinal ele (Pe. Cícero) protegia era a todos que ele pudesse proteger. Aos ricos ele emprestava dinheiro sem juro e aos pobres ele dava. (...) E madrinha Mocinha, a tesoureira dele, dizia: Meu Padrinho Cícero é tolo. Vai emprestar dinheiro sem juro. Dinheiro só se empresta é com juro e bem seguro! E ele disse: 'Tu não estas vendo Joana, que eu não vou querer aquilo que não é meu? Eu só quero a conta que emprestei. Se me pagar bem. E se não pagar, eu não vou morrer por isto não. (...) E se não pagar, Deus me dá outro'. E dava mesmo. (Campina, 1985: p. 106).

Mas, além de confirmar diante dos romeiros o seu ascetismo, aquele ritual e o que ali estava envolvido foram, igualmente, muito importantes para o estabelecimento dos laços de apadrinhamento que ligavam o Pe. Cícero e seus afilhados.

Analisando aquele ritual a partir da análise que Mauss faz do *potlatch* (Mauss, 2003: p. 185-209), cremos que aqui estamos próximos de algo semelhante do que ali é definido como um "sistema de prestações totais". Isto porque ali, no momento em que o Pe. Cícero recebia algo e dava o que recebia para os romeiros, era colocado em funcionamento o que podemos identificar como sendo um sistema de dádivas – de dom e contra-dom - onde também se constata a existência de uma espécie de *mana* que estaria presente naqueles bens que passavam pela mão do Padrinho.

Quanto à questão da presença de um *mana* (de uma força mágica, religiosa e espiritual) que se tornaria inerente àquilo que estava sendo dado ou retribuído, Dinis nos dá um importante testemunho:

Para o pobre homem que vinha de longes terras trazer uma botija (de dinheiro) para o Padim Ciço, era bastante este tocar nela, para seu doador se julgar feliz, embora voltasse para suas terras, pedindo esmolas, como damos testemunho pessoal de ter acontecido a muitos (Dinis, 1935: p. 94).

O que tínhamos ali era, portanto, um sistema de troca de dinheiro, benção, cartas, receitas de remédios, conselhos e outras coisas mais que aconteciam ali, naquele momento, com o Padrinho em Juazeiro, aos quais os romeiros atribuíam um sentido mágico. Daí que o que estava acontecendo era mais do que o simples gesto de dar dinheiro ou receber esmola, por exemplo. Acreditamos que no dar e receber o romeiro mobilizava a sua relação com o Padrinho e, assim, muitas outras coisas, como era o caso do seu afeto por ele, a sua fé nos seus poderes de cura, de conselheiro, de bem-feitor, de protetor. E a materialização deste sistema de troca (o dinheiro, a carta, a receita) era igualmente depositária da fé destas crenças e sentimentos. Por conseguinte, as coisas que eram dadas ou recebidas passavam a adquirir uma espécie de *mana*, a ponto de, como testemunha Dinis, a honra de dar o dinheiro para o Padrinho compensava o retorno para casa sem nada.

Em contrapartida, o Padrinho também fazia um investimento afetivo e religioso que era dirigido aos romeiros. Devemos lembrar que os romeiros davam uma razão ao seu viver, justificando aquilo que ele entendia ser a sua missão, a missão salvífica que Deus lhe confiara. Também para o Pe. Cícero, naquele ritual feito em sua casa, as coisas recebidas e as coisas dadas não se justificavam por elas mesmas, por um possível valor de uso ou valor de troca. As coisas dadas e recebidas eram também portadoras de um valor não mensurável, só tangível para aqueles que estavam imersos naquela experiência religiosa. Não temos motivos para duvidar de que o Pe. Cícero atribuía um significado religioso, espiritual, àquele ritual e às coisas que ali circulavam.

Acreditamos, por exemplo, que o dinheiro recebido e o dinheiro dado eram para ele tocados pelo *mana* que emanava da missão salvífica que Deus confiara a ele e ao Juazeiro.

São aspectos como esses que nos levam a acreditar que, na qualidade de um ritual que envolvia um sistema de prestações totais, aquele encontro na casa do Padrinho, durante as primeiras romarias, foi fundamental para a solidificação dos laços de apadrinhamento e afilhadagem.

Mas isto se dava não só pelas dimensões afetivas, mágicas, religiosas e espirituais que ali estavam presentes. A própria dinâmica do ritual, que envolvia tanto a obrigação de dar, de um lado, quanto a obrigação de receber, de outro, assim como a obrigação de retribuir, era importante.

Considerando esta dinâmica, podemos mesmo dizer que o Padrinho só era Padrinho porque dava (a benção, uma esmola, uma receita, um conselho, etc.). Por outro lado, ele só podia ser Padrinho porque recebia, já que era a fé recebida do afilhado que legitimava seu carisma e era o dinheiro recebido deles que lhe possibilitava ajudar de forma concreta. E, igualmente, afilhado só era afilhado porque dava. O dar da parte do afilhado era quase uma obrigação. Tanto que, em muitas missivas, observamos que quase sempre o afilhado ou mandava alguma coisa para o Padrinho, ou quando não, procurava justificar a ausência da mesma. Mas, em contrapartida, o afilhado era afilhado justamente porque recebia. Podemos dizer que receber a proteção (fosse material ou espiritual) do Padrinho era uma condição *sine qua non* para ser um afilhado. E como o afilhado era o objeto da proteção do Padrinho, ele deveria retribuir isto. E, mais uma vez, podemos recorrer às cartas enviadas ao Padrinho para perceber que a relação com ele quase que invariavelmente envolvia um sentimento de dívida. Mas, também, o Padrinho se sentia compelido a retribuir aos seus afilhados. Eram esses a dar sentido à sua vocação, à sua missão. Eram os afilhados o objeto de seu amor, aqueles que davam sentido ao seu

papel e função de protetor.

Quando estamos chamando este ritual de sistema de prestações totais estamos considerando também que nele era colocada toda a vida do romeiro, nas suas múltiplas partes, nas suas múltiplas dimensões. A saúde, a família, o trabalho, as dificuldades físicas ou espirituais, as perseguições, as brigas, tudo circulava dentro dessa relação do afilhado com o Padrinho. E, do ponto de vista do ritual, esse tudo passava por ali, por aquele encontro do Padrinho com os romeiros que iam a Juazeiro se encontrar com ele.

É importante, inclusive, perceber que aquele ritual possibilitava uma espécie de presença simbólica dos afilhados que não puderam ir, já que os impedidos de viajar chegavam através de uma carta, de um recado, de um pedido feito graças a alguém, etc. Usando as palavras de Mauss, podemos dizer que ali, “tudo vai, tudo vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens” (Mauss, 2003: p. 203), afilhados e Padrinho.

Ainda, em relação a este ponto, queremos frisar que não estamos tentando pintar aqui um quadro idílico daquele ritual de encontro entre os afilhados e o Padrinho no Juazeiro. No relato de Dinis fica muito claro que em torno daquilo havia muitos problemas, mesmo situações constrangedoras, possivelmente questionáveis aos olhos daqueles que ali se encontravam. Dinis assinala que o questionamento do uso que a beata Mocinha fazia do dinheiro por ela administrado era comum, lembra que houve mesmo, o caso de uma beata que tentou se apossar de dinheiro; assim, era evidente a todos que ali circulava muito dinheiro e havia aqueles que eram tomados por aproveitadores, “pedintes profissionais”, aqueles que se fingiam de loucos, havia mesmo disputa de secretários do Pe. Cícero em torno do recebimento das cartas (que podiam conter dinheiro).

Mas reafirmamos que a questão que nos interessa tem uma outra direção. Mesmo porque acreditamos que os romeiros viam e

percebiam todo este entorno problemático. Daí que a questão que nos interessa é o porquê em meio a tudo isso e a partir dali o Pe. Cícero ter se erguido como Padrinho.

Parece-nos que sem considerarmos estes sentidos menos imediatos, mais profundos e mesmo subjetivos que sustentam a relação do Padrinho com seus afilhados e que lhe dão a legitimidade de ser portador de um carisma religioso, passamos distante do que, efetivamente, era um dos principais pontos de sustentação de tudo aquilo.

Um outro ponto que pode nos ajudar numa resposta a essa nossa questão é o envolvimento que o Pe. Cícero teve com questões políticas.

Como já foi dito, ele assumiu cargos políticos e, voluntariamente ou não, diretamente ou não, esteve envolvido com os eventos conhecidos como a sedição de Juazeiro. Fato estes que quase sempre foram e, ainda são, usados para por em dúvida a sua imagem de santo consagrado pelos romeiros. Todavia, no que diz respeito aos seus afilhados, isto também não foi algo que comprometeu a sua condição de Padrinho Cícero. Logo, se para fazer justiça à sua missão os portadores do carisma devem manter-se distantes dos laços, coisas e cargos deste mundo, na perspectiva de seus afilhados, o Padrinho Cícero assim o fez.

Devemos reconhecer que este distanciamento do Padrinho Cícero das coisas mundanas, como a política, fora mesmo, muitas vezes, uma operação feita pelos próprios afilhados. O historiador Régis Lopes Ramos, por exemplo, chama a atenção para o detalhe de que as várias narrativas populares sobre o Padrinho Cícero, quase nunca o lembram ou o exaltam como prefeito de Juazeiro, usualmente atribuindo esta função a Floro Bartholomeu. Sendo que o detalhe importante é que o prefeito de Juazeiro foi o Pe. Cícero e não Floro (Ramos, 1998: p. 83).

Floro, por sinal, desempenhou uma função importante neste

aspecto da história do Pe. Cícero. Ele assumiu de tal forma e com tal intensidade um papel político no Juazeiro que fez com que ele fosse conhecido pelos inimigos dele e do pe. Cícero, como o *alter ego* do padre (Cava, 1985: p. 168)<sup>6</sup>. E fato é que ele, efetivamente, assumiu o ônus das decisões políticas mais delicadas da história de Juazeiro, inclusive, assumindo política e literalmente a frente da chamada guerra de 1914, nas fileiras que defenderam o Juazeiro.

Um dos eventos mais violentos da história do Ceará, a chamada guerra de 1914, por sua vez, é outro momento que ilustra bem como a dimensão ascética da liderança carismática do Pe. Cícero, se sobrepunha às contradições políticas mais imediatas, deslocando as avaliações dos afilehados da lógica que rege o campo político.

Podemos observar, por exemplo, que aos olhos dos afilehados, a guerra de 1914, longe de comprometer a imagem do pe. Cícero, alimentou ainda mais a sua liderança. É o que podemos constatar no comentário de um dos combatentes daquela guerra, entrevistado pelo pesquisador Leonardo Motta, e que defendeu Juazeiro: *“Éh, seu moço, meu Padrim, pra defendê ele, tem gente que só pomba de bando!”* (Lourenço Filho, 2002: p. 125). Ou seja, longe de comprometer a história do Pe. Cícero, a guerra precisamente atestou sua liderança religiosa e a extensão dos laços afetivos que o ligavam aos seus afilehados. Além disso, aos olhos dos afilehados a guerra de 1914 foi vista, inclusive, e principalmente, como um ato de defesa do Juazeiro e do Padrim Cícero, antes de qualquer outra coisa:

...diziam que iam tirar a cabeça de meu Padrim Cícero e destruir a vila de Juazeiro do Norte. Mas Deus defendeu. Tocou no coração dos sertanejos que reagiram com amor ao povo da vila e a meu Padrim Cícero. Mas por causa do sangue do povo que morria, Deus castigou com a seca de Quinze. Quando

---

<sup>6</sup> O primeiro a utilizar o termo “*alter ego* do Padre” para se referir a Floro Bartolomeu foi o Pe. Manoel Macedo. Assim o fez em artigo de jornal, motivado por divergências políticas que o transformaram em um grande inimigo de Floro.

acabou-se a guerra, meu Padrinho Cícero foi reza com o povo, pedindo perdão a Deus, pelos que ele mataram, e Deus teve pena deles e deu o inverno de 1916 e Deus perdoou. (Campina, 1985: p. 146).

Se observarmos com a atenção tudo que fomos colocando aqui, ao longo deste tópico, vamos nos dar conta de algo que está igualmente contido nestas palavras de Campina, referindo-se à guerra de 1914: o Padrinho Cícero era percebido pelos seus afilhados como alguém que estava sempre ao lado deles. E eles, por sua vez, apresentam-se como aqueles que sempre estiveram e estarão ao lado do Padrinho. Daí que a guerra de 1914, antes de ter sido uma luta sanguinária e violenta, fora uma forma de atestar que os afilhados estavam ao lado do seu Padrinho e estavam dispostos a segui-lo e a defendê-lo até a morte se fosse preciso.

Por fim, podemos dizer que também o litígio com a Igreja, com o bispo, seguiu esta mesma direção e contribuiu para este sentido de identificação entre afilhados e Padrinho. Isto porque, como já foi dito, a perseguição da Igreja transformou o Pe. Cícero, aos olhos de seus afilhados, num mártir, aquele que sofre por uma causa, uma missão. E a interpretação feita – fosse pelos afilhados, fosse pelo Pe. Cícero – fora a de que ele sofreu justamente porque ficou ao lado dos romeiros, de Juazeiro e de sua sagrada missão.

Portanto, era de uma percepção como esta que emanava uma parte substancial da força da dominação carismática que o Padrinho Cícero exercia sobre seus afilhados. Como aqueles sertanejos pobres, ele era um sofredor e injustiçado. Assim, como ele não tinha o que fazer, “senão sofrer e suportar o mar de mentiras, injúrias e calúnias” (veja-se trecho de carta sua escrita em 1914), seus afilhados tinham de sofrer as injustiças do mundo. Era como se eles se reconhecessem na dor, no sofrimento, num senso de injustiça frente às coisas como são no mundo.

Mas o que distinguia o sofrimento do Pe. Cícero, o que o tornava

verdadeiramente especial, um verdadeiro asceta, religioso virtuoso, capaz de ser o líder de todos aqueles seus afilhados, é que eles nele reconheciam alguém cujo sofrimento era devido à defesa que, o próprio Pe. Cícero fizera deles e ao sacrifício praticado em nome de sua missão. E aí encontramos a defesa daqueles sertanejos pobres. Ele era o profeta que se sacrificava pelo seu povo.

Em suma, de diferentes formas e motivos e por diferentes ângulos os afilhados do Padrinho o reconheciam como tal. Eram estes a sustentar sua liderança carismática religiosa. E só entendemos, de fato, o que tornou o Pe. Cícero um fenômeno religioso quando também voltamos nossa atenção e análise para esses afilhados, tentando entender o como e de que maneiras reconheciam no Pe. Cícero esta legítima força de dominação carismática.



## CAPÍTULO 7

### JUAZEIRO DO PADRINHO CÍCERO E DOS SEUS ROMEIROS

#### 7.1. Um Outro Olhar Sobre o Juazeiro: o Pe. Cícero e os seus Romeiros (E o Olhar Estrangeiro de Lourenço Filho)

É muito provável que o Juazeiro das primeiras décadas do século XX nos causasse forte impressão. Ali, entre o findar dos oitocentos e as três primeiras décadas do século seguinte desenvolveu-se um dos fenômenos urbanos e religiosos mais impressionantes da sociedade brasileira.

Como sugerem muitos relatos destacavam-se ali dois aspectos, ao menos aos olhos daqueles que viam tudo aquilo com um certo distanciamento: a pobreza e uma ambiência mística muito forte.

Entre os relatos sobre aquele fenômeno um dos mais conhecidos e de grande impacto, fora o do educador paulista Manoel Bergström Lourenço Filho. Inicialmente apresentado sob a forma de artigos para o jornal *O Estado de São Paulo*, entre novembro de 1925 e agosto de 1926, esses relatos e análises de Lourenço Filho transformaram-se em livro, tornando-se no hoje clássico *Joazeiro do Pe. Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste* (1ª edição. 1926).

Este livro e seu autor – consagrados logo após sua publicação – merecem aqui algumas considerações, dada sua importância para a

história do Juazeiro e do Pe. Cícero. A mais relevante é que *Joaseiro do Pe. Cícero* foi, muito provavelmente, a obra literária que mais contribuiu – dado seu impacto e reverberação – para difundir no imaginário nacional o Juazeiro, Pe. Cícero e seus romeiros como representação do atraso, da ignorância e da insanidade do fanatismo religioso que ainda havia na sociedade brasileira.

Contendo preciosas passagens onde o autor relata, analisa e conta suas impressões sobre o Juazeiro, conhecido *in loco* no início da década de vinte<sup>1</sup>. A viagem de Lourenço Filho a Juazeiro foi motivada pela resistência do Pe. Cícero ao recenseamento das crianças de 6 a 12 anos que a Diretoria de Instrução Pública do Governo do Ceará pretendia realizar. Tratava-se, de fato, do primeiro passo de uma reforma educacional do ensino primário, coordenada justamente por Lourenço Filho<sup>2</sup>.

Cabe observar que mesmo com a ida de Lourenço Filho a Juazeiro, o Pe. Cícero não permitiu o recenseamento e a aplicação da reforma no município (Lourenço Filho, 2002: p 150). Excluído o Juazeiro, o pedagogo realizou a referida reforma no Estado e esta teve grande impacto. Inicialmente foi chamada de Reforma de 22, sendo depois conhecida pelo nome desse seu idealizador e coordenador.

Para entendermos o olhar de Lourenço Filho sobre o Juazeiro, não basta a apenas enxergá-lo como pedagogo e reformista do ensino público no Ceará. Ele fizera parte também, como aponta Carlos Monarcha (Lourenço Filho, 2002: p. 13), de um grupo de intelectuais que escrevia para o jornal o *Estado de São Paulo* e que ficou conhecido

---

<sup>1</sup> Não sabemos precisar a data que Lourenço Filho esteve em Juazeiro. A considerar os dados presentes no livro, sugere-se que foi uma única vez entre abril de 1922 e dezembro de 1923, período em que ele residiu no Ceará para promover ali uma reforma educacional. Quanto à obra, o autor mistura dados resultantes de observação direta de fatos, as suas impressões, informações de outros livros e depoimentos orais ali recolhidos.

<sup>2</sup> Ao lado de Fernando de Azevedo, dentre outros, Lourenço Filho foi um dos principais expoentes do movimento chamado Escola Nova, que veio a mudar de forma significativa a organização do ensino no Brasil.

como “grupo do Estado”; entre outros, Oliveira Viana, Alberto de Faria, Afrânio Peixoto, Oscar Freire, Paulo Pestana, Vivaldo Coaracy, Fernando de Azevedo e Artur Neiva, além, é claro do proprietário do jornal, Júlio de Mesquita e seu filho. Estes homens julgavam necessário trabalhar pelo processo de mudança e desenvolvimento do homem e da sociedade brasileira, através da formação de uma elite esclarecida pelo conhecimento científico da realidade nacional, que seria capaz de guiar a sociedade rumo ao caminho da modernidade<sup>3</sup>.

O jovem Lourenço Filho que foi a Juazeiro com pouco mais de vinte cinco anos pertencia a esta elite intelectual. Uma elite esclarecida pelo conhecimento científico e que se sentia impulsionada a promover uma reforma política, social e cultural da sociedade brasileira através da ruptura com um Brasil atrasado e ignorante. Trata-se, segundo Carlos Monarcha, de um grupo de intelectuais que “interpretavam o quadro geral da Nação a partir de pares conflitantes: civilização do litoral/civilização do sertão, sul europeizado/norte mestiço, progresso/atraso, cultura/ignorância” (Lourenço Filho, 2002: p. 13). E,

---

<sup>3</sup> Estas palavras de Júlio de Mesquita Filho constam do livro de Lourenço Filho (p. 144) e que foram retiradas de *A crise nacional* publicado por Mesquita Filho em 1926. Esta obra sintetiza bem o espírito e o escopo do grupo formado em torno do jornal *O Estado de São Paulo*:

“Como se verificou em todo o mundo, deveremos começar por formular o problema brasileiro – tarefa a que só os espíritos superiormente dotados e cultivados se poderão abalancar – , para, depois, procurarmos a sua solução, pelo esforço conjugado e metodizado de toda a Nação. Se nos resolvêssemos, de um instante para outro, a criar, com o concurso de personalidades selecionadas entre os elementos tão abundantes nos velhos centros da Europa, três universidades, no Centro, no Sul e no Norte do País, atendendo às diferenças do meio brasileiro, em pouco tempo, em dez ou quinze anos, não mais, veríamos operar-se, estamos certos, milagrosa transformação na mentalidade brasileira. Refundida a nossa cultura e restabelecida a disciplina na mentalidade do povo, sob a ação purificadora daqueles núcleos de meditação e estudos, não tardaria que a Nação se aquietasse e que desaparecessem os vícios inumeráveis do nosso aparelhamento político-administrativo, oriundos, na sua quase totalidade, da assustadora insuficiência cultural dos nossos homens públicos. Filtrada através dos vários estratos que constituem normalmente uma sociedade organizada e perfeitamente articulada, a ação das elites formadas no cadinho dos centros superiores de cultura refletir-se-ia na consciência popular. Esta não deixaria de reagir benéfica e eficientemente ante as tentativas periódicas e cada vez mais ousadas dos detentores do poder, hostis às liberdades individuais.”.

seguindo esta contraposição entre o que seria o arcaico e o moderno, na visão de Lourenço Filho, o Juazeiro do Pe. Cícero era a representação mais bem acabada de um sertão mestiço, atrasado, ignorante e cheio de fanatismo religioso.

Por fim, ainda em relação ao educador Lourenço Filho e ao seu livro, devemos considerar que este último reflete um cientificismo europeu do final dos oitocentos que ainda vigorava no ambiente intelectual brasileiro das primeiras décadas do século XX e que procurava explicar o atraso ou o desenvolvimento das sociedades a partir de fatores raciais, mesológicos, psicológicos e culturais<sup>4</sup>.

## 7.2. O Caminho Para o Juazeiro

A referência a esse livro de Lourenço Filho não é um despropósito. Como já foi dito, acreditamos que ele fora realmente uma das obras literárias que mais contribuiu para a divulgação – e mesmo construção – da imagem do Juazeiro dos romeiros do Pe. Cícero como uma terra de gente pobre, ignorante e fanática. Julgamos, inclusive, que esta imagem ainda tem algum tipo de presença em certo imaginário difundido no Brasil, posto que ainda faça eco em vários segmentos da sociedade brasileira.

Por esse e outros motivos é possível que, se tivéssemos feito o caminho feito por Lourenço Filho para chegar a Juazeiro e se tivéssemos visto o que ele viu poderíamos ter tido algumas impressões semelhantes, ainda que, evidentemente, por vários motivos, as dele e as nossas não pudessem ser exatamente as mesmas.

---

<sup>4</sup> Nesta perspectiva, como observa Monarcha, *Joazeiro do Pe. Cícero* pode ser vista como uma obra vinculada ao estilo literário inaugurado por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, sendo que até certo ponto o livro tem alguma inspiração numa literatura científica do final do século XIX, tal qual o positivismo de Comte, o evolucionismo sociológico de Spencer, o evolucionismo biológico de Darwin, as psicologias sociais de Le Bon, Tarde e Sighele, e as teorias eugênicas de Lombroso e Lacassagne (Lourenço Filho, 2002: p. 15).

Mas quais as impressões de Lourenço Filho que poderiam nos causar espécie?

Na descrição que ele faz no capítulo 1 do seu livro, e que compreende a viagem de Fortaleza a Juazeiro, o que nos causa impressão é a apresentação de um caminho atravessado por muita pobreza e pela expressiva ambiência mística. Colocando de lado a principal tese ali defendida, de que viajar de Fortaleza para Juazeiro era sair da modernidade do presente e ir para o atraso do passado, somos levados a visualizar um número expressivo de indivíduos, na sua grande maioria pobre, dirigindo-se para Juazeiro:

Famílias inteiras, às vezes. O chefe, à frente, monta triste e sonolento cavalo, com uma criança ao colo ou à garupa; a mulher, ao encalço, com um petiz escarranchado na ilharga; velhos caminhando penosamente, aferrados a um bordão; adolescentes de olhar vazio e cansado, conduzindo crianças pequeninas ou sobraçando 'picuás'... Os que vão doentes se transportam em rede, suspensa por um varapau. E como essa condução é própria, em todo o Nordeste, também aos defuntos, costuma-se perguntar à passagem: 'Vai vivo ou morto?'... Não raro uma cabeça macerada emerge de dentro, ou um braço nu acena em categórica negativa (...) (p .33).

Esta descrição do autor vai ao encontro das informações contidas em outros relatos. Expressa um dado que parece incontestável: o caminho de Juazeiro era um caminho de gente pobre e refletia certa miséria. Daí que o que Lourenço Filho viu em sua viagem não deve ter sido uma exceção, mas era provavelmente quase uma regra naquele caminho. Seja ao descrever a pobreza daqueles romeiros, seja ao apontar o grande número deles<sup>5</sup> e seu fervor religioso.

---

<sup>5</sup> Segundo o autor, estatísticas publicadas. em 1922, pela Diretoria de Instrução do Ceará, a população total do município de Juazeiro era de 22.077 hab. (p 151). Segundo Dinis (p 193), baseado em dados fornecidos pelo posto da Rockfeller, em 1933,

O Juazeiro das primeiras décadas do século XX era, principalmente, um ir e vir de gente pobre fosse em romaria, fosse na esperança de lá permanecer sob a proteção do Padrinho Cícero.

Dentre as causas que favoreceram esse ir e vir ao Juazeiro, muito provavelmente estava, como já analisamos anteriormente, o problema das grandes secas que assolavam o Nordeste desde a segunda metade do século XIX. A mobilidade social horizontal desencadeada pelas conseqüências desses eventos climáticos foi sem precedentes. Juazeiro era o centro de atração de milhares de sertanejos pobres que procuravam fugir de um destino miserável ou mesmo funesto.

Portanto, ao pensarmos no Juazeiro do início do século XIX, devemos considerar que aquela cidade, ao que parece, não era muito atrativa aos segmentos mais elitizados da sociedade brasileira, e mesmo, nordestina, sendo porém o destino dos segmentos mais humildes. Algo que também é sugerido por algumas palavras de Manoel Dinis, que por sinal pertencia à pequena elite juazeirense daquele tempo:

Aqui tem vindo romeiros de todas as classes sociais, exceto Padres, médicos, Bacharéis e outros diplomados que tem vindo a esta cidade quase somente a negócios ou por curiosidade, para conhecer o Padre Velho e o Joaseiro (Dinis, 1935: p. 25).

Mas o que atraia todos aqueles pobres que em direção a Juazeiro?

Lourenço Filho no seu relato também nos oferece algumas pistas sobre o que seria uma das importantes forças magnéticas de Juazeiro:

---

Juazeiro tinha 40.000 hab. Ou seja, a confiar nos dados, a cidade havia quase que duplicado de tamanho em apenas uma década.

Numa zona de muitas léguas em torno do Juazeiro do Padre Cícero, os "romeiros" têm marcado assim (com cruzes), de fato, as árvores, os troncos de raras porteiras, as casas da beira da estrada(...) Há cruzes de todos os feitios, de todos os tamanhos, nas mais diversas posições. (...) Quase sempre, coincidem estas com os pousos dos romeiros. (...) Duas iniciais que valem como sinal sagrado por estas brenhas: P. C. (...) O signo piedoso nem sempre representa um marco de fé: é já, por vezes, o atestado de sacrifício sangrento. (...) Não são raros, à margem dos caminhos, esses montículos de seixos e cascalhos, evocadores de mortes trágicas. E a sua repetição, em certos trechos, acaba por impressionar. (...) Cenário tocado de superstição (...) Topam-se, por vezes, bandos armados até os dentes; ranchos de fiéis seguindo um "beato", que arvora a cruz enfeitada, ou tem amarrado ao cano do rifle um simples lenço vermelho, a que se juntaram rosários e bentinhos. Da sombra do arvoredado, chega-nos, de espaço, um marulhar de vozes indistintas, ou plangência de um canto lúgubre. É um grupo de "romeiros" em oração. Outras vezes, essas manifestações de culto errante se abafam em estampidos, que os ecos repetem ao longe, ou no berreiro de um endemoninhado insubmisso, revoltado contra os que o levam à bênção do "Padrinho"... (...) A maioria arfa de cansaço e privações. Ainda assim vão confiantes, dominados pela idéia da bênção do "Padrinho", representativa de meio ingresso no céu... Os penitentes provêm de quase todos os estados do Brasil. (...) Mas, dos sertões limítrofes, sobretudo de um círculo de cinquenta ou sessenta léguas, é que eles acodem, e vão e vêm, sem cessar. (P. 34)

As cruzes, os símbolos sagrados, os beatos, o sacrifício, as orações, a morte, o "louco", a esperança de uma bênção do Padrinho, a penitência e os penitentes, a esperança de Salvação...

Tudo isso diferenciava aqueles romeiros dos retirantes que pegavam a estrada para o Sudeste, o Norte, o litoral ou qualquer outro lugar que os levasse para longe da seca e miséria. Para os romeiros que iam ao Juazeiro havia uma expectativa religiosa. E esta expectativa era atravessada e ladeada desde o início por toda uma ambiência mística intensa e pela esperança de que havia algo de sagrado no Juazeiro, no Padrinho Cícero, que fazia valer a pena aquele caminho.

Este pode ser tomado como um dos paradoxos do Juazeiro. Pelo menos para aqueles que não acreditavam nem enxergavam pelos olhos da fé e da esperança religiosa daqueles romeiros. Muitos desses pegavam aquela estrada fugindo da fome, da morte, da injustiça. Aquela estrada, em contrapartida, era o próprio reflexo da fome, da miséria, da injustiça. Todavia, também era a estrada que os guiava na esperança, rumo a uma terra de salvação, em direção a uma resposta e a uma proteção divina refletidas na concretude de um Padrinho tomado por santo, senhor daquela terra sagrada e que teria o poder de protegê-los das intempéries da vida.

Podemos dizer que no caminho que levava aqueles romeiros ao Juazeiro, e que causara tanta impressão a Lourenço Filho, estava contido aquilo que Geertz define como o axioma básico subjacente à toda perspectiva religiosa: "aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar" (Geertz, 1989: p. 81).

Entretanto, a fé religiosa não se sustenta sobre o nada. Ela também é projetada e confirmada por seus símbolos sagrados. E é quando consideramos esta perspectiva, que o relato supracitado de Lourenço Filho nos revela bem mais do aquilo que a sua descrição sugere. A começar pelo cruzeiro, que coloca os romeiros dentro de numa tradição cristã que ao mesmo tempo os insere numa história que não é só deles - é a própria história da cristandade - mas que também é deles. Passando pelo símbolo P.C. que os faz recordar para onde, precisamente, estão indo, ou seja, para a casa de seu Padrinho, aquela estrada estava carregada de símbolos sagrados que tornavam suas



crenças, significados e sentimentos em relação àquele caminho, a Juazeiro e ao Padrinho Cícero algo particularmente verdadeiro (Geertz, 1989: p. 67).

O próprio estabelecimento de cruzes fixas ou desenhadas, de túmulos, dos P.C. rabiscados em pousos, tudo isso tinha uma importância fundamental se considerarmos que aquela era uma forma de inscrever uma memória coletiva naquele caminho. Tratando-se de memória coletiva, vale a pena recorrer a algumas palavras de Maurice Halbwachs:

Quanto às religiões, elas estão solidamente afixadas sobre o solo, não somente porque se trata de uma condição que se impõe a todos os homens e a todos os grupos; mas uma sociedade de fiéis é conduzida a distribuir entre os diversos pontos do espaço o maior número de idéias e imagens que são por ela defendidas (Halbwachs, 2004: p. 149).

Juazeiro já começava no próprio caminho que levava ao Juazeiro. E esta era uma verdade inscrita em cada cruzeiro, em cada árvore ou cacto onde estava desenhada uma cruz, em cada casa ou pouso com as inscrições P.C., em cada túmulo às margens da estrada. Neste sentido, onde o intelectual paulista Lourenço Filho viu superstição, os romeiros viam suas memórias e a expressão simbólica de suas próprias convicções e dúvidas.

Aparentemente, sem ser esta a sua intenção, Lourenço chega mesmo a apontar para o que julgamos ser uma das "idéias e imagens defendidas" por aqueles romeiros: "o signo piedoso" atestando o "sacrifício sangrento". Afinal, aquele caminho do Juazeiro, margeado de "montículos de seixos e cascalhos, evocadores de mortes trágicas", é, igualmente, uma estrada de sofrimento. Todavia, vista como experiência religiosa, a memória inscrita naqueles túmulos e as suas cruzes são coerentes com a forma como o problema do sofrimento

tende a ser colocado, isto é, a questão do sofrimento numa perspectiva religiosa é “não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer”. (Geertz, 1989: p. 76).

Numa referência ao trabalho de Geertz podemos pensar aquele caminho do Juazeiro – com suas cruces e túmulos, e tudo o mais que lembrasse a fadiga e o sofrimento – como um espaço de memória inscrita onde talvez muitos romeiros procurassem um destino diferente daquele que teve a mulher Ba-lla descrita por este antropólogo: por não saber sofrer pereceu em confusão e desespero (Geertz, 1989: p. 76).

Uma última referência a ser feita sobre a descrição que Lourenço Filho faz ao caminho do Juazeiro é sobre a presença de romeiros em oração e “ranchos de fiéis seguindo um “beato”, sendo que estes portavam uma cruz enfeitada ou um rifle em que estaria amarrado “um simples lenço vermelho, a que se juntaram rosários e bentinhos”.

Quanto a essa questão das orações e cantos dos romeiros, vamos nos ater aqui apenas para comentar que isto aponta para o processo de ritualização daquelas viagens. Processo este que contribuiu para que elas se transformassem numa romaria, num ritual religioso. E, não apenas num “retirar-se”.

Para usar uma imagem clássica da literatura brasileira, podemos dizer que no plano formal e, conseqüentemente, no plano simbólico religioso, aqueles cantos, benditos, orações, etc., foram fundamentais para diferenciar aquela viagem ao Juazeiro do tipo de viagem feita por aqueles que podemos denominar de “retirantes”. Enquanto o deslocar-se para Juazeiro ganhava um sentido de romaria, o deslocar de um “retirante” lembra mais a figura de Fabiano e sua família, os personagens centrais da obra *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos.

Portanto, se estamos sugerindo que quando o sertanejo pobre ia para Juazeiro, fugindo da fome, injustiça e sofrimento, ele não era um “retirante” é porque neste caso a viagem ganhava um destino e um sentido religioso, caracterizando-se como romaria<sup>6</sup>. O destino era o Juazeiro sagrado do Padrinho Cícero. O sentido estava dado no ser um afilhado, um romeiro “do meu Padrinho”.

Já quanto à citação do autor de que havia a presença de fiéis seguindo um beato, podemos tomar isso como mais uma “pista” para pensarmos que aquele “caminho do Juazeiro” era uma oportunidade de os romeiros colocarem-se em contato com uma séria de símbolos, crenças e práticas caras à sua cultura e religiosidade, que encontravam na figura do beato uma espécie de síntese.

Já falamos noutro capítulo das figuras dos beatos<sup>7</sup>. Enfatizamos a importância desses para a construção da ambiência mística que havia em Juazeiro e nos caminhos que levavam àquela cidade. Apesar das análises do fenômeno religioso do Juazeiro, em geral, ficar polarizada nas figuras do Pe. Cícero e seus romeiros, esse fenômeno, tal qual ele se desenvolveu nas primeiras décadas do século XX, deve-se muito à presença ali de alguns beatos.

---

<sup>6</sup> Estamos utilizando o termo “romarias” num sentido próximo àquele proposto por Rubem César Fernandes, quando ele diz que essas surgem como experiências de deslocamentos individuais ou coletivos em direção a um centro que é sagrado em virtude da presença de um Santo: “As romarias, portanto, qualificam os espaços, atribuindo-lhes um centro, onde fica o Santo, e uma periferia, onde vivem as pessoas que lhe rendem louvor”. Sendo assim, “o romeiro cumpre a devoção fazendo uma viagem, e, de romaria em romaria, os devotos desenham um círculo imaginário em torno de determinado santuário.” (Fernandes, 1982: p. 9).

<sup>7</sup> Tratamos dos beatos no capítulo 3, parte 3.2.2.. Tendo desempenhado papel importante para a formação religiosa das camadas populares do Nordeste entre as últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, a figura desses beatos aos quais estamos nos referindo, originam-se em torno das Casas de Caridade do pe. Ibiapina (Barros, 1988: p. 104-106). Com a saída desse missionário do Ceará e a perda do controle dessas Casas por parte da irmandade das beatas e beatos (1872), há um processo de dispersão desses últimos, acentuando o caráter mais peregrinante dessa vida religiosa. A partir daí vão surgindo outros beatos, apresentando certa semelhança com aqueles originários das Casas de Caridade, sem contudo terem tido algum tipo de vínculo direto com Pe. Ibiapina e aquela sua instituição.

Os beatos, principalmente aqueles que peregrinavam – e que eram num número expressivo - desempenharam um papel fundamental na propagação de certas crenças e práticas religiosas comuns às camadas populares daquele período (Barros, 1988: p. 106). Práticas e crenças essas que eram comuns entre os afilhados do Padrinho Cícero.

Quanto ao tipo de beato que contribuiu para a propagação e desenvolvimento do fenômeno religioso do Juazeiro, segundo Della Cava, esses fizeram sua aparição naquela cidade por volta de 1903 (Cava, 1985: p. 136). Portanto, num momento em que o Juazeiro e as suas romarias tinham assumido um caráter mais intensamente popular. Della Cava acredita que os beatos de Juazeiro naquele período seriam cerca de uma dúzia. Cita o beato Frei Francelino, Beato da Cruz, o beato Elias Gilli ( de origem italiana). Manoel Dinis lembra que todos eles costumavam vestir uma roupa que lhes era própria – um manto – e cita também os beatos Vicente, Chico Rei, Manoel Antônio da Tábua, Domingos e Ricardo (Dinis, 1935: p. 44).

Considerando o perfil e a presença daqueles beatos em Juazeiro, julgamos que a difusão de muito daquilo que podemos identificar como um viés mais escatológico da fé romeira que ali existiu, deve ser debitado em parte à responsabilidade de certos beatos. Dinis faz referência, por exemplo, ao fato de que alguns beatos tinham por costume propagar e interpretar certa profecia referente ao fim do mundo cuja origem era comumente atribuída ao missionário Frei Vidal (Dinis, 1935: p. 38). Alguns beatos também seguiam, usavam, faziam referência ou mesmo interpretações da *Missão Abreviada* (Narber, 2003: p. 30), livro de orientação religiosa e missionária muito popular no final do século XIX, onde pululam citações e advertências sobre o inferno ao qual estavam condenados os pecadores (condição de quase todos os homens).

Padre Cícero, como vimos noutras oportunidades, assumia uma prédica salvacionista e são muitas as testemunhas<sup>8</sup> que dizem que ele reconhecia e acreditava ser destino do Juazeiro, e sua missão, levar aqueles que para lá se dirigiam à salvação. Dinis chega a afirmar que o Pe. Cícero carregava no bolso de sua batina a supracitada profecia de Frei Vital, dando crédito à mesma (Dinis, 1935: p. 41). Campina (1985) em diferentes passagens de suas memórias afirma ter escutado do Pe. Cícero discursos que podemos identificar como, expressamente, escatológicos. Entretanto, mesmo considerando tudo isto, desconfiamos que parte da escatologia juazeirense que fora atribuída a Pe. Cícero deve ser atribuída aos beatos, posto que eles desempenharam um papel fundamental na propagação de um discurso e crença escatológica. Sendo inclusive possível que alguns beatos peregrinos tenham contribuído para a difusão da crença no Juazeiro como um lugar sagrado, desempenhando o papel de anunciadores e difusores dos prodígios daquele lugar sagrado e do santo Padrinho Cícero.

Quanto à referência de Lourenço Filho a um rifle com “um simples lenço vermelho, a que se juntaram rosários e bentinhos”, acreditamos que aqui estamos mais uma vez diante de algo que nos remete à memória do Juazeiro, seus romeiros e o Padrinho Cícero. Isto porque o lenço vermelho era o símbolo usado por aqueles romeiros que, na guerra de 1914, lutaram na defesa de Juazeiro e o pe. Cícero e o rosário eram o símbolo dos romeiros da Mãe de Deus; Cícero, aliás, era um grande entusiasta do uso do rosário.

No caso específico do lenço vermelho estava, portanto, inscrita uma memória do Juazeiro, do Padrinho e seus afilhados. E o uso do termo memória aqui é proposital e preciso. Estamos mais uma vez pensando em Halbwachs e sua distinção entre memória coletiva e história. Segundo este autor, enquanto a história se coloca fora dos grupos e acima deles, a memória coletiva “é uma corrente de

---

<sup>8</sup> Podemos citar aqui Campina (1985), Oliveira (2001) e Dinis (1935), para citar aqueles que dizem ter escutado do próprio Pe. Cícero este tipo de discurso.

pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” posto que a “toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo” (Halbwachs, 2004: p 86-90).

Noutros termos, devemos reconhecer que aquele Juazeiro dos romeiros do Pe. Cícero não era tão-somente um lugar sagrado, mas também um lugar da memória daquele grupo cujo ponto de ligação era a condição comum de serem e de se sentirem afilhados do Padrinho Cícero. Portanto, dirigir-se ao Juazeiro além de ser uma experiência religiosa era também caminhar em direção à identidade, ao pertencimento coletivo. O Juazeiro do Padrinho Cícero dava um lugar no mundo aos seus afilhados. Ali, reconheciam-se como parte de algo que transcendia suas individualidades, possibilitando um estar no mundo coletivo, ou, se preferirmos, um “não estar sozinho no mundo”.

Isto nos oferece uma outra perspectiva para pensarmos, por exemplo, na guerra de 1914, na sedição do Juazeiro. Ali, onde os cronistas, historiadores, dentre outros, viram uma guerra, interesses e tramas políticas, os afilhados do Padrinho Cícero viram principalmente sua defesa daquela sua cidade sagrada e do seu santo protetor.

Para os afilhados do Padrinho Cícero as valas feitas para proteger a cidade não eram somente trincheiras, mas, também, o “círculo da Mãe de Deus”. O rosário que eles usavam no pescoço não era só um instrumento de oração, mas uma espécie de “símbolo de batismo”; havia entre os afilhados do Padrinho um vínculo fundamental com a Mãe de Deus e “arma de proteção” contra as forças poderosas que queriam destruir o Juazeiro (Barbosa, 2002: p. 178). Já o lenço vermelho no rifle não era somente símbolo de uma armada, mas o sinal distintivo daqueles que estavam dispostos a dar tudo, até a própria vida, pelo Padrinho e o Juazeiro. Em suma, tudo aquilo era símbolo de pertencimento ao grande grupo daqueles que eram os “afilhados do Padrinho Cícero”. E depois estes símbolos passavam a ser, também,

portadores de memória. A memória coletiva de um povo, os afilhados do Padrinho Cícero, romeiros da Mãe das Dores.

O lenço vermelho naquele rifle daquele beato observado por Lourenço Filho trazia em si essa memória coletiva. Uma memória que estava, portanto ali, presente entre aqueles romeiros do caminho que leva ao Juazeiro. Uma memória que igualmente os ligava uns aos outros, e estes, ao Juazeiro, ao Padrinho Cícero (a memória coletiva como veículo de pertencimento). Neste sentido, a estrada do Juazeiro era tanto um caminho sagrado quanto um caminho da memória que possibilitava àqueles romeiros se sentirem parte dos afilhados do Padrinho Cícero.

### **7.3. A Cidade, seus Romeiros**

Mas, e chegando ao Juazeiro, o que aqueles romeiros encontravam?

Mais uma vez retornamos ao livro de Lourenço e selecionamos alguns trechos em que ele descreve o que seriam suas primeiras impressões do Juazeiro:

Alguns minutos mais, e estamos no seio da Meca sertaneja. Arruados dos mesmos pardieiros, estendidos por três ou quatro mil metros, cruzam-se em vários sentidos. As habitações quase todas se copiam por fora, em muros mal-acabados, despídos, ordinariamente, de qualquer intenção estética, como se parecem no interior, pobríssimo e imundo. Por fora (...) iniciais "P. C." e de cruces, signos-de-salomão ou de outros símbolos de uma cabalística rudimentar. (...) A desolação das extensas ruas, de alinhamento indeciso, logo que se foge ao centro, parece mais dolorosa e acabrunhadora. Crianças nuas passam correndo, sem gritos nem risos; romeiros acocoram-se à parca sombra da orla das casas, mastigando a sua matalotagem de

farinha d'água e nacos de carne de bode, (...) mulheres, sentadas às portas, em saia e camisa, despenteadas, quase todas com a miséria impressa nas faces (...) Aí está o Juazeiro arraial. Vinte mil almas, a que se agrega e de que se despede, cada dia, uma multidão de romeiros. (...) há um outro pequeno Juazeiro abrolhando no seio desse arraial sórdido e miserável, sem higiene e sem trabalho, abrigo de peregrinos e de cangaceiros da pior espécie, de doentes e malucos. (...) É nessa parte que habitam propriamente os cearenses do Juazeiro, a população estável, entregue ao comércio e a pequenas e rudimentares indústrias. Aí fica também a casa do padre, baixa e modesta (...). (P. 40-42).

Seguindo atentamente a descrição que Lourenço Filho faz do Juazeiro podemos concluir que aquele lugar – que ele chama de “Meca do Sertão” – era, principalmente, uma cidade de pobres miseráveis e marginalizados. Se considerarmos a formação do Juazeiro, vamos perceber que ela vai ao encontro dessa descrição.

Juazeiro, como vimos anteriormente, era um pequeno e pobre vilarejo, pertencente ao distrito do Crato. Com a chegada do Pe. Cícero, em 1872, aconteceram algumas melhorias. Todavia, devemos relativizar o que chamamos de melhorias, isto é, houve uma certa moralização dos costumes, a abertura de uma escola para meninas, uma nova capela, etc. Relativizar, sobretudo, porque o povoado continuou a ser um lugar muito pobre. Em carta datada de 1886, o Pe. Cícero referia-se àquele povoado como “o Jó do Cariri”, para dar ênfase à pobreza do lugar.

O milagre de 1889 mudou a vida do lugarejo e atraiu muitas pessoas para lá. Entre 1890 e 1898, a população mais que duplicou, passando para cerca de 5 mil habitantes (Cava, 1985: p. 138). As peregrinações foram as principais causadoras dessa expansão demográfica. Della Cava observa que por volta de 1894 a tese do milagre encontrava ampla aceitação entre o clero cariense, e, eram



estes os principais estimuladores dessas romarias. E, com o endosso desses, iam para Juazeiro romeiros das mais diferentes classes sociais, na grande maioria oriundos do próprio Cariri. Quando em 1894 a decisão de Roma mostrou-se refratária à tese do milagre a quase totalidade do clero “abandonou o barco”. E, conforme os padres retiravam a sua defesa do milagre, seus paroquianos foram igualmente abandonando o Juazeiro como lugar de peregrinação. Como já foi tratado, o povo do Juazeiro, entretanto, manteve-se fiel e na luta pela defesa do milagre, enquanto que a hierarquia eclesiástica do Ceará impetrou um processo de marginalização religiosa do milagre, do Juazeiro e de sua gente “insubordinada”.

Um dos principais resultados de todo esse processo foi que a partir do final do século XIX o fenômeno religioso do Juazeiro ocorreu à margem da Igreja oficial. Pior que isso, passou a ser perseguido pelo poder eclesiástico e a ser tachado de herético. Um dos resultados de tudo isso, como vimos no capítulo anterior, foi que conforme o fenômeno religioso do Juazeiro era colocado à margem do catolicismo oficial, mais ele encontrava adesão entre os segmentos mais marginalizados da sociedade nordestina, cujo traço comum era a pobreza.

Como consequência desse processo houve uma mudança no perfil das romarias. Se, outrora, as primeiras romarias eram estimuladas por padres<sup>9</sup>, e, encontravam a adesão de membros de diferentes classes sociais, as romarias, a partir do final do século XIX e início do XX, passaram a acontecer de forma espontânea (sem a presença de padres) e formada, sobretudo, por sertanejos pobres. E foram essas romarias da gente pobre do sertão que fizeram com que a população de Juazeiro, que em 1898 era de cerca de cinco mil habitantes passasse para cerca de quinze mil em 1909 (Cava, 1985: p. 138),

---

<sup>9</sup> Aqui podemos lembrar que a primeira romaria a Juazeiro, ocorrida em julho de 1889, foi estimulada, idealizada e coordenada por Mons. Monteiro, o pároco do Crato.

chegando a 22 mil habitantes em 1922; ano, aliás, em que Lourenço Filho conheceu aquele lugar (Lourenço Filho, 2002: p. 151).

A partir dessas informações e pelo perfil básico daqueles que geraram essa “explosão demográfica” de Juazeiro podemos dar razão à passagem da descrição de Lourenço Filho, e realizar a partir dela uma inferência (ainda que com certo grau de anacronismo): a Juazeiro que ele encontrou, a Juazeiro das primeiras décadas do século XX, era uma cidade desordenada e carente, ou seja, quando pensada a partir de um planejamento urbanístico relativamente racional, em que a grande maioria da população era pobre e desamparada em relação à saúde, educação, habitação, etc.<sup>10</sup>, representativa de certa marginalidade da sociedade nordestina de então.

O Juazeiro que se ergueu a partir do milagre, e em seguida, a partir da perseguição eclesiástica, foi alimentado, em certa medida, por um amplo conjunto de situações de marginalização. A própria história do lugar foi atravessada por momentos e processos de marginalização. Entre outros, o espaço marginal que o lugarejo ocupava no Cariri, antes de 1872, e o processo imputado à região pelo poder eclesiástico a partir de 1892. E, igualmente, aqueles que foram os responsáveis por levar Juazeiro a um lugar de destaque na história brasileira do início do século XX – sua população romeira e pobre – eram oriundos, justamente, dos segmentos marginalizados da sociedade nordestina.

---

<sup>10</sup> “Muitos vão doentes, atacados de vários males, ou se contaminam em viagem. Vimo-los em promiscuidade com leprosos e boubáticos. E esse vaivém contínuo, pelo interior dos sertões, explica por que certos pontos do sul do território cearense apresentam uma verdadeira síntese da nosologia de todo o País. O tracoma, por exemplo, encontrou no Juazeiro e arredores condições para um grande foco. A inspeção médico-escolar a que se procedeu nas escolas do Cariri, em 1923, assinalou a espantosa cifra de oitenta e quatro por cento de crianças contaminadas. Escolas houve em que a inspeção encontrou afetadas todas as crianças e mais o professor. A boubá e as moléstias venéreas são outro flagelo de grandes proporções.” (Lourenço Filho, 2002: p 35).

Quanto a esta nossa última afirmação, podemos tomar como fundamento as missivas que os romeiros escreviam para o Pe. Cícero, e que já foram citadas anteriormente.

Numa observação atenta podemos constatar primeiro a marginalidade em relação à educação formal, que por sinal fora uma preocupação e bandeira do educador Lourenço Filho. Isto porque, ao lermos tais cartas, fica evidente a precária instrução de muitos e o analfabetismo de outros, visto que, em muitos casos, solicitavam a terceiros ajuda para escrever.

Mas no próprio conteúdo dessas cartas fica também evidente a precariedade relativa à saúde (física ou mental), à justiça formal (e justa), às situações satisfatórias de sobrevivência, à orientação espiritual adequada e atenta, etc. Nesta perspectiva, podemos pensar que o pedido feito ao Padrinho, também era uma forma de percepção da injustiça, da marginalidade e da desconfiança em relação aos poderes formais e oficiais, fossem civis ou mesmo religiosos.

Analisando tais missivas e os tipos de resposta dadas pelo Pe. Cícero percebe-se com certa facilidade como o Padrinho era uma espécie de “consolador dos aflitos” e “protetor dos desamparados”. Suas cartas para os romeiros que lhe escreviam, usualmente começavam com as fórmulas “meu afilhado”, “minha afilhada”, “meu amigo”, “sicrano, Deus te abençoe”, “fulana Deus te abençoe”, etc.; demonstrando, assim, afeição e proximidade para com o destinatário. Em seguida dava conselhos, ensinava mezinhas, resolvia problemas sobre litígios dos mais diversos tipos e orientava sobre a vida econômica o afilhado.

Como observa Della Cava,

Juazeiro era, de fato, uma ‘cidade santa’ presidida por um santo Patriarca, que era **padrinho** dos doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e pecadores. Tachados de fanáticos pela sociedade

culta do litoral, tais romeiros, pelo contrário, consideravam-se apenas **afilhados** do Padre Cícero (Cava, 1985: p. 141).

Esta última observação de Della Cava é importante. O processo de marginalização também ocorria no plano discursivo. Os nordestinos pobres compelidos a fugirem da seca eram tratados como vítimas e chamados de “retirantes”. Mantendo-se sob o jugo da seca eram “flagelados”. Indo para o Juazeiro eram “fanáticos”. Foram, assim denominados pelos membros do poder eclesiástico aqueles que se mantiveram fiéis na crença do milagre, passaram a ser chamados pelas classes médias e altas a multidão de gente pobre que se dirigia para o Juazeiro.

Mas se “fanáticos” era a expressão pejorativa mais geral para denominar aqueles que se diziam afilhados do Pe. Cícero havia especificações na discriminação: Juazeiro era terra de “loucos”, “cangaceiros”, “bandidos”, “ignorantes”, etc.

Recorrendo mais uma vez a Lourenço Filho, temos uma boa síntese de certo tipo de percepção que membros de classes mais altas, mais “esclarecidas” costumavam ter em relação aos romeiros do Pe. Cícero: “ Romeiros abastados, ou menos ignorantes, contam-se nos dedos; e, quando aparecem, são manifestamente doentes do espírito, ou criminosos em demanda de homizio seguro.” (Lourenço Filho, 2002: p 34)

Padre Cícero, em contrapartida, como grande líder daquela cidade tomada por santa por aqueles que o seguiam, fazia um discurso que era o “reflexo do espelho” para este tipo de discurso acima:

(Joazeiro) tem sido um refúgio dos náufragos da vida. Tem gente de toda parte que modestamente vem abrigar-se debaixo da proteção da Santíssima Virgem.

E como é certo que todo Bem, ainda os mínimos, provém de Deus, e de todo o Mal Deus é que nos livra... (então

as pessoas) vindo (até Joazeiro) em busca da Santíssima Virgem é um Bem, (porque) é Deus quem a traz... (Carta escrita em julho de 1918. apud Della Cava, 1985: p. 141).

Contrapor esse comentário do Pe. Cícero com o de Lourenço Filho nos ajuda a desvendar parte do mistério de Juazeiro, o porquê daquela cidade atrair tantos sertanejos pobres: enquanto o líder Pe. Cícero fazia um discurso que incorporava certa aceitação e acolhimento das situações de marginalidade, já aqueles que eram estrangeiros ao mundo daqueles sertanejos pobres faziam um discurso que enfatizava e nomeava a sua condição marginal ("fanáticos", "loucos", "ignorantes", "criminosos", etc.). E este era mais um paradoxo daquele Juazeiro dos afilhados do Padrinho Cícero: enquanto que no plano sagrado dos romeiros ali era o "centro do mundo", para uma boa parte das classes médias e altas do Brasil, Juazeiro era o próprio retrato e lugar da marginalidade em relação a um Brasil que almejava certas concepções de "modernidade", tal como a modernidade desejada por certa elite intelectual que tinha a Europa como sua referência.

Entretanto, avançando um pouco mais nas nossas inferências, cremos que é possível que toda aquela imensa população de romeiros pobres que circundava aquela cidade se sentisse incomodada com tanta miséria, com as injustiças e adversidades da vida, e que também ocorriam ali, no Juazeiro.

A saúde da população pobre de Juazeiro não era das melhores. Doenças epidêmicas, como a boubá, somadas à desnutrição, a falta de higiene, de habitações suficientes, e de médicos (Dinis, 1935: p. 37), eram alguns dos fatores que contribuíam para a vida de privações e o alto índice de mortalidade (Lourenço Filho, 2002: p. 137). Padre Cícero, numa carta datada de 1915, já citada e endereçada ao beneditino Dom Bonifácio, fez referência ao fato de que muitos habitantes deixaram o Juazeiro naquela data e foram ser retirantes, para não morrerem de fome. No que se refere à violência

simbólica e física, o caso do Boi Mansinho, cuidado pelo Beato José Lourenço e por aqueles romeiros que o seguiam na comunidade da Baixa da Anta, surge como um indício de que no dia-a-dia do Juazeiro isso também podia acontecer com os romeiros. Quando o Pe. Cícero confiou um boi zebu ao beato, este tratou de cuidar do animal com todo zelo. Com o tempo, circularam histórias que diziam que os romeiros da Baixa do Anta estavam tratando o boi como santo. Floro Bartholomeu, o chefe político de fato do Juazeiro de então, com toda a atrocidade pela qual ele era afamado, e dentre outros motivos por estar “empenhado” em “civilizar” aquele lugar, mandou matar o Boi Mansinho e prender o beato José Lourenço. Desrespeitava, assim, um homem simples, romeiro cujo prestígio religioso era alto entre os demais afilhados do Padrinho.

Segundo Manuel Dinis, mesmo o Pe. Cícero chegou a viver uma experiência que abalaria sua credibilidade entre parte dos romeiros:

Apareceu por aqui um sr. Zoroastro, recomendado pelo Dr. Floro ao Padre Cícero, para fundar uma caixa de sorteios, a que depois deram o nome de engolideira.

Prometia pagar aos prestamistas, no fim de trinta dias, o dobro do capital posto na aludida caixa.

O Padre mandou que jogassem na Banca da Mãe de Deus (nome dado por ele a caixa) para limparem e endireitarem as cazas do Joaseiro.

Quase limpavam tudo, porque, para jogar houve quem vendesse até as portas de suas cazinhas, sem falar na venda de jeneros alimentícios, por pouco mais ou pouco menos nada, nas vésperas da seca de 1915.

Resultado? Como era de se esperar, a Banca quebrou, causando tais prejuízos, que muitos, descrentes do Padim retiraram-se daqui(...). (Dinis, 1935: p. 136).

A considerar esse tipo de informação, Juazeiro estava longe de ser imune a muitos dos problemas que poderiam acontecer em qualquer outra cidade. As contradições, injustiças, adversidades e equívocos do mundo também estavam ali.

Porém, ali estava também algo que faltava noutros lugares. De outra forma Juazeiro não teria existido como existiu. Nem teria atraído tantos sertanejos pobres, nem teria se transformado num dos maiores centros de peregrinação popular do Nordeste.

Não compartilhamos com aqueles que, porventura, acreditam que os romeiros foram atrás de uma miragem. Neste sentido, a vulgata da afirmação de que a religião é o ópio de povo é, para nós, mais um juízo de valor, do que algo que nos ajuda a compreender fenômenos como o Juazeiro.

A tese que estamos defendendo desde o capítulo anterior é a de que os romeiros enxergaram no Juazeiro e no seu Padrinho Cícero algo que, de imediato, nos escapa à vista. O nosso olhar é estrangeiro. Aquele Juazeiro do Pe. Cícero nos é estranho porque o enxergamos a partir de uma perspectiva de alteridade. Todavia, para os romeiros aquele Juazeiro, mesmo com todos os seus problemas, era algo familiar. E aquilo que é familiar é aquilo que é íntimo, conhecido, “que também é meu”.

Aproximarmo-nos o máximo possível daquele Juazeiro que os romeiros estavam vendo e vivendo é parte do escopo do nosso estudo. Não temos, evidentemente, a pretensão de enxergá-lo com os “olhos” daqueles romeiros. Reafirmamos nossa convicção de que o que podemos fazer é trabalhar com “explicações de explicações, de explicações” (“piscadelas, de piscadelas, de piscadelas...” (Geertz, 1989: p. 7)). Todavia, esse esforço interpretativo, mesmo com suas limitações, é válido e necessário, dado que nos aproxima um pouco mais do tipo de “interpretação” que, possivelmente, fora dada por aqueles romeiros. E, igualmente, – e isso é uma das grandes virtudes do trabalho antropológico – nos distancia um pouco mais de nossas

próprias “pré-explicações”, do nosso olhar que usualmente é orientado por nossas próprias crenças.

Não temos, portanto, a pretensão de esgotar as explicações ou interpretações possíveis acerca do que aqueles romeiros enxergavam ou viviam naquele Juazeiro. Trata-se aqui de um esforço interpretativo e de busca de uma compreensão que naquilo que esta conseguir avançar, nos deixará satisfeitos.

Mas, para avançarmos de forma consistente devemos voltar na nossa atenção para o que foi, entendemos, a base fundamental de todo aquele fenômeno que se desenvolveu no Juazeiro: a relação entre os romeiros e o Pe. Cícero. A relação entre o Padrinho e os afilhados.

#### **7.4. Pe. Cícero e os Romeiros (o Padrinho e os Afilhados)**

Vamos recorrer mais uma vez ao texto Lourenço Filho. Este recurso, como pode ser constatado, tem como uma das suas funções, nos aproximar daquele ambiente urbano e religioso que foi a Juazeiro das primeiras décadas do século XX, através do “olhar interpretativo” e consistente de alguém que viu *in loco* aquela cidade. E, no caso dos trechos do livro *O Joazeiro do Pe. Cícero* que foram selecionados abaixo, a intenção é termos uma idéia de como teria sido o encontro dos romeiros com o Pe. Cícero e como se comportavam, algo que, frisamos, Lourenço Filho faz com maestria literária:

Junto à casa do padre Cícero Romão Batista (...) todo o espaço da rua, naquele quarteirão, estava tomado de gente que se apinhava procurando lugar diante da porta do Padrinho, ou da janela gradeada, por onde ele costuma lançar a bênção. (...). Aquele ajuntamento ululante se deixava dividir em várias castas, mais ou menos distintas, segundo as condições de vida,



raça e proveniência de cada um e, de modo especialíssimo, quanto ao estado de espírito do momento. Na mesma agitada atmosfera, havia matizes de credulidade, assim como perceptíveis graus de fanatismo. Enquanto alguns se arrojavam ao solo, na prática das menos concebíveis medidas, em penitência ou oração, outros, numa imperturbabilidade de estátuas, não desfitavam os olhos da janela gradeada, à espera da face veneranda do Padrinho (...). Estavam alguns (...) com as mãos postas e tinham nas faces uma expressão de suprema beatitude. (...) Sem atenção ao lugar, quase sagrado, e aos companheiros contritos, havia também quem conversasse em voz alta, sobre a colheita do algodão e o caso de uma rês perdida. Mas eram poucos, e despertavam olhares de indignação aos circunstantes. (...) Choro, atormentado e dorido, sensivelmente crescia quando mais fortes se ouviam os estampidos de bombas e foguetes, que não cessavam de estourar, em lugar próximo. (...) (...) o comércio dos produtos pirotécnicos é ativo, e pode ser comparado ao de medalhas, santos e orações. Destes últimos objetos de devoção, chega a haver vendedores ambulantes, discretos e inteligentes. (...) Sob a vibração do estrondo das bombas e foguetes, numa temperatura de forno, sentindo o fartum daquela pobre gente, ouvindo imprecações e pedidos de misericórdia, soluçar de preces e choro de crianças (...).

Padre Cícero surge na janela de sua casa:

A maneira pela qual o padre Cícero se dirige aos romeiros, ouve lamentações e queixas, recebe dinheiro e outras dádivas, aconselha e receita (...). Vimo-lo nessa curiosa tarefa. Tivemo-lo ao pé, e estávamos por detrás da mesma janela gradeada, junto aos batentes da qual se comprimiam, da outra banda, dezenas de alucinados, devotos e penitentes, peregrinos que suaram até o sangue para atingir a suspirada Meca do Cariri, malucos que

lhe levavam os últimos tostões, mães aflitas que rogavam a bênção aos filhos moribundos, e com os quais afrontavam, num desespero de leas feridas, naquele ajuntamento dantesco, que as repelia e maltratava.

O padre mal distingue, naquele tumultuar, o que todos se esforçam por dizer-lhe, e contenta-se em receber as espórtulas, os mimos singelos ou valiosos, os rosários, medalhas e bentinhos... Aos mais próximos, que lhe renteiam as faces, exibindo por vezes chagas sangrentas, ou os lábios comidos pela bouba, ou as faces maceradas pelo jejum, os olhos desfigurados pelo tracoma, ele receita... (...) Algumas vezes, distribui esmolas. Contudo, mais recebe que dá. E... quando se sente fatigado, quando as mãos em súplica já avançam pelas frestas da janela, e o atingem na sotaina, nos braços ou no peito, e já o empurram e já o empuxam, violentas e ameaçadoras, ele, por sua vez, levanta a destra, como sinal de silêncio, sustenta-a no ar, por um instante, os olhos postos no céu, reverentemente, e desce, enfim, sobre aquela miséria e degradação, a bênção que a todos, indistintamente, consola e aplaca... Depois do que, aferrolhada por prudência a janela, lava as mãos, tranqüilo e satisfeito, e vai merendar. (p. 45-55)

A plasticidade dessas palavras de Lourenço Filho impressiona. O retrato que ele constrói nos dá a sensação de ele nos projeta para o interior daquele momento, ao retratar o encontro, presenciado por ele, do Padrinho com os seus afilhados. Aquilo ocorreu nalgum dia, nalgum mês entre abril de 1922 e dezembro de 1923 (período em que o autor esteve no Ceará). Era um Pe. Cícero já com quase oitenta anos. Restavam-lhe, pois, pouco mais de dez anos de vida. Era já quase o início de seu ocaso físico<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Segundo Dinis, que se coloca como testemunha, a partir de 1924, o pe. Cícero passou a sofrer de problemas crônicos nos rins, no intestino e nas vistas, com um quadro patológico que foi paulatinamente se agravando até 1934, quando ele veio a falecer (Dinis, 1935: p. 166).

A considerar os 62 anos de vida passados por Pe. Cícero no Juazeiro, aquilo que Lourenço Filho nos descreve é um retrato, um instante, de um longo percurso. Portanto, não devemos imaginar que o Pe. Cícero fora sempre o mesmo ao longo dessas pouco mais de seis décadas vividas no Juazeiro. Nem mesmo que sua relação com os romeiros dava-se sempre e exatamente da mesma forma.

Se retomarmos o que foi tratado anteriormente, vamos nos lembrar que antes do milagre o Pe. Cícero fora um zeloso capelão interessado em catequizar e moralizar a gente simples daquele lugar, empenhando-se na salvação das almas por meio dos sacramentos. Vamos recordar também do seu desassossego com o sofrimento dos pobres que lá existiam, sobretudo, nos períodos de seca quando ele era um clérigo interessado em não perder a anuência do bispo em relação ao seu ministério.

O Pe. Cícero que vai surgindo após o milagre já é um sacerdote de meia-idade lutando com todas as suas forças – e a de seus aliados – para que a Igreja Católica reconhecesse oficialmente o milagre. É um Pe. Cícero que, em dado momento, se vê em litígio com o mesmo bispo que, outrora, lhe tinha em grande conta. É o sacerdote que num dado instante se vê sozinho, sem praticamente nenhum companheiro de batina para lhe acompanhar na sua luta. Restava-lhe o povo do Juazeiro, tendo à frente seu primo José Marrocos e o tenente-coronel José Lobo. É também o padre que se vê vitimado e incompreendido pelo poder eclesiástico. É um presbítero que vai à Roma, levando consigo a causa do milagre, mas agora também a sua, posto que lhe foram retiradas as ordens sacerdotais e pesava-lhe o risco da excomunhão. É, enfim, um Pe. Cícero que se vê diante de uma “escolha de Sofia”, tendo de escolher entre o seu pleno sacerdócio ou o Juazeiro. Padre Cícero ficou com o Juazeiro. E adentra o século XX – junto com aquele lugar – à margem da Igreja oficial, hierárquica.

Como também vimos anteriormente, marginalizado pelo poder eclesiástico o Pe. Cícero que vai surgindo no início do século XX é um

sacerdote que desloca as suas batalhas e as suas forças do campo religioso eclesiástico – no qual havia fracassado nos seus principais intentos – para o campo político. Pouco a pouco, as circunstâncias surgem e ele se dá conta que seu principal trunfo na defesa de suas causas e das do Juazeiro é o próprio poder político e econômico emergente daquele povoado que aspira ser reconhecido como cidade. A partir dessa posição ele passou a travar suas lutas, objetivando seus intentos como, por exemplo, a criação de uma diocese do Cariri com sede em Juazeiro. Fora o momento em que ele se aproximou daquele que seria seu principal aliado político - seu *alter ego*, nos dizeres de Pe. Macedo -, Floro Bartholomeu (Cava, 1985). Era o Pe. Cícero já com um pé na política. Já era um Pe. Cícero que era bem mais do que um sacerdote virtuoso. Era o líder de uma grande massa de romeiros, convertendo-se no grande Padrinho Cícero.

Por fim, a partir da vitória na guerra de 1914, já com setenta anos, surge o Pe. Cícero que derrubou o governo de Franco Rabelo. Era o incontestável líder religioso e político. Símbolo de poder e influência entre a gente pobre do sertão, amado por muitos e muitos desses. Era o Pe. Cícero de quem se aproximavam de maneira reverente cheios de interesses e de bajulação política as autoridades dos mais diferentes matizes. Era o Pe. Cícero, senhor do Juazeiro; mas, nem tanto, agora havia crescido ao seu lado a figura de Floro, que para muitos, foi quem passou a governar, de fato, o Juazeiro. Floro liderou as forças anti-rabelistas. Floro, aquele que era tido por destemido, ardiloso e violento homem do poder daquele lugar.

Foi esse Pe. Cícero que Lourenço Filho encontrou. Poucos anos depois o Pe. Cícero estaria vivendo seu ciclo final. Floro morreria em 1926 e com ele levaria uma boa parte do prestígio e poder político que Juazeiro havia conquistado no decênio que precedeu sua morte. A partir dali o prestígio do Pe. Cícero entre os poderosos também diminuiria (Cava, 1985: p. 306). Além disso, Pe. Cícero desde 1924 estava claramente debilitado, cego, doente. Em tudo dependia de seus

auxiliares, como a beata Mocinha. Era o ocaso de um homem já tido por santo por milhares de afilhados. E que usava o resto de suas forças para manter vivo o seu vínculo com aquela gente.

Com esses últimos cinco parágrafos queremos chamar a atenção para o fato de que podemos distinguir pelo menos cinco momentos claramente distintos da vida de Pe. Cícero em Juazeiro e na sua relação com aquele lugar. São momentos em que verificamos a alteração da sua relação com distintas instâncias, isto é, a hierarquia eclesiástica, os detentores de poderes políticos e econômicos, as diferentes forças políticas, com as autoridades civis oficialmente constituídas ou não, com diferentes grupos de agentes. É aceitável a idéia de que seu prestígio, poder, papel social também sofrera flutuações. Fora um período em que pessoas se aproximaram e, outras, distanciaram-se. Entrou e saiu de cena a beata Maria de Araújo. Dom Joaquim de admirador tornou-se um tenaz inimigo. Entrou e saiu de cena José Marrocos e José Lobo. Entrou e saiu de cena Floro. A população de Juazeiro mudou, aumentou. Emergiu uma elite local dividida entre "adventícios" e "filhos da terra" (Cava, 1985: p. 300), etc.

Ao olhar para o homem Pe. Cícero, que ao longo de cerca 62 anos fora o líder religioso de Juazeiro e que durante aproximadamente 45 anos recebeu os que para lá se dirigiram em romaria, devemos considerar tudo isto. Considerar que ele não pode ter sido sempre o mesmo homem. A inexorável sentença de que todos os homens mudam com o tempo fora evidentemente válida para o Pe. Cícero. E, de fato, fora válida para sua relação com os romeiros.

No caso do Pe. Cícero descrito por Lourenço Filho, aquele surge como um líder religioso que tratava de forma indistinta uma grande massa de romeiros. Já é quase um Padrinho Cícero das massas. Quase um mito cumprindo o seu papel. O autor dá a sugerir que no ritual da janela, ainda que tivesse a afabilidade, faltava-lhe personalidade na relação com os romeiros, que eram tratados indistintamente.

Trata-se de um Pe. Cícero diferente daquele que Amália Xavier Oliveira descreve no seu livro, isto é, um Pe. Cícero que ao cumprir o ritual dava a absolvição na hora da morte, batizava crianças com água, rezava o rosário com os romeiros, mostrando, assim, uma maior intimidade e atenção com aqueles que estavam ali, próximos dele (Oliveira, 2001: p. 149).

Era diferente também do Pe. Cícero anterior aos prodígios do Juazeiro, quando era um moralizador mais implacável e austero, chegando mesmo, segundo Dinis, a aplicar a palmatória nos casos moralmente mais graves, como recurso pedagógico para a formação moral de seu rebanho (Dinis, 1935: p. 85).

Descontando a especificidade de cada autor, o intelectual paulista vê com desconfiança Juazeiro e seu líder. A memorialista de fortes laços afetivos com o Padre Cícero e o juazeirense que procura demonstrar certa imparcialidade são visões que apontam nuances na forma do Pe. Cícero se relacionar com aqueles pelos quais se sentia responsável e que o seguiam. Portanto, ao falar da relação do Pe. Cícero com os romeiros não devemos perder de vista o fato de que existiam essas mudanças. Logo, não devemos presumir que o Pe. Cícero que se relacionava com os romeiros na última década do século XIX era exatamente o mesmo que se relacionava com os romeiros, por exemplo, na segunda ou terceira década do século XX. O Pe. Cícero que se relacionava com os romeiros, antes e depois da guerra de 1914, não fora exatamente o mesmo do seu último decênio de vida. Seguramente, ocorreram mudanças, ainda que muito houvesse se mantido da mesma forma.

Mas, feitas essas considerações, essas relativizações, fica a questão: Como era a relação de Pe. Cícero com os romeiros? Em que termos concretamente baseava-se esta relação? O que a sustentava?

Já sinalizamos anteriormente aquilo que julgamos ser um dos principais fundamentos de sustentação da relação do Pe. Cícero com os romeiros. Trata-se da idéia de que haveria uma aceitação, por parte

do Pe. Cícero, de certos aspectos de suas vidas que, usualmente, lhes colocava nas condições de marginalizados em relação à sociedade de então. Notadamente percebia-se em Pe. Cícero uma atenção especial com a condição comum de esses romeiros serem pobres. Padre Cícero era o grande Padrinho dos pobres do sertão.

A já citada afirmação de Pe. Cícero de que “Juazeiro era um refúgio dos naufragos da vida” pode ser tomada como uma variável desse fundamento. Um fundamento que era reforçado por dois movimentos antagônicos: o de não-aceitação de certos perfis de indivíduos pelas classes sociais mais bem posicionadas, que gerava situações de marginalização e o de aceitação, que era atuado pelo Pe. Cícero.

Padre Cícero era visto como aquele que acolhia a população pobre em geral, seja o doente, o “louco”, o criminoso disposto a se arrepender, o beato, e, mesmo os sem literalmente nada.

Havia, evidentemente, o magnetismo religioso do Pe. Cícero. A partir de um dado momento muitos romeiros passaram a enxergá-lo, de fato, como um taumaturgo e isso era um forte fator de atração. Entretanto, estaríamos enxergando apenas uma parte do que era o Pe. Cícero para os romeiros se considerarmos que tal relação estivesse edificada apenas nesse tipo de fé. Reafirmamos, também, o fato de ser Pe. Cícero bem mais do que um líder religioso.

Isto porque a força do Pe. Cícero frente aos romeiros foi resultado, também, de um fluxo de relacionamento complexo, em que os laços sociais andavam junto com os laços religiosos. Aos vínculos religiosos juntavam-se, por exemplo, vínculos políticos, sociais, econômicos, etc.

Retomando o livro de Maria da Conceição Campina, temos ali uma perspicaz explicação sobre como ocorreram esses vínculos econômicos, políticos e sociais entre o Padrinho Cícero e seus afilhados, sendo que tal explicação foi formulada por um desses romeiros, a própria Campina:

Como foi que eu (Pe. Cícero) arranjei amigos? Foi protegendo os pobres. Eles gostavam de mim e votavam comigo que, graças a Deus, nunca perdi. Saí da prefeitura quando quis, que eu mesmo entreguei a José Geraldo da Cruz. Se eles fizessem como eu fiz, não tinha quem os vencesse, porque o povo ajudava eles, porque não tem quem possa com uma nação grande revoltada. Eu fiz assim: Quando os romeiros começaram a chegar aqui, sem ter nada eu saía pelos sítios pedindo morada aos amigos para eles. Depois começou a chegar gente só de visita e me dava dinheiro, e eu juntei e pensei: Eu vou é comprar terra para botar eles para morar e trabalhar. E assim fiz. Separei uma parte da terra para eles fazerem casas, criar galinhas, cabra de leite e um animalzinho para carregar as suas carginhas e o resto eu cerquei de arame para botar roça. Tanto para mim como para eles. E eu só cobrava dos rendeiros meia quarta de tarefa. O restante era do rendeiro, pois eles é quem trabalhava. O dono é eles. Se eles não limpassem a terra coberta de mato, não daria nada de futuro. (...) (Campina, 1985: p. 179).

Primeiramente, chamamos a atenção para algo que foi dito anteriormente. Trata-se do fato de que essa explicação dada por essa romeira passa à margem de uma explicação religiosa. Não é o Pe. Cícero taumaturgo que está em foco.

Dito isto, podemos observar que essas palavras de Campina são uma elaboração com certo grau de sofisticação daquilo que ela pessoalmente viu, e daquilo que leu e ouviu sobre seu Padrinho. Uma elaboração feita aproximadamente quarenta anos depois da morte do Pe. Cícero. Todavia, além de demonstrar muita pertinência com outros tipos de registros históricos, trata-se do testemunho de uma romeira que, de fato, viveu em Juazeiro no tempo do Pe. Cícero. Ou seja, não é nem um intelectual profissional ou diletante, um cronista nativo ou estrangeiro abordando tais temas. As palavras de Campina têm a força



de pertencerem a uma romeira de “primeira geração”<sup>12</sup> que dá a sua interpretação do que teria ocorrido.

Também é interessante observar que as palavras de Campina apresentam grande lucidez. Está longe do estereótipo de um romeiro “alienado” que deposita toda sua fé num santo taumaturgo. Para ela os amigos do Pe. Cícero eram os pobres (esses gostavam dele), ele detinha poder político (não perdia eleição) e se outros políticos quisessem tal poder bastava que imitassem Pe. Cícero. Igualmente, aponta para uma relação que estava longe de ser gratuita. Ainda que de forma implícita, a leitura dessa romeira é bem clara e demonstra uma forma de consciência de que havia ali uma relação de troca de favores sustentando a aliança entre o Pe. Cícero e os romeiros: o Padrinho protegia os seus afilhados pobres, esses lhe davam poder.

A romeira Campina apresenta, inclusive, uma explicação para o poder econômico do Pe. Cícero, ao demonstrar ter ciência de que isso fora resultado da mesma aliança que ligava o Padrinho aos seus afilhados, pois, o Pe. Cícero ajudava os pobres que chegavam em Juazeiro pedindo auxílio. Depois, chegaram aqueles que lhe davam dinheiro. Com esse dinheiro ele comprava terras. Essas terras eram arrendadas para os romeiros. Ele ficava com uma parte do trabalho e todo o resto era do romeiro. E, assim, as coisas iam. Nesta perspectiva, sem milagres, sem mistérios.

Recorremos aqui à romeira Campina para desconstruir um pouco as idéias preconcebidas de que os romeiros que fizeram Juazeiro – e mesmo os romeiros em geral, – teriam sido vítimas ignorantes de um tipo de exploração política e econômica, forjada sobre uma ética moral cristã atuada pelo Pe. Cícero. Não compartilhamos da pressuposição de que eles não tinham a mínima consciência de que havia ali uma relação em que o Pe. Cícero ganhava muito e que eles poderiam ganhar também (ou não), ou que eles não percebiam certos limites

---

<sup>12</sup> Este termo está sendo usado aqui apenas para especificar que se trata de uma romeira que viveu no Juazeiro no período em que ele estava vivo.

daquela relação, por exemplo, ao não se darem conta que de alguma forma um ocupava uma relação de dominador e outro dominado.

Não estamos afirmando, com isso, que os romeiros que viviam no Juazeiro ao tempo do Pe. Cícero elucubrassem sobre a relação deles com o Padrinho. A busca pela formulação de uma explicação lógica, de um sentido subjacente ou ulterior às coisas, ou o que valha, não é, necessariamente, uma prerrogativa ou desejo de todos os homens. Além disso, a possibilidade de ter recursos lingüísticos e métodos que permitam a elaboração de reflexões mais sofisticadas sobre as coisas, igualmente não é algo acessível a todos, posto que o acesso ao conhecimento, em geral, é distribuído de forma desigual nas sociedades. E, seguramente, para a grande maioria dos romeiros do tempo do Pe. Cícero esse acesso era precário, como atesta o livro de Lourenço Filho.

Todavia, isto não significa dizer que as pessoas não têm uma percepção sobre a própria vida e a situação em que se encontra. Uma coisa é ter muitos recursos e estar disposto a elaborar e a manifestar uma explicação cognitiva sobre a sua vida e a vida em geral. Outra coisa é ter alguma forma de consciência sobre a vida e a sociedade e o lugar onde você se encontra dentro dela.

Para aprofundarmos um pouco mais esta nossa colocação, vejamos uma carta de uma romeira, escrita e enviada para o Pe. Cícero em 1910:

Meu padrinho Cícero primeiro de tudo bote-me a sua santa benção. A mim e a todos de minha casa. Meu padrinho eu lhe peço pelo amor de Deus e da Santíssima Virgem uma esmola para eu endireitar a minha casa que eu estou no meio do campo e sem ter jeito nenhum, e estou com uma doente sem ter aonde dar um remédio a ela por falta de casa. E eu quero que meu padrinho me mande ensinar um remédio para eu dar a ela e quero que a Santíssima Virgem me dê um jeito e me mande a

resposta desta carta. Que eu sou uma romeira moça que mora mais uma moça e um menino sobrinho meu e eu meu padrinho, sou uma moça órfã de pai e de mãe e mora na ponta da rua nova...<sup>13</sup>

Se observarmos atentamente esta missiva, vamos perceber que além de ser um pedido ao Padrinho – com uma explicação sobre o porquê ela seria merecedora da sua ajuda -, é também, à sua maneira, uma forma de reflexão dessa romeira sobre o lugar que ela ocupa no mundo, em termos de posicionamento social e carências socioeconômicas. Ela é órfã, mora “na ponta da rua”, falta-lhe uma casa decente, etc.

Também nessa carta podemos perceber que além de mostrar essa posição adversa que ela ocupa no mundo (na sociedade), a romeira também faz uma cobrança ao Padrinho. Usando de uma etiqueta típica dos romeiros, isto é, pedir “pelo amor de Deus e pela Santíssima Virgem”, a romeira, igualmente, está cobrando do Pe. Cícero a parte que lhe cabe na aliança, de acordo com a relação de troca que existe entre ele e seus afilhados. Afinal, como já vimos anteriormente, o Padrinho que dá é o Padrinho que recebe. O afilhado que dá é o afilhado que recebe.

A relação entre o Padrinho Cícero e seus afilhados foi construída, portanto, dentro de uma teia complexa, em que não só os laços religiosos contribuíram para a sua constituição. Do mesmo modo, havia os laços econômicos, políticos, de etiqueta, afetivos, morais, etc. E a

---

<sup>13</sup> Conforme registrado no livro: “Meu padrinho sicero primeiro de tudo botimi a sua santa bença

A mim ia a toudos di minha caza meu padrinho eu lhi peçolhi pello o a mor di deus i da Santiscima Virgem eu lhi peço uma esmola par eu indeireitar a minha caza que eu estou no meio do campo i sem tér jeito nenhum i estou com uma duente sem ter aonde der um remedio a ella por falta di caza i eu quero que meu padrinho mi Mande encinar um remedio para eu dar a ella i quero que por a Santiscima Virgem mi der um jeito i mi mande a resposta desta carta que eu sou uma rumeira moça que mora mais uma moça i um menino subrinho meu i eu me padrinho sou uma moça orfa di pai i di mãe i moro na ponta da rua nova” (Silva, 1992: p. 44).

sedimentar tudo isso a certeza de uma lealdade provada: Pe. Cícero abdicou de suas ordens a favor do Juazeiro e seus romeiros. Os romeiros defenderam, até com risco de morte, o Padrinho e o Juazeiro na guerra de 1914.

Mas era uma lealdade também das pequenas coisas. Porque é nas pequenas coisas que os laços se mostram verdadeiros ou não. Portanto, numa relação como essa, da parte dos romeiros era esperado que estes não ofendessem o Padrinho, nem faltassem com a ajuda quando solicitados, etc. E, para o Padrinho a recíproca era verdadeira. Ele não poderia nem ofendê-los, ou faltar-lhes com a ajuda quando solicitado. Mantendo isto, tornando isto evidente e respeitado, a aliança e o vínculo estavam mantidos.

Quanto à questão de não ofender ao Padrinho, já apontamos para como as cartas enviadas a ele podem nos ajudar. Estas podem, por exemplo, ser tomadas com importantes documentos para nos aproximarmos do tipo de etiqueta pela qual os romeiros se relacionavam com o ele. Havia procedimentos tradicionais e formais (provavelmente carregados de grande sentimento) que deveriam ser seguidos. Era o caso já citado de sempre se dirigir ao Padrinho primeiro pedindo a benção ou de, em certos casos, terminar uma carta confirmando a lealdade ("lhe estimo até a morte", etc.). Percebe-se, em alguns casos que, tendo o romeiro mandado uma carta para o Padrinho e não obtida resposta, numa segunda há uma referência à falta do Padrinho. Em suma, havia uma forma quase que predefinida de se dirigir ao Padrinho e esta envolvia substancialmente a necessidade de demonstrar a ele respeito e reconhecimento de certa autoridade e poder da sua parte.

Quanto ao fato dos romeiros ajudarem o Padrinho, Dinis faz referência a relatos presentes no Juazeiro de que houve época em que o Pe. Cícero, após o sermão noturno que ele fazia em frente à sua casa,

solicitava ajuda de romeiros para montar *bandeiras*<sup>14</sup> nos seus roçados, e, no outro dia, o número de homens dispostos a ir suplantava em muito o tanto solicitado (Dinis, 1935: p. 43).

Campina, no trecho supracitado, por sua vez, deixa claro que os votos que o Padrinho tinha e que lhe davam poder político era a parte que cabia aos romeiros na relação de fidelidade e trocas que os unia.

Devemos, entretanto, considerar que essa relação de lealdade e respeito dos romeiros com o Pe. Cícero, isto é, o respeito a ser prestado e a predisposição de ajuda, partia de um ponto de referência que podemos chamar de ideal, que incorpora, contudo, as flexibilizações decorrentes da concretude da vida. Ou seja, é possível, por exemplo, como sugere Dinis em diferentes momentos de seu livro, que por parte de alguns romeiros tenha ocorrido certa “esperteza” e preocupação em manter uma determinada performance afim de não contrariar o Padrinho, sofrendo algum tipo de sanção. Sendo que, contudo, as suas vidas, longe do Padrinho, seguissem em sentido contrário ao que ele pregava e orientava.

O caso do uso de maconha no Juazeiro, ao qual Dinis dedica um capítulo do seu livro (Liamba), nos traz algumas pistas. E, por ser um bom exemplo, o transcrevemos abaixo:

Muitas pessoas, mesmo das menos simplicias, pensavam que certos tipos, particularmente pretos e bem frigueiros, eram realmente doidos ou malucos, conduzidos, furiosos, a presença do Patriarca, para cura-los.

Nem por sonho.

Tais indivíduos que vimos mais de uma vez à porta do Patriarca, contido por seus condutores, cavilozos ou não, no dia seguinte estavam bons e proclamando que tinham sido curados por milagres da benção do Padim Ciço.

---

<sup>14</sup> Leva de trabalhadores para executar trabalho rural.

Quase todos esses tipos eram liambados (“maconheiros”) e nada mais.

Todavia o Patriarca os abençoava, como diariamente abençoava cruzeiros, registros de santos, rosário, medalhas, velas (...).

E a liamba (maconha), para a formação de tais pseudos-loucos?

Existia e existe em Juazeiro, embora usada ocultamente não por medo da Polícia, mas porque não queriam que o Padre soubesse: não porque o amassem, mas porque temiam que ele mandasse castigar os empreiteiros da cultura da liamba e de seu uso maléfico. (Dinis, 1935: p. 139).

A referência que Dinis faz ao uso da maconha no Juazeiro nos dá uma clara visão da situação de marginalidade do uso desse cânhamo naquela sociedade. Marginalidade, inclusive, em termos de estratificação social. O uso da liamba estava relacionado diretamente a indivíduos pobres, pertencentes à periferia de Juazeiro, normalmente negros (afrodescendentes). O autor, inclusive, sugere que havia grupos que se confraternizavam religiosamente inspirados pelo uso do cânhamo.

A darmos crédito ao relato do autor, citamos o caso porque, como dissemos, ele parece indicar algumas pistas sobre a dinâmica da relação dos romeiros com o Pe. Cícero e vice versa, dentro do Juazeiro.

Primeiro porque mostra que o Pe. Cícero mantinha vínculos com os segmentos mais pobres do lugar. Ou seja, os pobres tinham acesso à casa do Pe. Cícero e ao Padrinho.

Em segundo lugar, porque ele faz referência a um fato notório do atendimento prestado pelo Pe. Cícero aos romeiros. Houve tempo em que se tornou comum serem encaminhado ao padre pessoas tidas como “loucas” que lá chegavam apresentando algum tipo de surto. Era igualmente comum nesses casos, o Pe. Cícero lograr retirar o indivíduo do “surto de loucura”. E, assim, espalhava-se a fama de que ele curava “loucos”.

Sua fama não era só a de que ele acolhia os loucos. Dizia-se que ela acolhia tanto os loucos, quanto os que cometeram crimes, como quaisquer outros que haviam se “desviado” na vida. Isto, inclusive, gerou muitas incompreensões e críticas em relação à sua *práxis* de líder religioso; os seus inimigos, por exemplo, o chamavam de “coitero”, isto é, aquele que acolhe e protege jagunço. Todavia, como já vimos, esse tipo de atitude era algo perfeitamente coerente com o que ele julgava ser a sua missão e do Juazeiro: promover a conversão dos pecadores e garantir a salvação daqueles que para lá se dirigiam. Para Pe. Cícero, se alguém era “náufrago da vida” e queria reencontrar o caminho da salvação era só procurá-lo no Juazeiro.

Este tipo de perspectiva sócio-moral religiosa estava expresso, inclusive, naquela que se tornou a sua prédica mais conhecida:

Quem bebeu não beba mais; a cachaça é um poderoso enviado agente do Satanás, quem matou não mate mais. Ninguém tem o direito de ofender o seu semelhante. Só Deus tem o poder de tirar a vida de suas criaturas, quem roubou não roube mais; quem rouba vai para o inferno, quem mentiu não minta mais; a mentira é filha do diabo e o mentiroso seu encarregado (Oliveira, 2001: p. 61).

Trata-se, enfim, de palavras que sintetizam bem o espírito que movia o sacerdócio do Pe. Cícero. Está ali, ao mesmo tempo, a sua *práxis* salvífica, por meio do seu lado moralizador e a sua condição de orientador espiritual que oferece uma oportunidade de arrependimento e conversão para aquele que cometeu um pecado; ou seja, está ali o padre que fora formado dentro de um catolicismo do século XIX, calcado numa pastoral do medo.

Conseqüência disso foi que era igualmente certo que dentro do imenso número de romeiros que procuravam Juazeiro encontramos dependentes de álcool, criminosos, loucos e quem estava envolvido em

situações muito delicadas. E, dentre esses houve, certamente, casos de conversão. Mas, o mais certo ainda é que o Pe. Cícero acolhia com afeto e esperança esses “desviados do caminho do Céu”, lhes dava a benção e esperava por seu sincero arrependimento e conversão.

Provavelmente em situações como essas chegaram os “liambados” citados por Dinis. Pertenciam a um espaço marginal do Juazeiro. Um Juazeiro romeiro que procurava se manter distante do olhar severo do Padrinho e que destoava de um Juazeiro romeiro mais piedoso, que respondia com mais rigor às orientações morais e religiosas do Pe. Cícero.

Este é um ponto importante a ser frisado. Havia muitos tipos de romeiros no Juazeiro. “Romeiro” é uma categoria que, num dado momento, tornou-se genérica porque não abarca todas as diferenças internas desse grande grupo. Podemos contrastar, por exemplo, aqueles romeiros mais dados às festas com aqueles romeiros que se juntaram em torno do beato José Lourenço e que foram pesquisados por Domingos Cordeiro no seu estudo sobre a comunidade do Caldeirão (2004). E, como demonstra este autor, aquele era grupo de romeiros cujo empenho na oblação, no trabalho e na oração estavam, a princípio, distantes de uma relação, digamos assim, mais dionisiaca com vida, tal qual parece ter sido o caso dos liambados citados por Dinis.

Voltando ao relato de Dinis, podemos ver que ela faz referência ao fato de que Pe. Cícero “dava a benção” e curava os liambados, “no outro dia”, esses apareciam dizendo-se “curados”, e ele ainda nos diz que os produtores de liamba mantinham-se ocultos do Pe. Cícero por medo da sanção que receberiam.

Retomamos isto para voltarmos à questão da relação do Pe. Cícero com os romeiros. Podemos observar que essa relação envolve diferentes sentimentos: respeito, afeição mútua, admiração e temor. E este parece ser um ponto interessante a ser observado na relação do Pe. Cícero com os romeiros. Trata-se do fato de que essa relação – pensando-a agora a partir da perspectiva do padre – aparentemente,



foi construída a partir de uma postura que envolvia grandes doses de afeição, somadas a certa dose de severidade que beirava o autoritarismo. O mesmo Pe. Cícero que acolhia a todos e demonstrava claramente seu afeto e amor pelos romeiros, era, igualmente, um moralizador austero, que não se furtava em ser severo com aqueles que permaneciam no “vício” e no “pecado”.

Memorialistas e cronistas costumam afirmar que tal austeridade foi diminuindo com o tempo e que ela era substancialmente maior antes do milagre. Isso pode ter ocorrido, por exemplo, em virtude da idade, que num dado momento começou a pesar. Ou, por exemplo, em virtude do fato de que o aumento populacional do Juazeiro foi inviabilizando o mesmo tipo de controle que ele tivera outrora na comunidade. Certo foi que as suas intervenções mais rigorosas em relação à vida moral da comunidade do Juazeiro foram atenuadas.

Para visualizarmos esse tipo de postura mais austera e moralizadora ao qual estamos nos referindo, esse relato de Amália Oliveira é exemplar<sup>15</sup>:

Um dia alguém lhe avisa que está havendo um samba no cajueiro. Após a reza do Rosário, o Padre toma sua frugal refeição, e dirige-se, acompanhado de um dos amigos, para o cajueiro, levando seu cajado, já usado, àquela época, quando fazia essas diligências.

Estavam todos no maior entusiasmo, dançando, bebendo e cantando, quando um dos ‘espias’ que sempre ficavam à disposição vigiando, alarmou o grito: ‘lá vem seu Padre’! Foi um verdadeiro estouro de boiada; tocadores e dançadores, correram logo, ficando apenas uma das sambistas, que embriagada pelo álcool e pelo calor da dança, não viu a saída

---

<sup>15</sup> A autora não precisa uma data. Pelos dados que ela fornece, aparentemente trata-se de algo que ocorreu num período em que Juazeiro ainda mantinha uma população não muito grande, capaz de em todas as suas extensões ser moralmente controlada pelo padre.

dos companheiros e ficou no terreiro dançando e cantando – ‘quando eu quero eu quero – Quando eu quero é já (bis).

O padre aproximou-se e falou zangado, quase empunhando o cajado: ‘ O que tu queres mulher’? E a mulher entre surpresa e atordoada ajoelhou-se, pondo a mão em atitude de quem ora, respondeu aflita: - ‘Quero me confessar seu Padre’.

O Padre Cícero contava esta história rindo do espanto da dançarina. (Oliveira, 2001: p 64).

Selecionamos este trecho do livro de Oliveira porque seu testemunho nos projeta em direção a duas coisas importantes.

Primeiro, porque aponta para algo demasiado humano no Pe. Cícero. O achar graça, o fazer chiste. Nesta última frase Amália nos oferece a imagem de um homem num momento dos mais simples e distantes de um mito: o homem que ri e acha graça.

Em segundo lugar, ele relata algo que chega a ser um contraponto disso. Porém, um contraponto que é igualmente humano e distante de um mito hagiográfico. Um Pe. Cícero moralizador e até mesmo repressor, um Pe. Cícero distante do relativismo moral que vai emergir no século XX.

Julgando aquilo que Oliveira relata com nossos “olhos de hoje”, diríamos que se tratou de uma cena de clara intolerância em relação a uma manifestação típica dos segmentos populares de então. Todavia, não nos interessa julgar aqui o Pe. Cícero com os nossos olhos. Interessamo-nos chamar a atenção para o fato de que o Padrinho Cícero, o grande líder religioso do Juazeiro, era também um homem do seu tempo, um sacerdote de seu tempo. Suas categorias de valores, suas percepções, sua forma de julgar a agir pertenciam àquele contexto, isto é, eram próprios da formação que tivera. Daí que a imagem mítica de um “homem à frente de seu tempo” deve ser relativizada. Tudo aquilo que, porventura, possa ser tratado efetivamente como grandeza de Pe.

Cícero – e que depende dos valores envolvidos – não subtrai esta condição dada: ele fora um homem, um padre, um grande líder religioso de seu tempo. O que sobrepuja e ultrapassa esse “seu tempo” não é mais o homem que existiu de fato. No mais será o mito.

Mas com essas colocações, desejamos também apontar para o fato de que a relação do Pe. Cícero com os romeiros tinha importantes nuances e matizes. Não era algo monocórdio e monocromático. Aquele mesmo padre que acolhia os marginalizados do sertão, que acreditava que um criminoso poderia se redimir, que acreditava que todo pecador pode desistir do pecado e se converter à lei de Deus, era também um homem austero no plano moral, que olhava e agia com severidade quando o assunto eram as expressões que envolviam uma relação mais dionisíaca com a vida.

Daí que mais uma vez olhando de forma anacrônica esses lados do Pe. Cícero, julgaríamos que ele era ao mesmo tempo um homem extraordinariamente aberto aos outros, mesmo aqueles que eram colocados à margem da sociedade, e, igualmente, um repressor de manifestações que envolviam uma possibilidade de maior prazer com a vida. Ou seja, o hedonismo para ele era uma perversão, algo a ser eliminado.

Todavia, devemos nos esforçar ao máximo para fugir do anacronismo. E, neste caso, nos ajuda em tal intento não esquecer de algo que sempre foi fundamental para a sua vida. Trata-se do fato de que ele nunca deixou de ser um padre. Seja no seu coração, seja no que se refere a um determinado *habitus* adquirido. Ou seja, ele carregou até o final de sua vida a sua condição sacerdotal, em vários sentidos, talvez menos no sentido formal, posto que estivesse suspenso de ordens. Seu último gesto, inclusive, foi dar uma benção. Daí que havia nele um *habitus* sacerdotal arraigado e fazia parte desse *habitus* uma visão clerical típica do catolicismo do século XIX (já tratada neste estudo), em que noções de culpa, pecado, ofensa a Deus, etc., eram extremante fortes. Mas havia nele também um padre atento e

preocupado com os pobres – à semelhança de missionários como Ibiapina -, sendo que, foi justamente a partir da forma como ele se entregou a essa sensibilidade e atenção que ele tornou-se o Padrinho Cícero Romão.

## CAPITULO 8

### O JUAZEIRO SAGRADO

*“Se a existência em todos os momentos é uma única, a cidade de Zoé é o lugar da existência indivisível. Mas então, qual é o motivo da cidade? Qual é a linha que separa a parte de dentro da de fora, o estampido das rodas do uivo dos lobos?”*

**Ítalo Calvino, *As Cidades Invisíveis* (1993: p.34)**

Uma cidade, como nos propõe Robert Ezra Park,

é algo mais do que um amontoado de homens individuais e de convivências sociais, ruas, edifícios, luz elétrica (...); algo mais também do que uma mera constelação de instituições e dispositivos administrativos (...). Antes, a cidade é um estado de espírito (...) e ela está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana (Park, 1967: p. 29).

Com Juazeiro não foi e não é diferente. Podemos dizer que Juazeiro foi e continua sendo produto da natureza humana daqueles que a constituíram, de quem a constitui. E sejam aqueles que lá fizeram residência, sejam aqueles que dela fizeram e fazem parte no ir e vir das romarias, Juazeiro fora e é para esses, um “estado de espírito” que se reflete e se realiza de múltiplas formas.

Em alguns momentos desse trabalho passamos ao lado de algumas dessas diferentes formas que constituíram o Juazeiro. Passamos ao lado do Juazeiro do litígio religioso, do Juazeiro da guerra de 1914,

do Juazeiro das carências urbanas, apresentado no texto de Lourenço Filho, do Juazeiro político governado Floro e Pe. Cícero, do Juazeiro dos pobres, etc.

Como o escopo desta pesquisa é o Pe. Cícero e sua relação com seus romeiros, interessa-nos, sobretudo, o Juazeiro desses últimos, sejam aqueles que por lá estabeleceram residência, sejam aqueles do ir e vir das romarias. Observando atentamente o leitor verá que ao longo do texto nos esforçamos para não perder este foco, de Pe. Cícero e seus romeiros.

Esta observação nos parece pertinente porque se por um lado não se estabeleceu uma cidade do Juazeiro completamente desconectada e independente do Juazeiro dos romeiros e do Pe. Cícero, por outro foi se desenvolvendo ao longo do século XX uma nova Juazeiro, que não é nem de romeiro, nem centrada no Pe. Cícero<sup>1</sup>. Todavia está é uma outra questão que não está relacionada diretamente com os objetivos deste trabalho.

Por ora, basta considerarmos – como observa Régis Ramos – que no Juazeiro “as vivências das relações sociais foram constituindo várias cidades, várias espacialidades em um mesmo espaço físico” (Ramos, 2001: p.35) e que na relação desses “muitos Juazeiros” havia um que é o objeto deste capítulo, o Juazeiro dos romeiros do Padrinho Cícero.

Sobre esse Juazeiro dos romeiros há um aspecto cuja reflexão se torna quase inevitável, quando o observamos dentro do processo por meio do qual aquele vilarejo se transformou em uma cidade: O Juazeiro dos romeiros emergiu notadamente como uma cidade santa, sagrada<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Uma referência sobre a relação entre a cidade do Juazeiro e o Pe. Cícero é a tese de doutorado de Maria de Lourdes Araújo, *A cidade do Padre Cícero – Trabalho e Fé* (2005), defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, do Instituto de Pesquisa em Planejamento e Regional da UFRJ.

<sup>2</sup> Estamos usando este termo tendo como ponto de partida, a noção tal qual ele é pensado numa tradição durkheimiana; nosso uso, contudo, incorpora algumas flexibilizações. Precisamente, trata-se de um ponto de partida para se pensar, orientar a reflexão, mas não estabelece uma pré-definição. Quanto a essa noção em Durkheim, ele pensa o sagrado como um derivado das crenças religiosas.

Ou, para usar termos já empregados por vários autores, tornou-se uma espécie de “Nova Jerusalém” do Nordeste, uma “Meca” do sertão.

Aqui se trata, portanto, de reconhecer que existiu e ainda existe uma cidade sagrada que se fez e se faz presente no Juazeiro. Há um Juazeiro sagrado e romeiro que se edificou e se desenvolveu concomitantemente, interativamente e como parte da totalidade urbana que é Juazeiro do Norte. É o Juazeiro das romarias, da devoção ao Padrinho Cícero, à Mãe das Dores, à Cidade Santa. Seu poder de atração se formou em torno de um conjunto de crenças, ritos, mitos, cerimônias e práticas dos mais diferentes tipos que foram sendo compartilhados por aqueles que, de alguma forma, constituíram uma comunidade moral difusa. Seus membros são, genericamente, chamados de romeiros.

É esse Juazeiro sagrado dos romeiros, sua emergência, desenvolvimento e configuração, o tema deste capítulo. Nosso objetivo é nele buscar compreender sua origem e formação e qual o seu vínculo com o Pe. Cícero e seus romeiros; de que forma o Padrinho Cícero dos romeiros a ele se vincula.

---

Segundo ele, essas crenças tenderiam sempre a levar os homens a classificarem as coisas - reais ou ideais - em duas categorias ou espécies diferentes e opostas. Num tipo se enquadraria aquilo que é profano, noutro aquilo que é sagrado. As coisas sagradas, por sua vez, seriam aquelas que estariam protegidas das coisas profanas pela religião (Durkheim, 1989: p.68-74). Quanto ao que seria a religião para Durkheim, ele a entende como “um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ele aderem” (Durkheim, 1989: p 79), sendo igualmente “um todo formado de partes: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias”, cujos fenômenos religiosos estão dentro disso ordenados em duas categorias fundamentais, “as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento”, sendo que “os ritos não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial de seu objeto” (Durkheim, 1989: p. 67).

## 8.1. Origens do Juazeiro Sagrado

Como foi dito, as primeiras crenças religiosas a tornarem o Juazeiro um lugar sagrado foram aquelas que gravitaram em torno do milagre ocorrido em 1889. Mais precisamente, dando seguimento a uma reflexão de Ralph Della Cava (1985: p. 80), foi para uma pequena urna de vidro, colocada no altar-mor da Capela de Nossa Senhora das Dores, contendo os panos com o sangue milagroso, que convergiram as crenças e, subseqüentemente, os rituais daqueles que começaram a efetivar o Juazeiro como um lugar sagrado. Dentre as crenças se destacava a que se refere a Juazeiro como um lugar de redenção e salvação, alimentadas pelo ritual das romarias que, a partir de então, passaram a ocorrer.

Vimos, entretanto, que a hierarquia eclesiástica católica empreendeu um grande esforço no sentido de desautorizar o milagre como verdade e fundamento religioso. Esforço esse que foi relativamente bem-sucedido, se considerarmos que a presença do milagre como alicerce do fenômeno religioso do Juazeiro foi se tornando, pouco a pouco, muito tênue, a ponto de se tornar secundária.

A partir daqui, a questão da existência de um Juazeiro sagrado passa a ser particularmente interessante: Se o milagre deixou de existir como fundamento religioso do Juazeiro sagrado, como o fenômeno religioso do Juazeiro se manteve? Como o Juazeiro sagrado continuou a existir?

De forma muito concisa, podemos dizer que essa permanência e desenvolvimento de um Juazeiro sagrado estão vinculados a um movimento que já analisamos antes: conforme o milagre se tornou secundário e os panos com sangue miraculoso deixaram de ser a base sacra em torno da qual se davam as romarias, nas manifestações de devoção feitas no Juazeiro foi emergindo a figura do Pe. Cícero como



Padrinho, como líder religioso dos romeiros e daquele lugar. Ou seja, se num primeiro momento, foi em torno do milagre que as crenças e ritos se estabeleceram, dando origem ao Juazeiro sagrado, esse mesmo Juazeiro, de fato, prosperou em torno da figura do Padrinho Cícero.

No entanto, o próprio desdobramento da história de um Juazeiro sagrado, sua existência e força até os dias atuais nos colocam diante de uma outra questão relevante e significativamente complexa: se um Juazeiro sagrado se desenvolveu em torno da figura do Padrinho Cícero, porque esse mesmo Juazeiro não deixou de existir após a morte de Pe. Cícero? Como a existência do Juazeiro sagrado suplantou a morte de seu grande líder religioso?

A tese que defendemos aqui é a de que, já a partir do milagre, os romeiros foram se tornando parte essencial da vida e paisagem urbana do Juazeiro. E nesse processo, a emergência e desenvolvimento da figura do santo Padrinho Cícero foi dando seus primeiros passos. Isso, de tal forma, que a partir de então ocorreu uma simbiose com a emergência e desenvolvimento do Juazeiro sagrado, sendo que esse processo se deu com tal intensidade que quando o Pe. Cícero morreu foi como se tivesse ocorrido um processo osmótico no qual ele – na condição de santo Padrinho – de modo categórico tivesse se “misturado” a um Juazeiro encantado. Assim sendo, o Juazeiro sagrado, o Padrinho Cícero e o Juazeiro encantado tornaram-se partes um do outro, definitivamente.

Dito isso e sem a pretensão de esgotar as respostas possíveis, nosso desafio aqui é entender como os romeiros foram se transformando em parte vital do Juazeiro, como eles construíram seu Juazeiro sagrado e como se deu esse processo de simbiose entre Pe. Cícero e esse Juazeiro sagrado e encantado.

Nesse sentido, um dos nossos primeiros passos pode ser o de reconhecer que Pe. Cícero fora, por excelência, um grande estimulador de uma série de práticas religiosas, e mesmo aparentemente não-

religiosas, que foram fundamentais para o desenvolvimento do Juazeiro sagrado.

Padre Cícero, entretanto, não fizera isso sozinho. Na origem do Juazeiro sagrado, de 1889 até 1893, ele contou com o apoio de vários padres do Cariri que se dirigiam a Juazeiro para auxiliar nas procissões, confissões, celebrações e pregações feitas na Capela de Nossa Senhora das Dores, onde estavam depositados os panos com o sangue santo. Isso implica dizer que, muitas das primeiras práticas religiosas ocorridas no espaço do Juazeiro, já como lugar sagrado, tinham um viés litúrgico, havia uma presença clerical expressiva que incorporava, inclusive, uma ênfase sacramental.

Contudo, em 1893, o bispo do Ceará, Dom Joaquim, proibiu os padres de fazerem qualquer tipo de celebração em Juazeiro, à exceção do Pe. Quintino. E, no início de 1994, o próprio Pe. Quintino sofreu a mesma proibição a que estavam submetidos os demais clérigos. Já em 4 de abril daquele mesmo ano a Congregação do Santo Ofício se pronunciou oficialmente, de modo desfavorável, sobre os fatos do Juazeiro. Isso levou quase todos os padres, como já foi dito, a abandonarem qualquer tipo de vínculo com o que lá estava ocorrendo.

Retomamos essas ocorrências chamando a atenção para um aspecto relevante: com a debandada dos padres e com o cerceamento daquelas práticas religiosas – notadamente as sacramentais – que eram de uso clerical, abriu-se o espaço para o avanço das práticas religiosas de perfil mais laico e menos litúrgicas. As ações de Dom Joaquim e do Santo Ofício – cuja intenção era extinguir o fenômeno religioso do Juazeiro – não alcançou plenamente seu objetivo e representou, na prática, o abandono por parte da Igreja oficial da possibilidade de exercer um tipo de controle que, “por princípio”, poderia ter.

Quanto ao avanço dessas práticas religiosas de perfil mais laico, podemos dizer, a título de classificação, que elas se desenvolveram em

torno de dois grupos porosos e interdependentes, no que tangia à causa, aos fundamentos e à propagação da crença no milagre. Um grupo mais organizado e de certa forma, mais elitizado<sup>3</sup> que em um primeiro momento esteve mais próximo do Pe. Cícero. E outro, muito maior, difuso, de perfil popular, carente de uma organização formal precisa, porém, não menos relevante.

Quando nos referimos ao grupo mais organizado e elitizado temos em mente aqueles que em defesa do milagre procuraram estabelecer um tipo de ação mais organizada. Trata-se de um grupo amplo, no qual se destacaram figuras como José Marrocos e José Joaquim Maria Lobo. José Lobo, como coloca Della Cava (1985: p. 105-112), teve papel fundamental no fomento e coordenação das irmandades que vieram dar suporte à causa do Juazeiro, notadamente, o Apostolado do Sagrado Coração de Jesus, a Confraria de São Vicente de Paulo<sup>4</sup> e Legião da Cruz.

Essas irmandades, por sua vez, foram fundamentais na propagação do milagre e das crenças que a ele se agregaram. Sem elas, e dado o abandono do clero, é possível que o Juazeiro sagrado tivesse sucumbido. Esse grupo formou uma espécie de “trincheira da resistência” mantendo de pé o Juazeiro sagrado nas suas duas primeiras décadas de existência, dentro das quais Pe. Cícero emergiu como líder religioso.

Porém, como esse grupo e essas irmandades tiveram suas existências fortemente ligadas à defesa do Juazeiro, no sentido de

---

<sup>3</sup> Usamos o termo “elitizado” no sentido de destacar o fato de que, num primeiro momento, aqueles que defenderam o Juazeiro sagrado eram também membros de uma pequena elite local e dos segmentos médios daquela sociedade. Isso, não significa dizer que indivíduos pertencentes aos estratos sociais mais baixos daquela sociedade não aderiram à algumas das causas desse grupo.

<sup>4</sup> Aqui chamamos a atenção para o fato de que essa confraria, os Vicentinos, ter sido originalmente criada pelo fundador da Congregação das Missões, os Lazaristas. Logo, ainda que a relação de Pe. Cícero com os lazaristas seja apresentada sobre a ótica do conflito que se originou no seu tempo de seminário, essa relação é mais complexa; não significou que a formação dada por eles não tenha influenciado, de alguma forma, Pe. Cícero.

garantir um reconhecimento eclesiástico do milagre, quando a Cúria Romana se posicionou desfavoravelmente à causa, de forma mais definitiva, essas irmandades perderam a força, assim como o próprio grupo, no seu todo. Daí que o grupo perdeu sua razão de existir, deixando de fazer parte das forças ativas que construíam o Juazeiro sagrado.

Quanto ao outro grupo, como dissemos, ele se constituiu de forma mais difusa, sem nenhum tipo de organização mais formal e não tendo como escopo principal garantir um reconhecimento eclesiástico do milagre, caracterizou-se por ter um perfil mais popular. Esse grupo corresponde àquelas grandes levas de romeiros pobres que passaram a se dirigir para Juazeiro não só em função do milagre, mas também, em busca do lugar sagrado e do padre que tinha fama de ser santo e protetor da gente pobre do sertão.

Nesta perspectiva, um dos critérios possíveis para diferenciar os dois grupos é que o primeiro se constituiu em torno da crença no milagre e transformou essa crença numa causa, de tal forma que – ao menos em parte – era como se considerasse o reconhecimento oficial, por aqueles que controlavam o acesso ao sagrado – a hierocracia – a condição necessária para sua plena legitimidade.

O segundo grupo, em contrapartida, ainda que mais difuso e desorganizado, surgiu a partir da mesma crença básica sem, no entanto, transformá-la numa causa. Para esse grupo, ao qual pertencia a maior parte dos romeiros, havia a crença de que ali era um lugar sagrado, sem que sua legitimidade tivesse, necessariamente, que depender do crivo oficial da instituição eclesial católica. Tanto que esse grupo logrou se constituir e se desenvolver, até certo ponto, à margem do controle que o poder eclesiástico tendia e tende, geralmente, a exercer. O mais significativo é que esse grupo se desenvolveu apesar de o poder eclesiástico católico em alguns momentos dessa história, ter agido de forma dura e sistemática no sentido de eliminá-lo.

Pensando as diferenças entre esses dois grupos, a partir da noção de “estratégias e táticas”<sup>5</sup> de Michel de Certeau (1996: p. 37-53), podemos dizer que os membros do primeiro grupo, ao converterem a crença no milagre em uma causa, terminaram por vincular a própria existência do grupo ao sucesso ou insucesso de suas ações estratégicas. Para os membros desse grupo interessava, a partir daí, travar uma luta de movimentos e ações que poderiam ser calculadas, até certo ponto, pois deveriam ser operadas dentro de um determinado campo de forças e poderes. Essas eram mais ou menos passíveis de ser identificadas para certos agentes com poderes, interesses e objetivos mais ou menos definidos. Como dissemos esse grupo perdeu e, por consequência deixou de existir.

Para aquele outro grupo, formado principalmente por romeiros pobres, a questão da crença no milagre – e principalmente de que Juazeiro era um lugar sagrado – não passava prioritariamente pelo fato de haver ou não um reconhecimento oficial da Igreja Católica. Envolvia, antes disso, a possibilidade deles poderem ou não colocar em prática, naquele lugar, suas crenças e ritos religiosos. O maior desafio não era garantir que os agentes do catolicismo oficial reconhecessem a veracidade do milagre, mas encontrar nas situações concretas da vida sócio-religiosa que ali se desenvolvia, as oportunidades a partir das quais poderiam manifestar suas crenças religiosas, dentre as quais se inseria, com destaque, aquela de que ali era um lugar sagrado.

---

<sup>5</sup> “Chamo de ‘estratégia’ o cálculo das relações de forças que se torna possível, a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ele postula um lugar capaz de ser circunscrito como um **próprio** e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. (...) Denomino, ao contrário, ‘tática’ um cálculo que não pode contar com um próprio, nem, portanto, com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distancia. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos(...). A tática depende do tempo, vigiando para ‘captar vôo’ possibilidades de ganho. (...) O fraco deve tirar proveito das forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos quando combina elementos heterogêneos(...), mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘ocasião’”. (Certeau, 1996: p. 46).

Em síntese, é como se para o desenvolvimento do Juazeiro sagrado dos romeiros tivesse contribuído uma “tática” não explícita de, na medida do possível, saber tirar proveito das situações que lhes davam a oportunidade de colocar em prática suas crenças e ritos religiosos. Assim, por exemplo, o que era um interdito oficial – como não poder assistir a uma celebração eucarística em Juazeiro – era compensado e se convertia na oportunidade de tomar a benção, escutar o sermão e rezar o rosário da Mãe de Deus, que o Padrinho Cícero puxava da janela de sua casa. Se a hierarquia eclesiástica havia vetado o direito a uma confissão em Juazeiro, por outro lado, eles poderiam realizar ali, alguma penitência que expiasse seus pecados. Se num dado momento já não havia mais padres a dirigir certos ritos sagrados, por outro, Juazeiro tinha seus beatos e, principalmente, o Padrinho Cícero que, apesar das ordens sacerdotais suspensas, continuava a ser para os romeiros um padre virtuoso, santo e protetor.

Uma das explicações possíveis do porquê de o Juazeiro sagrado dos romeiros não ter sucumbido ao esforço da hierarquia eclesiástica em eliminar o fenômeno religioso que ali ocorria passa, portanto, pelo fato de que em momento algum, ao longo desse processo, as crenças romeiras deixaram de ser expressas sob a forma de um conjunto de práticas que iam se colando no cotidiano daquele lugar.

O desenvolvimento do Juazeiro sagrado dos romeiros se estabeleceu à margem, mas não propriamente desconectado do debate teológico e dogmático em torno do qual se digladiavam os agentes da elite eclesiástica e aquele grupo mais elitizado que citamos anteriormente, notadamente suas lideranças. Talvez as crenças e práticas religiosas dos romeiros tenham fincado raízes naquele lugar por não estarem amarradas, fundamentalmente, à sofisticação das idéias e dos discursos daquela disputa. Mas também isso deve ter sido favorecido por estarem elas mais coladas ao dia-a-dia do Juazeiro.

Quanto a sua origem é preciso reconhecer que esse Juazeiro sagrado dos romeiros foi favorecido pelo forte estado de efervescência

religiosa (Durkheim, 1989) que irrompeu no Cariri ao longo dos primeiros anos que sucederam a ocorrência do milagre<sup>6</sup>. Durante aquele período, não raro, ocorreram manifestações religiosas exuberantes e aparentemente espontâneas, como o caso de beatas de Aracati e União, que corriam pelas ruas cheias de gente, brandindo no ar crucifixos de bronze, os quais sangravam “milagrosamente”. O caso das imagens e crucifixos dos altares de Juazeiro que suavam sangue, com hóstias aderindo neles ou as notícias proféticas de que um grande “castigo” cairia sobre a cidade de Fortaleza, tudo isso somado a uma confluência de romeiros sem precedência naquela região, podem ter contribuído para fortalecer esse Juazeiro sagrado e o segundo grupo de que falamos.

Durante o último decênio do século XIX o Juazeiro fora, portanto, tomado por um clima de comoção religiosa cujos símbolos devocionais puderam irromper e expressar com grande intensidade suas forças. Dentre essas estavam aquelas morais, mesmo vitais, capazes de afirmarem e alimentarem um sentido de identidade e comunhão religiosa, atingindo principalmente, os indivíduos pertencentes às camadas populares. Nesse aspecto, o que certos segmentos sociais – a começar pela hierarquia eclesiástica local – passaram a considerar como as “provas empíricas” do “fanatismo” dos romeiros - ou seja, as manifestações concretas desse clima de efervescência -, constituíram na realidade, um dos fundamentos genealógicos da fé crescente que eles tinham de que Juazeiro era um lugar sagrado.

Todavia, apenas essas erupções de estados de efervescência religiosa não teriam sido, a nosso ver, suficientes para garantir a

---

<sup>6</sup> Numa leitura atenta das cartas que o Pe. Antônio Alexandrino de Alencar escreveu para o bispo Dom Joaquim, entre 1892 e 1900, podemos identificar algumas “pistas” por meio das quais é possível inferir sobre as ocorrências desses estados de efervescência. Baseamos esta nossa análise nessas cartas de Pe. Alexandrino e no trabalho de Della Cava (1985: p. 79-83). O conjunto dessas cartas de Pe. Alexandrino consta em anexo nos Anais do III Simpósio Internacional sobre o Pe. Cícero do Juazeiro, Juazeiro, CE, 2004 (p. 223-285).

permanência e desenvolvimento do Juazeiro sagrado dos romeiros. Com o passar do tempo esse clima religioso efervescente, pouco a pouco, foi diminuindo sua intensidade. Eis porque acreditamos que se aquele Juazeiro sagrado dependesse apenas daquele clima inicial para permanecer e se desenvolver, é possível que tivesse sucumbido. E, por isso, acreditamos que foi importante para o processo de permanência e desenvolvimento do Juazeiro sagrado dos romeiros, que suas práticas e crenças religiosas tenham “fincado raízes” no cotidiano devoto daquele lugar.

## 8.2. O Juazeiro Sagrado dos Romeiros

Como dissemos anteriormente, após Pe. Cícero ter voltado de Roma efetivou-se um processo mediante o qual Dom Joaquim lhe retirou o direito ao exercício de todas as suas ordens sacerdotais. Esse mesmo processo chegou a um determinado momento em que nenhum padre poderia administrar sacramentos na Capela do Juazeiro. Por conseguinte, os ritos sacerdotais passaram a ser ministrados nas residências dos habitantes daquele povoado ou fora do Juazeiro. A confissão só poderia ser feita noutra localidade. O padre que fosse a Juazeiro deveria realizar casamentos e batizados na casa dos juazeirenses conhecidos seus. Enfim, para os habitantes do lugar, era como se a prática dos ritos sacramentais e litúrgicos tivessem sido “privatizados”, já que boa parte se realizava em suas casas e não mais no espaço oficial de culto, a Capela de Nossa Senhora das Dores.

Para os romeiros, entretanto, faltava-lhes essa prerrogativa da “privatização”. A partir de um determinado momento não havia para eles, romeiros, nem os padres nem os ritos litúrgicos e sacramentais na capela. Restavam-lhes a capela vazia e a rua. Precisamente, aquele pedaço de rua que ficava em frente à casa de Pe. Cícero. Se outrora



as romarias se dirigiam para a capela onde estavam os panos com o sangue milagroso, agora isso não existia; os panos não estavam lá.

Se, como diz Certeau, para os indivíduos – especialmente aqueles que são identificados como os “dominados” - “o cotidiano se inventa com mil maneiras de **caça não autorizada**” (Certeau, 1996: p. 38)<sup>7</sup>, podemos dizer que o mesmo vale para certas possibilidades de expressão e exercício de suas crenças e práticas religiosas. Também nesta dimensão de suas vidas pode ocorrer uma espécie de “arte do fazer”, do “inventar e reinventar”, através da qual buscam nos momentos que se apresentam – “ocasiões” – as situações que podem lhes dar as oportunidades para continuarem expressando, concretamente, a própria fé.

Fora essa “caça não autorizada” – que é parte de uma invenção do cotidiano religioso das romarias – que, de certa maneira, reorientou o fluxo<sup>8</sup> de romeiros que se dirigiam para Juazeiro. Ao encontrarem a capela vazia, se dirigiram para a casa do Pe. Cícero. Podemos dizer que se operou ali uma “arte do fazer e inventar”. O veto ao pano com sangue miraculoso não se converteu num veto à crença. Nesse sentido, é como se aquele símbolo religioso – o pano – fosse significativa, mas não totalmente o seu significado. Fosse uma síntese, mas não necessariamente a sintaxe. Ou seja, aquele pano – e o próprio milagre – era parte de uma “gramática religiosa” mais complexa e igualmente dinâmica, capaz de absorver elementos de diversidade e

---

<sup>7</sup> No artigo *O Sangue da Terra: tramas do sagrado no espaço de Juazeiro* (Ramos, 2001), o historiador Régis Lopes Ramos também se apropria dessas noções de Michel de Certeau. O objeto de sua instigante análise é o milagre de 1889, seus desdobramentos e suas influências na constituição de um Juazeiro sagrado.

<sup>8</sup> O termo “fluxo” aqui merece um pouco de reflexão. Afinal, pode nos lembrar o fluxo da água, que num rio segue para o mar. Diante de um obstáculo que surge como intransponível, o fluxo de água não pára, mas procura algum desvio que permita continuar sua trajetória. Dentro de uma metáfora, podemos dizer que na construção de seu caminho, o rio se “inventar” diante dos obstáculos a serem enfrentados rumo ao seu destino oceânico, assim como no cotidiano os indivíduos podem abrir-se para “invenções” frente aos obstáculos inexoráveis que eles encontram no fluxo de suas vidas.

adversidade, desde que mantidos os fundamentos da crença do Juazeiro como um lugar sagrado, como um lugar de salvação.

Como viemos demonstrando ao longo desses últimos capítulos, para os romeiros essa crença do Juazeiro como lugar de salvação nunca foi fundamentalmente abalada. Na realidade sofreu um processo de deslocamento e ampliação dos símbolos, práticas e crenças religiosas a eles relacionados. E um desses deslocamentos era principalmente em direção ao Pe. Cícero, que se convertia em Padrinho Cícero.

Nesse ponto nos deparamos com os dois principais sujeitos/agentes desse processo: os romeiros e o Pe. Cícero. Sujeitos porque eles se moviam em parte motivados pelos constrangimentos decorrentes da estrutura de relações nas quais estavam inseridos e cujo poder de certos agentes, como os da hierarquia eclesiástica, não era desprezível e lhes eram desfavoráveis. Agentes porque essa condição de sujeição não implicou propriamente numa passividade ou docilidade, mas desembocou na construção possível de todo um espaço para o exercício de suas práticas e crenças religiosas.

Esse espaço veio a ser o próprio Juazeiro sagrado dos romeiros, que, a nosso ver, tem como um dos principais logradouros de seu nascimento – de sua “ocupação” - a rua onde Pe. Cícero morava. Precisamente o espaço em frente à sua casa. Então, voltemos à rua onde morava o Pe. Cícero. O que aconteceu lá?

No capítulo anterior já descrevemos um pouco o tipo de manifestação romeira que costumava acontecer em frente à casa de Pe. Cícero. Chegamos até a analisar aquele ritual. Aqui nos interessa dar ênfase ao fato de que aquele encontro foi se tornando um ritual, transformando aquele pedaço de rua numa espécie de lugar sagrado.

No começo, quando se dirigiam para a casa do Pe. Cícero, quase todos os romeiros conseguiam ser atendidos por ele. Mas conforme aumentava o seu número, com o tempo, a grande maioria tinha de se contentar em vê-lo durante o “ritual da janela”: “a benção

e consagração do meu Padrinho”, que basicamente consistia em os romeiros rezarem o rosário da Mãe de Deus e depois o Padrinho surgir na janela para fazer uma preleção religiosa e moral. Em seguida ele dava a sua benção e, ao final, fazia uma consagração à Nossa Senhora. Segundo Amália Oliveira, depois desse ritual religioso havia uma espécie de “programa de utilidade pública”, em que os romeiros faziam suas queixas, davam conta de dinheiro ou objetos perdidos e o Padrinho continuava a dar suas orientações. Havia também ocasiões nas quais ocorriam situações do tipo “perguntas e respostas” com o Padrinho, quando eram feitos pedidos, indagações sobre se isso ou aquilo era pecado, etc (Oliveira, 2001: p.134).

O leitor há de ter percebido que já falamos desse ritual. Esclarecemos que neste capítulo, retomamos o ritual para enfatizar que, a nosso ver, aquele ritual da janela se converteu no ponto demiúrgico, a partir do qual a construção do Juazeiro sagrado foi sendo operada pelos romeiros.

Na tentativa de visualizarmos esse Juazeiro sagrado, que estava sendo construído pelos romeiros, recorremos mais uma vez às descrições de Lourenço Filho. Mais precisamente, vamos nos apropriar de uma parte do seu texto na qual ele descreve uma cena que lhe causou muita impressão, ocorrida na frente da casa do Pe. Cícero, um pouco antes de ele ser atendido por aquele sacerdote:

Subitamente, um alvoroço estranho sacudiu toda aquela multidão. Houve um sussurro rápido, seguido de impressionante silêncio, a que cederam mesmo as preces dos devotos. Imaginamos logo que o padre tivesse aparecido. Voltamo-nos para a janela gradeada das bênçãos. Mas não era ele. Tratava-se de coisa diversa. De uma esquina próxima, surgira esquisita personagem de barba nazarena, sob comprida opa preta, enfeitada de cadarços, rendas e galões de defunto. Trazia às costas

pesada cruz de madeira, quase escondida na parte superior por gravuras de santos, bentinhas, rosários, conchas, imagens, escapulários, fitas, flores de papel, medalhas e outras bugigangas. Cobria-lhe a cabeça um solidéu também preto, com uma espantosa cruz, desenhada a galão rebrilhante, o que lhe aumentava estranhamente a estatura e lhe imprimia ao todo um ar hierático... Caminhava inteiriçado, com aspecto de sonâmbulo. A cor terrosa da tez e o vazio do olhar davam-lhe um quê de sobrenatural... A multidão se comprimiu, deixando espaço ao centro, por onde ele veio entrando, a tudo alheado. Chegado à porta da casa do Padrinho, que continuava fechada, descarregou a cruz, e, apoiado nela, ajoelhou-se, com os mesmos gestos duros e maquinais. Iniciou, em seguida, comprida ladainha, quase incompreensível, mas a que todos os devotos iam respondendo, unguidos do maior respeito. E, dentro em pouco, todas as vozes se elevavam num só e lamentoso sussurrar, que crescia depois, em melopéia plangente... O sol do meio-dia dardejava a pino, arrancando chispas das medalhas e contas que pendiam da cruz do beato. De repente, eis que ele se levanta de um salto, agita o pesado madeiro, cujos enfeites tilintam e chocalham, e se abate depois, ao chão, com estrépito, abandonando o complicado instrumento de devoção, agitando os braços e pernas, rolando e espumando, sob o terror reverente dos circunstantes... E ainda não era tudo. A agitação de endemoninhado iria terminar em choro convulso, nasalado e sacudido... E a multidão, a esse tempo, redobra a contrição, bate no peito, desfia os rosários, desata as lágrimas, afervora as preces... (Lourenço Filho, 2002: p. 47).

Pela descrição feita por Lourenço Filho, tudo indica que aquele fosse o Beato da Cruz, um dos beatos dos mais conhecidos ali do Juazeiro. Mas o que nos interessa é chamar atenção para o clima que este autor consegue reconstruir com estas suas palavras e uni-las com a citação de Robert Park feita no início do capítulo: a cidade é um estado de espírito.

Para compreendermos o processo de construção do Juazeiro sagrado dos romeiros, um dos passos a ser dado é precisamente este: aquele Juazeiro era um estado de espírito o que, inclusive, contribuiu para que aquele lugar fosse considerado pelos segmentos sociais mais elitizados uma “terra de fanáticos”.

Neste ponto vale a pena chamar a atenção para a análise feita por Régis Lopes Ramos (1998), quando ele observa que havia uma diferença entre o Pe. Cícero dos romeiros e o Pe. Cícero de uma parcela – a qual está ligada uma elite letrada – dos moradores da cidade do Juazeiro.

Seguindo a reflexão de Lopes Ramos, podemos dizer que enquanto o Padre Cícero dos romeiros – e, por conseguinte o seu Juazeiro – tinha um lado místico, sagrado e até mágico bem acentuado, como um poderoso santo e protetor, o Pe. Cícero dessa outra parcela juazeirense era visto e apresentado com outras características; seria um Pe. Cícero como que destituído daquelas características sobrenaturais vistas pelos romeiros. Este Pe. Cícero – reflexo de um Juazeiro que se via como moderno e em sintonia com o progresso e a civilização – não era nem um profeta, nem taumaturgo, mas um Patriarca honesto, humilde, empreendedor, pronto a coibir os exageros místicos dos romeiros (Ramos, 1998: p. 104-119)<sup>9</sup>.

Esta análise de Lopes Ramos é relevante porque ele aponta para a coexistência de dois Juazeiros, que ao mesmo tempo em que

---

<sup>9</sup> Lopes Ramos destaca duas obras de juazeirenses ilustres em que se dá este tipo de construção hagiográfica e laudatória de Pe. Cícero: *O Pe. Cícero que eu conheci*, de Amália Oliveira (2001) e *Joazeiro e o Pe. Cícero*, de Floro Bartholomeu (1923).

era um só, também eram dois, distintos e interdependentes, diferentes, mas com muitas coisas em comum. Todavia, na indivisibilidade desse Juazeiro que era um só, um dos elementos que separava um do outro se relacionava com aquele “estado de espírito”, com uma conjunção de coisas, grupos e situações que constituíam o Juazeiro sagrado dos romeiros. Deste modo, acreditamos que a existência de uma forte ambiência religiosa, mística, sagrada, inclusive mágica, encantada, e que também era ritualística e ritualizada, bem como iconográfica era parte fundamental do motivo, daquilo que animava e foi animando aquele Juazeiro sagrado.

Quanto a esse lado mais místico do Juazeiro sagrado com o qual os romeiros se deparavam e interagiam foram fundamentais as já citadas figuras dos beatos, de que tratamos no capítulo anterior. Aqui, ao recorrermos ao texto de Lourenço Filho, nos interessa acentuar mais uma vez esta presença, mostrando como ela era importante para o tipo de experiência religiosa que os romeiros faziam no Juazeiro quando Pe. Cícero ainda estava vivo.

Esta observação é importante porque após a morte de Pe. Cícero, com o tempo, os beatos foram desaparecendo da paisagem religiosa de Juazeiro; permaneceram como tênue memória, mas não mais como presença ativa<sup>10</sup>. Entretanto, eles foram agentes religiosos que desempenharam um papel de relevo no processo de construção do Juazeiro sagrado e para a ambiência mística daquele lugar nas primeiras décadas do século XX.

Mas não foram somente os beatos que contribuíram para a constituição de uma ambiência mística no Juazeiro de então. Existiam também aqueles indivíduos que mesmo não sendo beatos se dedicavam a práticas de sacrifício, voltadas para a expiação dos

---

<sup>10</sup> No Juazeiro sagrado dos dias atuais é provável que o tipo de experiência religiosa que esteja mais próxima daquela que fora a dos beatos, seja a do grupo de penitentes conhecido como os Ave de Jesus. Esse grupo foi pesquisado pela antropóloga Roberta Bivar C. Campos (*When Sadness is Beautiful: a study of the place of rationality and emotions within the social life of the Ave de Jesus*. (Tese de Doutorado. St. Andrews University-UK, 2001).

pecados, inclusive com mortificação corporal. Havia ainda o caso dos grupos de penitentes, cuja presença no Cariri tinha sua expressividade e era anterior ao milagre<sup>11</sup>,

Segundo Lourenço Filho (2002: p.136) havia, inclusive, um grupo de penitentes no Juazeiro que se reunia em torno do Beato Elias, sendo que eles costumavam realizar os rituais típicos dessa irmandade. Reuniam-se à noite, em trajes amortalhados, junto aos cemitérios ou cruzeiros de estrada como a do Horto, rezando para os mortos, por exemplo o terço das almas (Dinis, 1935: p. 78) e também aplicando os atos de “disciplina”, que consistiam em práticas religiosas de autoflagelação.

Além disso, e dentro desse espírito, era comum entre a população romeira que habitava o Juazeiro de então, realizar práticas religiosas tais como as *sentinelas*, rito fúnebre feito diante do morto ou moribundo<sup>12</sup> e as *cortes celestes*<sup>13</sup>, ritos de procissões noturnas, cujos

---

<sup>11</sup> As irmandades dos penitentes, provavelmente, têm na sua origem uma correlação com os grupos de flagelantes surgidos na Itália, no século XIII e que, ao longo daquele século e do século XIV – período em que aquele continente foi assolado pela peste negra - proliferaram pela Europa, realizando o que ficou conhecido como procissões de flagelantes. Nessas procissões, os participantes praticavam autoflagelações baseados na crença de que aquele tipo de expiação os ajudava a se redimirem dos pecados e alcançarem o paraíso. Alguns autores acreditam que foram os missionários capuchinhos que trouxeram essa tradição de prática penitencial ao Cariri, mediante certos rituais que utilizavam nas suas Santas Missões. Havia também um sentido de expiação da culpa/pecado nessas práticas, calcada na idéia de que certos flagelos eram “castigos de Deus” e que o autoflagelo era uma forma de purificação. Quanto à organização das irmandades de penitentes naquela região, também se costuma considerar que elas surgiram em meados do século XIX, quando da passagem de Pe. Ibiapina pelo Cariri. Este período correspondeu à proliferação de uma epidemia de cólera morbo entre a população local (Oliveira, Coutinho e Giffoni, 2004) (Rios, 2004). Cabe ainda observar que o surgimento de irmandades de penitente não fora algo que se deu apenas no Cariri, mas ocorreu noutras partes do Nordeste e mesmo em outras regiões brasileiras. Ainda hoje, na cidade de Barbalha, CE, localizada a poucos quilômetros de Juazeiro, existe um grupo de penitentes denominado de a Ordem dos Penitentes do Sítio de Cabeceiras, cuja fundação teria se dado durante a passagem de Pe. Ibiapina por aquela região.

<sup>12</sup> É interessante observar que o culto ao Cristo *morto*, assim como ritos fúnebres de acolhida aos mortos, à “nossa irmã, a morte corporal”, também era parte da tradição franciscana, desde o século XIII, já nos primórdios desta ordem (Le Goff, 2001: p 230).

participantes trajavam roupas pretas ou azuladas e que geralmente eram feitos no chamado caminho do Horto do Juazeiro (Dinis, 1935: p.100 -108), os quais contribuíam igualmente para forjar a ambiência mística daquele lugar.

Além dessas práticas religiosas também começou a se tornar muito acentuada naquele Juazeiro, a presença de esmoleiros e esmoleres<sup>14</sup>. Esta é mais um conjunto de práticas que deve ser considerada como um ato religioso, uma vez que o dar e o receber esmolas era algo integrado ao amplo sistema de ritos sagrados, sistema de valores e significados sagrados<sup>15</sup> que iam se estabelecendo naquela Juazeiro dos romeiros (Steil, 1996: p. 72).

Mas o Juazeiro sagrado era bem mais do que esta ambiência mística. Assim, como aquele clima religioso, gerado pelo ir e vir de romeiros, pelos beatos, penitentes, pedintes, pelo "ritual da janela", que foram importantes para a construção do Juazeiro sagrado. Foi também

---

<sup>13</sup> Dada a influência capuchinha na formação religiosa do Cariri é provável que as *cortes celestes* tivessem alguma correlação com as *sociedades celestes* da tradição franciscana. São Francisco de Assis costumava ordenar a vida social em três sociedades: a sociedade terrestre (conjunto do povo cristão), a sociedade particular – ele e seus irmãos franciscanos – e a sociedade celeste. Esta última, segundo a primeira regra, teria no topo Deus "rei do céu e da terra", depois Cristo "Nosso Senhor", seguido de uma hierarquia na qual haveria a Santíssima Virgem, os arcanjos, os anjos até chegar aos santos (Le Goff, 2001: p. 136).

<sup>14</sup> "Ao chegarem aqui os romeiros fixavam domicílio, tinham que se haver com outra sociedade de exploradores, além da graúda de que já falamos. Havia com a sociedade dos esmoleres ou da miséria profissional e religiosa, as quais ainda são muito grande nesta terra. Dela fazem parte indivíduos cegos, outros aleijados, uns gordos ricos, etc que outrora fizeram vida folgada esmolando, pois havia romeiros entusiastas de sua própria salvação pela caridade, que distribuíam esmolas até de dois mil reis e mais, (a cada pedinte) terminando, afinal, por fazerem parte do cordão de esmoleres(...)" (Dinis, 1935: p. 30).

<sup>15</sup> E aqui se torna interessante observar que mais uma vez estamos próximos de uma prática que era comum ao catolicismo medieval, notadamente o do século XIII. Trata-se da mendicância, que era uma prática religiosa típica dos franciscanos dos primeiros tempos, mas que também pertencia a outras ordens como os dominicanos, mesmo que de forma mais moderada (Le Goff, 2001: p. 233). Neste caso, portanto, estamos próximos tanto da noção de pobreza, que é cara a uma religiosidade de inspiração franciscana, quanto da idéia de que Jesus se identifica com os pobres (Steil, 1996: p. 72). E, mais uma vez, nos aproximamos da tese de que os capuchinhos deixaram raízes profundas na religiosidade popular sertaneja.



importante para o desenvolvimento daquela urbe sacra, a expansão comercial gerada pelas romarias.

Segundo Rui Facó (1976: p.174-176), o fluxo de romeiros, as demandas comerciais geradas por eles, a ausência de bens de consumo e o fato de muitos começarem a estabelecer residência em Juazeiro fizeram com que se concentrasse ali um número expressivo de artesãos e surgissem muitas oficinas e pequenas fábricas. Essas produziam desde calçados, chapéus, objetos de cutelaria, espingardas, produtos de pólvora, relógios de parede e de torre de Igreja, sinos até ourivesaria. Além de, evidentemente, uma outra série de artigos religiosos (foguetes<sup>16</sup>, imagens, medalhas, velas, rosários, santinhos<sup>17</sup>), transformando Juazeiro num centro urbano baseado, fundamentalmente, neste comércio e nesta produção artesanal.

Ainda segundo Facó, a produção e comércio de artigos religiosos – medalhas, imagens de santos, e principalmente, efígies e estatuetas do Pe. Cícero – gerou, em consequência de seu grande volume, uma rede de vendas desses objetos que ultrapassa as fronteiras do Juazeiro e mesmo do Cariri. Isso contribuiu para o notável desenvolvimento econômico do Juazeiro nas três primeiras décadas do século XX, assim como deve ter contribuído bastante para as romarias, na medida em que agregava mais um motivo para se ir a Juazeiro.

---

<sup>16</sup> Esta é uma tradição que remonta ao início do século XX e que consiste em o romeiro, assim que chega ao Juazeiro, mandar estourar uns fogos de artifício (foguetes), anunciando sua chegada e saldando o Padrinho Cícero e a Mãe das Dores. Essa tradição se mantém até os dias de hoje e contribuiu para desenvolver uma pequena indústria local, voltada para a produção dos fogos de artifício.

<sup>17</sup> Lourenço Filho faz referência a um vendedor que, na frente da casa do Pe. Cícero, lhe ofereceu um santinho com a oração que segue, por dois tostões (Lourenço Filho, 2002: p 46): “P. † C.”.

“Santa Mãe de Deus e Mãe nossa, Mãe das Dores, pelo amor do nosso Padrinho Cícero, nos livre e nos defenda de tudo quanto for perigo e miséria; dai-me paciência para sofrer tudo pelo vosso amor e do meu Padrinho, ainda que nos custe mesmo a morte. Minha Mãe, trazei-me o vosso retrato e o do meu Padrinho no Vosso altar retratado, dentro do meu coração, daqui para sempre; reconheço que vim aqui por vós e meu Padrinho; dai-me a sentença de romeiro da Mãe de Deus, dai-me o vosso amor e a dor dos meus pecados para nunca cair no pecado mortal; dai-me a vossa graça que precisamos para amar com perfeição nesta vida e gozar na outra por toda a eternidade. Amém. Viva o meu Padrinho Cícero.”

Agora, se nós afirmamos que isso foi importante para o desenvolvimento do Juazeiro sagrado é porque, antes de tudo, esse processo gerou uma relação de dependência da cidade do Juazeiro com as romarias. Logo, apesar de serem muitas vezes estigmatizados como ignorantes, fanáticos – dentre outras formas de adjetivação – o fato é que os romeiros se tornaram vitais para o desenvolvimento do vilarejo como um todo. Isso implica dizer que as romarias, o ir e vir dos romeiros nas ruas daquela cidade, tornaram-se parte indelével de sua paisagem e da vida urbana.

Em segundo lugar, ao dar ênfase à presença desse comércio pulsante que surgia no Juazeiro, numa relação direta com as romarias, queremos chamar a atenção para o fato de que esse Juazeiro sagrado – que foi sendo construído pelos romeiros – estava longe de ser um espaço sagrado em estado puro, isto é, composto apenas de indivíduos entregues a práticas exclusivamente religiosas. E, nesse sentido, aquilo que Pierre Sanchis escreve em seu estudo sobre romarias portuguesas é válido para o caso do Juazeiro sagrado: “enganar-se-ia completamente quem imaginasse a romaria – e aqui, poderíamos dizer “o Juazeiro sagrado” – como um ajuntamento de ‘crentes’, exclusivamente dedicados a actividades formalmente religiosas” (Sanchis, 1983: p. 139).

Na realidade o Juazeiro sagrado, desde o seu início, se confundiu com suas romarias num sentido muito direto e muito profundo. Um foi e continua sendo parte do outro, constituindo uma existência indivisível. Se romaria é um acontecimento, um fato social total (Mauss: 2003, p. 309), podemos dizer que assim também o foi e continua sendo o Juazeiro sagrado, transitado e vivenciado pelos romeiros.

Desse modo, o Juazeiro sagrado dos romeiros também se viabilizou porque extrapolou um conjunto de práticas exclusivamente religiosas. Constitui-se – através das romarias que ali passaram a existir – como fato social total e enquanto tal passou a envolver e a mobilizar

não só ações relativas à dimensão religiosa da vida social dos romeiros, mas ainda outros tipos de ações referentes à vida econômica, familiar, de lazer, política e cultural desses mesmos romeiros.

Nesse sentido, retomando a nossa apropriação do já referido estudo de Pierre Sanchis, podemos dizer que aquele Juazeiro sagrado dos romeiros se caracterizava por ser parte de uma sociedade “estruturalmente marcada pela presença e dominação do sagrado”, sendo que era para a “fusão (a confusão) do sagrado com aquilo que não o é”, que se dirigia a principal supressão de fronteiras que ele realizava (Sanchis, 1983: p.140). Sendo que essa “fusão (confusão)” de fronteiras foi fundamental para o desenvolvimento e permanência do Juazeiro sagrado e suas romarias.

### **8.3. O Padrinho Cícero dos Romeiros no Juazeiro Sagrado**

Como já se dissemos, o Juazeiro sagrado dos romeiros surgiu e se desenvolveu numa relação de simbiose com a figura do Padrinho Cícero. Na realidade, mesmo tendo sido o milagre a hierofania que deu origem e motivou as primeiras romarias, desde o princípio o Pe. Cícero, que ia se convertendo no Padrinho Cícero, foi um personagem fundamental em todo o processo. Era como se desde o começo do Juazeiro sagrado, desde a hierofania do milagre, ocorresse um processo de personificação do Pe. Cícero cujo resultado principal foi o de incrustar esse personagem, que se constituía pelos romeiros, dentro daquele Juazeiro sagrado que eles mesmos estavam estabelecendo.

Quanto ao momento em que se iniciou este processo, há indícios de que remonta aos primeiros desdobramentos do milagre, ainda na década de noventa do século XIX. Isso porque, pouco tempo depois das primeiras ocorrências miraculosas, começaram a surgir, por exemplo, medalhas que tinham, de um lado a efígie do Pe. Cícero e de

outro, a de Maria de Araújo<sup>18</sup>. Portanto, desde o início, Pe. Cícero era tanto o agente social que emergia como uma grande liderança religiosa, quanto um personagem que começava a assumir feições iconográficas. Por conseguinte, ia sendo definido a partir de atributos e qualidades excepcionais, hagiográficas, míticas.

Dentre os motivos que nos levam a afirmar que foi se operando um processo de incrustação desse personagem naquela cidade sagrada está o que podemos, literalmente, chamar de uma proliferação de “Padres Cíceros” no Juazeiro. Isto porque o grande número de imagens de Pe. Cícero não se restringiu apenas às medalhas. Surgiram “Padres Cíceros” feitos de barro, madeira, em santinhos, em pinturas, reproduções com montagens fotográficas – que são os retratos votivos, etc. Assim sendo não era só o Pe. Cícero “em carne e osso” que se via no Juazeiro, mas também uma infinidade desses outros “Padrinhos Cíceros” que tanto compunham a paisagem urbana, quanto alimentavam o processo de personificação sacra daquele sacerdote.

Mas não era só através dessas imagens que o processo de personificação do Pe. Cícero se ia operando. Além dessa produção iconográfica, também foi importante dentro desse processo uma

---

<sup>18</sup> Em 3 de setembro de 1893, Monsenhor Gotti, Internúncio no Brasil, teria enviado um ofício a Mons. Francesco Segna, Assessor do Santo Ofício, referindo-se ao fato de que estava sendo vendida no Ceará e em dioceses próximas uma determinada medalha. Nela constava, em um dos lados, a inscrição *Maria de Araújo*, estando esta com uma auréola sobre a cabeça e com raios nas mãos, à semelhança da medalha milagrosa. Na outra face vinha escrito *Padre Cícero*, sendo que este era esculpido com o capuz e o hábito de frade, não se sabe de que Ordem. Especulava-se que a medalha parece ter sido cunhada no estrangeiro, onde o apelativo de Padre é reservado aos religiosos (eis o porquê do artista ter confundido Padre Cícero com um frade). A medalha estaria sendo vendida a um mil réis por peça, sendo que o jornal *Nova Era*, da Diocese de Olinda, teria denunciado “esta abominável especulação”. Depois dessa, outras medalhas com a efígie de Pe. Cícero também foram cunhadas. Ainda em relação a essas medalhas, é importante notar que, pouco a pouco, surgiram diferentes tipos delas, sendo que com o passar dos anos desapareceram as medalhas com a efígie de Maria de Araújo e se tornaram comuns as medalhas com a imagem de Nossa Senhora das Dores de um lado, e de Pe. Cícero do outro.

significativa proliferação de poesias populares – literatura de cordel – que tinha Pe. Cícero como tema (Lima, 2000)<sup>19</sup>.

Cordelistas como Leandro Gomes de Barros (1865-1918), o cego Aderaldo Ferreira de Araújo (1878-1967), João Martins de Athayde (1880-1959), João Mendes de Oliveira (1888-?), Enoch José de Maria (1897-1946) e João de Cristo Rey (1900-?), formaram um importante grupo de poetas populares que, através da literatura de cordel, desempenharam um papel de grande importância na elaboração, coleção e divulgação de histórias nas quais o Pe. Cícero e seu Juazeiro usualmente eram apresentados de forma épica, mítica ou mesmo fantástica.

Todavia, essa personificação do Pe. Cícero e sua incrustação no Juazeiro sagrado não fora algo que se dera apenas através de uma produção poética e iconográfica. É muito provável que a parte mais importante desse processo tenha sido o hábito compartilhado pelos romeiros de contar as mais diferentes histórias sobre o Padrinho santo do Juazeiro. Segundo a pesquisadora Candace Slater (1986) essas histórias compreendem uma tradição oral romeira, que mesmo constituindo um corpo único em termos de conteúdo, são contadas de forma variada, conforme as inferências e características do romeiro que as narram<sup>20</sup>.

Considerando os estudos desta autora podemos dizer que no que se refere ao processo de personificação do Pe. Cícero, essa tradição oral também se tornou relevante, porque contribuiu de forma capital para uma representação romeira do Pe. Cícero. Isso porque, de

---

<sup>19</sup> Segundo Gilmar de Carvalho (1994: p. 39), é possível que tenha sido o poema “O Padre Cícero de Juazeiro”, de autoria do famoso cordelista Leandro Gomes de Barros, publicado no semanário O Rebate em 1910, que deu origem à tradição de se fazer poemas de cordel sobre o Pe. Cícero.

<sup>20</sup> Candace Slater faz em seu livro uma sofisticada análise do conteúdo e, principalmente, da forma como os romeiros narram as histórias do Pe. Cícero. Dentro da sua análise uma de suas teses principais é a de que há algumas diferenças relevantes entre a forma do devoto do Pe. Cícero, morador do Juazeiro, contar essas histórias e a forma como aqueles que são apenas romeiros, isto é, que fazem romarias, contarem as mesmas histórias. Nas suas pesquisas ele observou, por exemplo, que os moradores tendiam a se incluir ou incluir um conhecido nas histórias contadas, enquanto isso não acontecia com os romeiros de romaria. Entre esses era mais comum a inclusão de uma história pessoal dentro da narrativa da história sobre o Pe. Cícero.

um lado ele foi se tornando um santo, poderoso, taumaturgo, inclusive mítico e de outro, o Padrinho Cícero, alguém que estava próximo dos romeiros, que lhes era íntimo, familiar.

Observando atentamente as histórias dos romeiros, coletadas por Candace Slater (1986: p. 241-262), também nos chama a atenção o fato de que uma boa parte delas envolve algum tipo de visita dos romeiros ao Pe. Cícero no Juazeiro, ou situações que têm como pano de fundo o Juazeiro e seus lugares (notadamente o Horto), ou eventos que foram importantes para a história daquela cidade e para a relação de Pe. Cícero e os romeiros com aquela urbe. Por exemplo, a guerra de 1914 e a construção da igreja do Horto. Em resumo, são histórias que reafirmam o vínculo profundo que existira entre o Pe. Cícero e Juazeiro. Um vínculo que, como atestam muitas dessas mesmas histórias, não teria desaparecido com a morte física de Pe. Cícero, uma vez que ele continuou “vivendo” ali – notadamente no Horto – só que agora de forma encantada.

Chamamos a atenção para as características dessas histórias querendo enfatizar que o Juazeiro sagrado dos romeiros não pode ser pensado sem esse Pe. Cícero, Padrinho Cícero que se constituiu e se constitui como representação<sup>21</sup> romeira. E da mesma forma, o Pe. Cícero como representação não pode ser pensado – pelo menos no que tange às romarias – desconectado do Juazeiro sagrado. É como se houvesse uma conexão vital, profunda, entre eles. É como se, em certa medida, constituíssem um vínculo que os fazem ser uma coisa única.

---

<sup>21</sup> O termo “representação” está sendo usado aqui, neste momento, num sentido que é próprio de uma epistemologia durkheimiana. Isto é, estamos pensando esse “Pe. Cícero” como parte e expressão de uma “representação coletiva” romeira.

#### 8.4. A Topografia Sagrada de Juazeiro: o Horto

Foi a parte setentrional da serra do Catolé, no Juazeiro, o espaço em que, seguramente, o sagrado se estabeleceu de forma muito evidente. Mais precisamente, naquele pedaço da elevação localizada ao lado do povoado, fora do núcleo habitacional. Um lugar que, no final do século XIX, já era denominado pelos romeiros e pela população como o Horto. Esse nome faz uma alusão direta ao Horto das Oliveiras<sup>22</sup>, o local bíblico onde Jesus passou as últimas horas de vigília e sofrimento espiritual antes de ser preso, condenado à morte e crucificado.

A ligação da história do Horto com o desenvolvimento dos espaços sagrados do Juazeiro remonta ao período em que ocorreu o milagre da hóstia. Pode-se dizer que começa com a seca do biênio 1888-1889, cujo impacto fora semelhante à seca de 1877. Dada a gravidade daquele período de estiagem, Pe. Cícero junto com Pe. Manuel Felix, de Missão Velha, Mons. Monteiro e Pe. Fernandes Távora<sup>23</sup>, do Crato, resolveram fazer uma promessa ao Sagrado Coração de Jesus: se voltasse a chover no Cariri eles construiriam uma grande igreja em homenagem ao Sagrado Coração, precisamente no alto da serra do Catolé, na parte denominada Horto.

Pouco tempo depois que a promessa foi feita choveu de forma expressiva na região. Pe. Cícero então começou a se empenhar na construção da igreja. As obras se iniciaram em 1890 e seguiram até 1896, quando foram embargadas por Dom Joaquim (Lopes, 1994:

---

<sup>22</sup> Segundo Amália Oliveira, teria sido o próprio Pe. Cícero quem deu o nome de Horto àquele pedaço da Serra do Catolé (Oliveira, 2001: p. 71). Isso teria acontecido já nos primeiros anos de residência do Pe. Cícero em Juazeiro (Pinho, 2002: p. 74).

<sup>23</sup> No livro de Della Cava ele denomina pe. Felix de Felix Arnaud (1985: p. 45), já Amália Oliveira coloca o pe. Alexandrino como parte do grupo (2001: p. 70). Porém, os nomes que citamos acima foram aqueles citados pelo próprio Pe. Cícero em seu testamento.

p.40)<sup>24</sup>. Após voltar de Roma, em 1898, Pe. Cícero ainda tentou concluí-la, porém, houve nova proibição episcopal. A partir daí restaram no Horto apenas as paredes da igreja e uma casa de descanso usada por Pe. Cícero para seus momentos de repouso.

As idas de Pe. Cícero para descansar no Horto se tornaram um hábito. Como os romeiros sabiam quando ele estava no local, muitos se dirigiam para lá. Nasceu assim, na busca do Padrinho, o hábito romeiro de subir a colina do Horto do Juazeiro. Esse costume dos romeiros de irem ao Horto em busca do Padrinho ganhou contornos bem diferentes do “ritual da janela”, quando Pe. Cícero recebia os romeiros em sua casa. E isto porque, no caminho que levava ao Horto e em torno dele, se estabeleceu um forte imaginário religioso, de tal forma que o lugar começou a ter um sentido explicitamente sagrado para os romeiros. Assumiu contornos de Terra Santa como se certas paisagens bíblicas tivessem sido transportadas para o Juazeiro.

Se hoje o Horto faz parte do núcleo urbano de Juazeiro, naquele tempo estava localizado fora da cidade. O caminho começava na travessia do rio Salgadinho, seguia pela estrada da Areia Grossa, que é plana no início, mas cuja continuidade é bem íngreme, até chegar ao topo, onde está o Horto propriamente dito. A partir dessa nomeação do Catolé como Horto, toda uma nomenclatura e referencial bíblico começaram a ser adotados pelos romeiros quando se referiam a certas partes daquele pedaço do Juazeiro. O rio Salgadinho, por exemplo, tornou-se para alguns o rio Jordão. A estrada da Areia Grossa se transformou em caminho do Horto, passando a ser relacionado com o Caminho do Calvário. A adjacência da Serra do Catolé, contígua ao Horto ficou conhecida como Santo Sepulcro. Em suma, era como se parte da topografia sagrada do Evangelho na Terra Santa tivesse se instaurado em Juazeiro.

---

<sup>24</sup> Durante muito tempo as ruínas da igreja inacabada fizeram parte da paisagem do Horto. Entretanto, em 1939, os Salesianos teriam destruído as ruínas e, atualmente, elas não mais existem (Lopes, 1994: p. 40).



Esse referencial bíblico é muito significativo quando consideramos a importância religiosa que os romeiros passaram a depositar no Horto e no seu entorno. Temos a nítida impressão de que toda aquela nomenclatura bíblica ali adotada passou a significar para os romeiros bem mais do que uma analogia. Na medida em que o Horto, para os romeiros, passou a ser percebido como lugar santo, a relação daquele espaço com os lugares bíblicos não deve ser vista apenas como uma metáfora.

Mas se tal relação não significou simplesmente uma metáfora, uma analogia, qual a ligação do Horto do Juazeiro com lugares e passagens da vida do Cristo? De que forma essa relação estaria ligada a certas experiências religiosas que os romeiros passaram a vivenciar no Horto? O que, então, passou a significar o Horto para os romeiros?

Um primeiro passo para uma possível resposta podemos dar recorrendo mais uma vez a Maurice Halbwachs, mais especificamente na afirmação que faz em seu estudo *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, dizendo que

a memória do grupo religioso conserva a lembrança de verdades dogmáticas que lhes foram reveladas na origem, ou que as gerações sucessivas de fiéis e clérigos estabeleceram e formularam. Mas uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve se apresentar sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal, ou de uma localidade. Uma verdade puramente abstrata, de fato, não é uma lembrança. Pois uma lembrança nos reporta ao passado. Uma verdade abstrata, ao contrário, não tem nenhum ponto de ligação com a continuação dos acontecimentos (Halbwachs, 1971: p.124. Tradução nossa).

Essas palavras de Halbwachs nos sugerem uma hipótese muito interessante para compreendermos um pouco melhor a importância que o Horto assumiu dentro do Juazeiro sagrado dos romeiros: a idéia

de que Horto se constituiu como um lugar da memória coletiva dos romeiros. Isto é, o Horto tornou-se, por excelência, o lugar sagrado do Juazeiro onde verdades e crenças romeiras puderam se “materializar” em uma localidade – o próprio Horto –, uma figura pessoal, que é o Padrinho Cícero, e em acontecimentos como a construção da igreja do Horto e o que aquilo simbolizava<sup>25</sup>.

Se os romeiros foram, ao longo dos anos, compartilhando muitas histórias que têm no Horto o local do acontecido<sup>26</sup> e se nas romarias – mesmo após a morte do Pe. Cícero – se tornou parte do ritual a visita àquele sítio, isso também ocorreu porque o Horto se converteu num lugar das lembranças, *souvenir*, que reportam os romeiros a um passado próprio, a uma história que é deles enquanto grupo e a história do Padrinho que os irmana como afilhados, tornando tangíveis as verdades e as crenças que lhes são comuns.

Noutros termos, podemos afirmar que dentre os motivos que levaram os romeiros a transformarem o Horto em um lugar sacro – merecedor de respeito, veneração, digno do amor que o fiel deve ter às coisas que lhe são santas – estava o fato de que ali, naquele espaço, eles conseguiram estabelecer um lugar da memória de suas próprias

---

<sup>25</sup> É interessante observar que alguns acontecimentos ocorreram no Horto e estiveram relacionados à vida do Pe. Cícero e dos romeiros. Tais acontecimentos foram muito marcantes para eles. Dois desses eventos podem ser destacados; o primeiro deles foi justamente a construção da igreja do Sagrado Coração. Nela estiveram envolvidos muitos romeiros. No entanto, como vimos, o bispo embargou a obra. A construção nunca foi concluída e ficaram apenas as paredes da nave central, que se tornaram símbolo da perseguição do bispo ao Pe. Cícero e seus romeiros. Em torno desse evento muitos romeiros tinham história para contar sobre o lugar e as adversidades que enfrentaram. Em 1939, os salesianos, com o intuito de “melhorar o Horto”, retiraram as ruínas. Um segundo acontecimento importante para os romeiros foi o corte de um famoso pé de tambor, uma grande árvore que existia em frente à casa do Pe. Cícero no Horto, embaixo da qual os romeiros costumavam se juntar à espera do Padrinho. Ao que parece, dada a morte de Pe. Cícero, os romeiros desenvolveram um grande valor afetivo com aquela árvore. Segundo eles “era o lugar que o ‘meu Padrinho’ acolhia os romeiros”. Mas no final da década de 60, o pé de tambor foi arrancado pela prefeitura, a fim de “modernizar” Juazeiro. Hoje, no local está a famosa imagem do Pe. Cícero, com cerca de 28 metros de altura.

<sup>26</sup> Podemos perceber o trabalho da pesquisadora Fátima Pinho, *Representações sociais do Pe. Cícero para os moradores da Colina do Horto* (2002) como uma pesquisa traz muitos e interessantes dados que corroboram esta afirmação.

crenças, histórias, experiências e vínculos através dos quais podiam confirmar para si que Juazeiro era de fato um espaço sagrado. Era o *locus* da salvação no qual Deus tinha colocado um homem santo e poderoso – o Padrinho Cícero – que estava pronto a protegê-los, socorrê-los e atendê-los em suas necessidades.

Mas se isso é verdade, contudo, não nos oferece ainda uma resposta para a questão chave das indagações feitas acima: Por que uma nomenclatura bíblica? A nossa hipótese aqui é a de que o Horto é um sítio onde se solidificou uma memória sagrada para os romeiros, num sentido duplo e numa relação osmótica.

É um lugar de uma memória sagrada, de um lado, que remete o grupo às suas próprias origens, à sua própria história e àquilo que o constitui enquanto um grupo religioso. Isto é, um grupo cujos membros estão ligados uns aos outros a partir de uma identidade religiosa comum, específica: o ser romeiro do Padrinho Cícero. De outro lado é um lugar de uma memória sagrada que ultrapassa as especificidades do grupo e o insere dentro da grande tradição religiosa ao qual está vinculado: a tradição religiosa cristã, e de modo mais específico, a católica. Por fim, é também o lugar onde essas duas memórias podem ser “misturadas”, como que constituindo uma só, a partir de determinadas experiências religiosas que foram e são vivenciadas pelos romeiros no Horto.

Acreditamos que passa por aqui o “porquê” de uma nomenclatura, e mesmo de uma imagística bíblico-cristã que faz parte do Horto sagrado dos romeiros. A nosso ver o uso de tais termos e de uma série de imagens e referências bíblicas está fortemente ligado ao fato de que o Horto se constituiu como que um espaço onde os romeiros podem se remeter, se relacionar e o mais importante, eles podem se inserir no que Otávio Velho denomina de “cultura bíblica”.

Desse modo, pensado aquele Horto sagrado a partir de uma apropriação da proposta interpretativa deste autor, considerarmos ser

razoável supor que também em relação à referência bíblica (*que ali se opera*) esteja em jogo, do ponto de vista dos informantes (*romeiros*), mais do que uma simples construção analógica, bem como uma concepção de tempo diversa daquela a que estamos acostumados. Em outras palavras, que a 'cultura bíblica' em questão o seja num sentido forte, que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes profundas (Velho, 1995: p. 16).

Podemos considerar que ali no complexo do Horto - que se inicia no rio Salgadinho, segue até o Horto e vai até o Santo Sepulcro - os romeiros passaram a compartilhar certas condições e coisas, entre os quais termos, lugares, histórias, imagens, mediante o que se tornou possível para eles acionarem uma "cultura bíblica", à qual estão vinculados como cristãos católicos. Termos, lugares, histórias e imagens que são

como uma simbologia plena de eficácia, na qual o que importa não é uma relação de sinonímia entre termos que se sinalizam signos, mas a de ambos com aquilo que é simbolizado; o símbolo sendo entendido como a expressão possível daquilo que assumidamente não é conhecido, não sendo, portanto, substituível com proveito. (Velho, 1995: p. 16).

Em síntese, podemos identificar nessa presença de uma "cultura bíblica" no Horto o porquê daquele lugar, como espaço sagrado do Juazeiro, ter se constituído como um sítio, onde os romeiros do Pe. Cícero ao vivenciarem determinados tipos de experiência religiosa como que estivessem inseridos dentro da história da salvação dos homens, tal qual essa história pode ser entendida dentro da tradição cristã católica.

Nessa perspectiva, o Horto é mais do que um espaço sagrado dentro do qual se insere uma memória especificamente romeira. Ele também é um espaço onde pode ser acionada uma “memória bíblica” que, de um lado, transcende a memória do grupo dos romeiros, mas de outro faz parte de uma memória que é romeira, uma vez que o se tornar romeiro implica em também compartilhar a crença salvífica e redentora que fundamenta o cristianismo: a história da salvação dos homens é corolário da vinda e vida de Cristo na terra.

Feitas essas considerações parece-nos plausível, a partir da perspectiva apontada por Otávio Velho, trabalhar com a hipótese de que certas experiências religiosas que os romeiros passaram a ter no Horto se vincularam a certo “realismo das imagens”. Além disso, os nomes – Horto, Santo Sepulcro, etc –, certos rituais como o subir a colina do Horto em penitência, recordando a via-crúcis, bem como certas histórias da tradição oral romeira deram determinadas condições para que, eventualmente, pudesse ser acionada ali tanto uma reificação quanto uma subsequente “imersão” dos romeiros dentro de uma “cultura bíblica”. Ou, para usar uma especificação do termo, elaborada por Carlos Steil, uma “cultura bíblico-católica” (Steil, 1996: p. 151).

O testemunho que um romeiro deu ao pesquisador Francisco Salatiel Barbosa durante sua pesquisa sobre as romarias de Juazeiro nos parece exemplar, no que tange à possibilidade de ilustrar isto que estamos sugerindo:

Por que foi lá onde Meu Padrinho Ciço ia orar, né? A gente tem um grande assim porque... Roma é um lugar muito distante, nós num temos direito pra chegar até Roma, e Joazeiro é a Roma... É a Roma... a Roma dos romeiros. É lá onde nós se reúne para pedir a Deus como Meu Padrinho Ciço pedia, né, por todos nós, pedir a Deus a ele também lá no Horto é lugar de oração. É...porque ali chama Santo ‘Sepulcro’, por causa que ali... também... é como falei... é uma Roma p’o romeiro. Porque

Deus, Jesus foi 'sepultado', né? Teve o seu... teve o Santo 'Sepulto', né, e ali justamente a gente considera como o Santo 'Sepulto'. Como ali, p'ra gente, foi o lugar também como Jesus foi 'sepultado'. E gente num pode ir pra Roma, então a Roma da gente é o Joazeiro. (Barbosa, 2002 : p.168).

Em resumo, como dissemos, a nomenclatura, a imagística e a simbologia que se estabeleceu no Horto e que passou a explicitar e remeter àquele lugar a uma "cultura bíblica", "bíblico-católica", começou também a envolver a possibilidade de inserir os romeiros do Pe. Cícero dentro de uma tradição meta-histórica, que é a tradição salvífica do cristianismo católico.

É nesta perspectiva, que se insere nossa afirmação anterior de que ao se referir ao Horto, às histórias que lá ocorreram, o que um romeiro pode estar fazendo é acionando uma dupla memória, que se remete de um lado, ao próprio lugar e ao que lá ocorreu (o Horto, o Juazeiro sagrado, sua gente, seus romeiros, o Padrinho) e de outro, à "lugares" e "acontecimentos" que fazem parte de uma "cultura bíblica", de uma "memória bíblica", como se os romeiros estivessem rememorando, se posicionando e se inserindo dentro da história da salvação e da redenção humana, cujo protagonista fora o próprio Cristo<sup>27</sup>.

A narrativa abaixo, que nos foi dada por uma romeira<sup>28</sup>, nossa informante nesta pesquisa no Juazeiro pode ser útil para exemplificar e explicar o sentido que estamos dando à afirmação acima:

---

<sup>27</sup> Vale aqui observar que para o cristianismo toda a epopéia relativa à Redenção e Salvação dos homens envolve os momentos finais da vida de Cristo. É o momento que se inicia com a entrada triunfante de Jesus em Jerusalém, percorre a Santa Ceia, depois seu sofrimento espiritual no Horto das Oliveiras, a traição de Judas, a condenação à morte, a subida ao calvário, sua morte na cruz (momento em que há a redenção, pois que ele derrama seu sangue pela Salvação dos homens) e se conclui com sua Ressurreição dos mortos e ascensão ao Céu.

<sup>28</sup> Este depoimento foi colhido em 2004, em Juazeiro, durante uma romaria de setembro. A referida romeira tinha 70 anos, freqüentava Juazeiro desde o início dos anos sessenta e era fretante (organizadora de romarias) havia muito anos.

No tempo da guerra que havia aqui<sup>29</sup> Padrinho Cícero fez muito para salvar o povo da Guerra. A moça que trabalhava na minha casa era daquela guerra. Ela estava aqui naquela guerra. Ela disse que morava aqui, no Juazeiro. Morava aqui no tempo de Padrinho Cícero, essa moça que foi minha empregada. Aí Padrinho Cícero dizia a hora que os contra ia fazer fogo para o pessoal. Aí teve uma época, uma fase que ela disse que não tinha nem o que comer. E não podiam ir para as casas apanhar comida. Deixaram balinha, deixaram samburá de ovos, e não puderam trazer nada, tinha sempre essas coisas, era mais fácil. Deixaram tudo e vieram aqui para Juazeiro, que Padrinho Cícero mandou que viesse tudo, que iam fazer fogo e que ia atingir quem não tivesse aqui na Matriz, no Juazeiro. Aí ela veio. Quando disse que aí estava com fome e não tinha do que se valer, não dava para buscar nada, aí foram se valer de Padrinho Cícero. Aí ele mandou... Tem o Salgadinho aí na frente, você já viu? Um brejinho Salgadinho? De quem vai para o Horto? Um 'riachinho', não é? Aí ele disse, vai ao Salgadinho, vão pescar, peguem a conta de se alimentar. Nem pegue para vender, nem pegue mais do que o necessário. Aí eles pensaram que era peixe e foram se embora. Quando chegaram lá pegaram cada sururu desse tamanho. Você conhece sururu? É peixe da lagoa, da praia. É numa casquinha. Mas sabe o que é sururu, que é da praia, que é da lagoa? Aí ela disse que pegaram, levaram para casa, comeram, cozinham, comeram todo mundo, ficaram satisfeitos. Ela comeu, ela era uma das pessoas. Quando foi que disseram assim, 'vamos pescar mais'. Aí eles voltaram e forma pescar, mexeram tudo e não encontraram mais nada. Que ele falou logo que era para pescar o tanto deles se alimentarem. Então, por essas e outras que eu tenho a fé viva em meu Padrinho Cícero. Que ele é santo e é para todos.

---

<sup>29</sup> Referência à Guerra de 1914, a sedição de Juazeiro.

Escolhemos esta narrativa para exemplificar nosso argumento porque ela confirma, de forma clara, aquilo que estamos propondo: a tese da “dupla memória em simbiose” que é acionada pelos romeiros, notadamente, no complexo do Horto.

No caso desta narrativa, que é rememorativa, podemos observar que ela se remete a um lugar, a personagens e acontecimentos que estão diretamente ligados aos romeiros: respectivamente o rio Salgadinho, os romeiros e o Pe. Cícero, a guerra de 1914<sup>30</sup>. Porém, ao mesmo tempo, se liga a um evento bíblico: a estrutura da narrativa remete claramente à perícopos evangélica da pesca. Nesse caso, assim como fizera Jesus, Pe. Cícero teria indicado onde estava o peixe em abundância, que mataria a fome daqueles que o seguem. E, sendo assim, Pe. Cícero supriu a necessidade dos romeiros naquele contexto de penúria, numa situação de perigo.

Do mesmo modo, se tem uma economia evangélica de inclinação católica: os romeiros obtiveram o necessário (o sururu não era suficiente nem para vender, nem para guardar, mas apenas para o “necessário”) e quando voltaram não havia mais nada. O peixe era um sururu: de um lado, podemos considerar a ênfase no fato de que este é um “peixe da praia” que aparece num riacho distante do mar (estamos, portanto, diante de um milagre). De outro, podemos considerar ainda o fato implícito de que o sururu é um molusco lamelibrânquio marinho, de grande importância na dieta de populações menos favorecidas do Nordeste. Isso aproxima o milagre do contexto social dentro do qual vive o narrador e de uma memória que é própria do grupo dos romeiros.

A pessoa de quem a narradora ouviu a história trabalhou em sua casa, o que confere um caráter de autenticidade à narrativa. A história

---

<sup>30</sup> Já tratamos disso anteriormente, mas aqui vale a pena lembrar que a guerra de 1914 foi um evento fundamental para a história da relação dos romeiros com o Juazeiro e o Pe. Cícero. Foram de fato os romeiros que garantiram a vitória do Juazeiro e, ao defender o lugar, eles como que selaram – através daquele evento – a prova incontestável de que dariam a própria vida para defender o Padrinho Cícero e seu Juazeiro sagrado.



seria uma legítima memória do grupo dos romeiros. Ou seja, aquela nossa informante não estava nos contando uma parábola, nem um caso. Estava nos contando uma ocorrência que lhe fora narrada por uma fonte fidedigna. Subseqüentemente, se pressupõe que aquela narrativa seria uma memória que atestava o caráter sagrado e santo do Juazeiro e do Pe. Cícero. E que comprovava ser Juazeiro e seu Padrinho Cícero um lugar de socorro dos aflitos e desvalidos, um espaço aberto à salvação dos homens, porque ali acontecem coisas “vindas do Céu”.

### **8.5. Uma Breve Observação Sobre o Juazeiro Sagrado**

Neste capítulo discorreremos sobre o Juazeiro sagrado, buscando identificar sua origem, o como os romeiros foram se relacionando com ele, como o Padrinho Cícero foi se inserindo dentro dele, como ele estava localizado dentro da totalidade do Juazeiro e como se constituiu ali uma topografia sagrada, notadamente no Horto. Procuramos, em suma, abordá-lo a partir de diferentes perspectivas, a fim de compreendermos melhor o que de fato pode ser chamado de Juazeiro sagrado dos romeiros.

Porém, se faz necessário uma última observação, que é capital como fundamento para os argumentos apresentados ao longo deste capítulo: o Juazeiro sagrado só passou a existir de fato a partir das experiências religiosas dos romeiros. Ou, noutros termos, sem as experiências e práticas<sup>31</sup> religiosas que os romeiros foram realizando ali, ao longo dos anos, o Juazeiro sagrado concretamente não existiria.

Foram e são, portanto, as experiências e práticas religiosas dos romeiros que configuraram o Juazeiro sagrado como algo empírico. E se

---

<sup>31</sup> As crenças dos indivíduos são importantes, mas devemos considerar que apenas pelas práticas e pelos discursos que elas podem ser apreendidas e constatadas pelos outros, que não o próprio indivíduo.

formos um pouco mais arrojados e radicais em nossas afirmações podemos mesmo considerar que se não fosse isso, o milagre teria se convertido apenas num fato extraordinário, sem grandes conseqüências e o Pe. Cícero teria sido, tão somente, um padre virtuoso, mas não o Padrinho Cícero.

Deste ponto de vista, são válidas para esta nossa análise o que Christopher Mckevitt apresenta no seu estudo sobre *San Giovanni Rotondo e o Santuário de Padre Pio*:

O Sagrado não é algo já dado ou alguma coisa fixa, mas precisa ser constantemente criado e recriado. Um esforço consciente é necessário da parte do romeiro para que ele possa usar os símbolos, mitos e rituais apropriados a fim de que ele possa vivenciar a experiência da romaria e tornar real o caráter sacro do lugar” (Eade, Sallnow: 1991: p. 79. Tradução nossa).

Assim podemos dizer que, se para o romeiro do Padrinho Cícero o sagrado é algo que vem do “Céu” (“algo que se manifesta”) para um observador externo, o sagrado pode ser visto como uma forma particular de quem tem fé (neste caso os romeiros) se relacionar religiosamente consigo próprio e com as coisas deste mundo.

## CAPÍTULO 9

### PADRE CÍCERO MORTUUS EST - PADRINHO CÍCERO ESTÁ VIVO

*“Tomadas de medo, elas olhavam para o chão. Eles, porém, disseram-lhes: ‘Porque estais procurando entre os mortos aquele que está vivo?’”*  
Lucas, 24, 5.

#### 9.1. A Morte de Pe. Cícero

##### O Falecimento

Desde a manhã do dia anterior Pe. Cícero convalescia em sua cama. Ao final da tarde, seu quadro clínico havia piorado consideravelmente. Eram duas horas da manhã do novo dia quando lhe deram o sacramento da extrema-unção. Naquele momento a dor não o incomodava. Dr. Mozart, seu médico, havia lhe dado uma injeção de morfina. Porém, pouco tempo depois o efeito da droga tinha passado. E o sofrimento físico voltara com intensidade. Ele pediu mais algum remédio para aliviar a dor, mas o médico confessou que já não havia mais nada a fazer. Já tinha passado das cinco horas da manhã, quando ficou claro que aqueles seriam os últimos minutos de

vida do padre. Ele chamou por Pe. Juvenal, ao que o sacerdote respondeu que estava ali, ao seu lado, a absolvê-lo.

Pouco depois, já quase sem forças, Pe. Cícero levantou o braço e traçou três cruzeiras para os lados, abençoando o povo do Juazeiro e seus romeiros. Terminada a bênção deram-lhe um crucifixo e uma vela. Ele abraçou o Crucificado e perguntou baixinho pela beata Mocinha: “- Joana?”. A beata respondeu, disse que estava ali, ao seu lado. Pe. Cícero virou-se para ela, apertou sua mão e, então, falou: “No Céu pedirei a Deus por vocês todos”. Fora sua última frase perfeitamente audível. Para tudo mais, quase sem forças, respondia: “- Nada, nada, nada...”. Já não sentia mais, não precisava de mais nada. A beata Bichinha aproximou-se para se despedir. O padre se virou para ela, mas seus olhos já estavam embaçados, seus sussurros já eram quase incompreensíveis. Parecia dizer “Meu Pai, Meu Pai”. Sua respiração foi diminuindo, diminuindo, diminuindo. Eram seis horas da manhã do dia 20 de julho de 1934, quando deu seu último suspiro, seus olhos se fecharam. Pe. Cícero morreu<sup>1</sup>.

## **A comoção**

A notícia, rapidamente, se espalhou pela cidade. Um clima de comoção e tristeza tomou conta do Juazeiro. O corpo do Pe. Cícero foi colocado na sala de sua casa. Todos queriam tocá-lo, tocar seus objetos (rosários, flores, medalhas, etc). Choros, lamentos, expressões de dor, gritos. A sala já não suportava mais a turba de gente querendo se despedir dele. No Juazeiro havia um grande corre-corre pelas ruas; mais e mais pessoas se juntavam na frente de sua casa. Então, tiveram a iniciativa de colocar o féretro na janela. Como o corpo ficou numa

---

<sup>1</sup> Esta nossa narrativa da morte do Pe. Cícero se baseia numa carta de Amália Oliveira (2001: p. 358-362), na qual ela relata aos seus parentes a morte do padre. Essa autora foi testemunha de todos aqueles acontecimentos.

posição quase vertical, houve quem gritasse: “-Meu Padrinho retornou!”. Certo clima de alegria e euforia chegou mesmo a se espalhar pela cidade, mas diante do corpo inerte na janela, logo todos perceberam que a irremediável morte tinha alcançado Pe. Cícero.

O corpo de Pe. Cícero ficou ali, exposto à vigília de todos desde a manhã daquela sexta-feira, dia 20 de julho, até a manhã de sábado, dia 21. Uma multidão a sofrer, a rezar, a lamentar, a se sentir aflita, tentando dar seu último adeus, seu último toque no Padre. Os lamentos, os choros, as rezas, a tristeza, os desmaios, um luto profundo envolveu o Juazeiro. Os romeiros expressavam sua angústia e tristeza: “Meu Padim Ciço morreu! Morreu pai! Minha Nossa Senhora das Dores! Ai! Que será de mim?” (Dinis, 1935: p. 167).

Os sinos tocavam sem parar. O telégrafo da cidade não parava um segundo. Espalhava a notícias para todo o Brasil, para todos os lugares. Chegava uma afluência de gente a pé, a cavalo, de carro, caminhão, pessoas que vinham de cidades próximas. Houve, inclusive, um avião da força aérea a fazer manobras por sobre a casa do sacerdote. Cada vez mais, a multidão aumentava, invadindo tudo, querendo chegar perto do Padrinho. Alguns falavam em trinta mil pessoas nas ruas, outros em sessenta, uns falavam em umas oitenta mil, como a duplicar o tamanho do Juazeiro<sup>2</sup>.

## O Enterro

Eram sete horas do sábado quando nove padres, liderados por Mons. Shoter, se dirigiram para a casa do Pe. Cícero a fim de iniciar o cortejo que levaria o corpo à Capela do Socorro, onde ele seria sepultado. Ao sair da residência do Pe. Cícero, o caixão foi suspenso nos

---

<sup>2</sup> Para elaborar essa cena e a próxima cena, além do texto de Amália Oliveira, utilizamos como referência os textos de Dinis (1935: p. 164-170) e de Della Cava (1985: p. 310-312).

braços da multidão que tomava conta da rua. E assim, erguido pelos braços do povo, o esquife desceu a Rua São José, dirigindo-se à Praça da Matriz.

As pessoas tentavam se aproximar, tocar no caixão. Uma fila de legionários procurava proteger o féretro. O caixão foi posto no patamar da matriz e ali foi feita a primeira encomendação. Quando o corpo de Pe. Cícero entrou na nave da Igreja Matriz um clima de comoção tomou conta das pessoas. O choro aumentou.

Saindo da Matriz o cortejo dirigiu-se para o cemitério pela rua que leva seu nome. Nesse ínterim surgiram algumas homenagens oficiais. Os diferentes testemunhos concordam que aquele fora um cortejo popular sem precedentes, na história do Cariri; no cemitério uma grande aglomeração já esperava o corpo para se despedir do Padrinho. Enfim, cerca de uma hora e meia depois de ter saído de sua casa, o féretro adentrou na Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Foi colocado ao pé do altar, próximo à sepultura de Dona Quinô, a mãe do sacerdote.

O túmulo já estava aberto e foram feitos os ritos fúnebres. O clima de comoção prosseguia. Manoel Dinis (1935: p. 165) diz ter olhado no relógio, no momento em que o corpo foi colocado na tumba: eram nove horas da manhã daquele sábado, dia 21 de julho de 1934. Jazia ali, na Capela do Socorro do Juazeiro do Norte, o Pe. Cícero Romão Batista.

## **9.2. Padrinho Cícero não Morreu, Ele Mudou-se e se Encantou**

“No dia em que o meu Padrinho mudou-se o senhor bispo veio do Crato com uns empregados dele para levar o corpo daqui. Chegou lá por meia noite para ninguém ver... Ainda me lembro daquele dia do enterro que era tão triste, tão triste. (...) Pois, então, só depois do enterro quando as pessoas já

tinham saído é que o senhor bispo veio roubar o corpo dele. Mas não podia, pois não tinha nada para ele levar. Quando ele abriu o caixão só tinha era um monte de rosas. (Slater, 1986: p. 250) <sup>3</sup>.

Essa narrativa coletada por Candace Slater durante sua pesquisa a respeito das histórias que os romeiros contam sobre o Pe. Cícero nos chamou a atenção por dois motivos: Primeiro por apresentar uma clara relação com a ressurreição de Cristo (Mateus, 28; Marcos 16; Lucas, 24; João 20). Segundo porque é uma história relativamente conhecida entre os romeiros mais antigos<sup>4</sup> e sintetiza uma crença que se tornou muito comum entre eles, a de que Pe. Cícero não morreu, mas, como dizem alguns romeiros “mudou-se”, “encantou-se” e ainda continua “vivo” no Juazeiro sagrado, precisamente no Horto.

Quanto à semelhança com as narrativas evangélicas sobre a ressurreição de Cristo, acreditamos que isso pode ser visto como mais um dado a corroborar a tese defendida no capítulo anterior, de que esses romeiros, ao realizarem determinadas experiências religiosas, entram em contato com uma “cultura bíblica” e como consequência disso, acionam uma “memória bíblica” comum a eles e sentem que lhes pertencem, num sentido profundo, sendo algo que é deles tanto como grupo quanto como indivíduo, pessoa (Mauss, 2003: p. 392).

Como já ressaltamos no capítulo anterior, é necessário frisar que esse acionamento de uma “memória bíblica” não é, contudo, uma analogia ou recorrência metafórica ao texto bíblico. Estamos lidando aqui com algo que se estabelece no nível das experiências religiosas. É

---

<sup>3</sup> Conforme registrado no texto de Candace Slater: “Nu dia qui meu Padim mudo-si u sinhô bispu veiu du Crato cuns impregadu deli pra leva u corpu daqui. Chegaru lá por meia noiti para ninguém vê...Ainda mi alembro daquela dia du interru,qui era tão trisi, tão tristi. (...) Pois antão só dispois du interru quandu as pessoas tinha saidu é qui u senho bispu veiu robá u corpu deli. Mas não podia pois não tinha nada para eli leva. Quandu eli abriu u caixãosó tinha era um monti di rosa. (...)”.

<sup>4</sup> Consideramos por “romeiros mais antigos”, os romeiros e romeiras mais velhas, que habitualmente, apresentam um maior conhecimento de um conjunto de histórias sobre o Pe. Cícero e que tendem a ser compartilhadas por eles. Tal critério usa como referência os romeiros com os quais tivemos contato durante o período em que fomos a campo desenvolver nossa pesquisa (2003-2006).

algo que se concretiza muito mais no plano do vivido do que num plano explicativo, discursivo. E nesse sentido a narrativa – a parte dessa experiência a que, usualmente, o pesquisador tem acesso – pode ser definida como a parte visível de uma experiência religiosa, cuja origem e significado antecedem a própria narração e o conteúdo explícito do que é narrado.

Do mesmo modo, esta similitude entre as narrativas da ressurreição de Cristo e aquela em que o túmulo do Padrinho também está vazio, é algo que tanto remete a inserção desse tipo de experiência religiosa do romeiro dentro de uma tradição própria, quanto a um sentido religioso meta-histórico que se vincula à promessa salvífica do Cristo.

Assim, pensando a partir de uma abordagem analítica proposta por Carlos Steil, podemos considerar que histórias como essas

revelam uma presença da Bíblia entre os romeiros que aponta para uma cultura **bíblico-católica**, onde se pode ver realizada, embora em permanente tensão, a síntese entre o texto **bíblico** e a **teia** de sentidos que os romeiros vão tecendo para sustentá-los na difícil arte de viver. (Steil, 1996: p. 151).

Deste modo, podemos considerar que é perfeitamente aceitável que uma síntese entre “o texto **bíblico** e a **teia** de sentidos” que sustentam os romeiros na difícil arte de viver, permeia as narrativas que atestam a crença romeira de que o Padrinho Cícero não morreu, mas apenas “mudou-se”, “encantou-se”. E, por este mesmo caminho, podemos conceber que esta “atualização” do texto bíblico, realizada pelos romeiros do Padrinho Cícero – que também funciona como uma espécie de “revivificação” desse texto - lhes confere uma oportunidade para reconstituir os sentidos e a eficácia de suas experiências religiosas em momentos de adversidades, sejam esses individuais ou coletivos, como foi o caso da morte de Pe. Cícero.



Daí que o fato de os romeiros estabelecerem e narrarem histórias onde Pe. Cícero como que “ressuscita dos mortos” e permanece “encantado” dentro do seu Juazeiro sagrado não deve ser lido, por exemplo, apenas como uma forma de provar para terceiros que o Padrinho é santo. Aqui estamos diante de algo muito mais significativo e profundo para os romeiros. Isso porque narrar essas histórias envolve a possibilidade de estabelecerem um processo de reificação dos fundamentos das suas crenças, da sua fé.

Para os romeiros essas narrativas são também o modo deles expressarem e atestarem para si a veracidade da própria fé e aquilo que a fundamenta. Esse aspecto contribui para que as suas crenças religiosas realizem uma das suas funções fundamentais: dar-lhes a possibilidade de que através das suas experiências religiosas reconstituam os sentidos de diferentes aspectos ou dimensões de suas vidas.

Como foi dito acima, no que tange àquela história coletada por Slater, nos chamou a atenção ainda o fato dela sintetizar uma crença que se tornou relativamente comum entre os romeiros: A crença de que o Padrinho Cícero não morreu, mas como alguns deles costumam dizer, continua vivo no Horto, só que de forma “encantada”.

Recorrendo mais uma vez a Carlos Steil (1996: p. 180-188) para pensarmos essas questões levantadas, acreditamos que no caso dos romeiros do Pe. Cícero estamos diante do estabelecimento de uma relação dialética entre a vida e a morte. Nesse caso, no que tange à crença de que o Padrinho “encantou-se”, é possível interpretá-la a partir da idéia de que esse santo e o Juazeiro sagrado, de modo especial o Horto, foram como que interligados de forma indissociável. Estabeleceu-se um território de ambigüidade entre o Padrinho e aquele lugar.

Ao retomarmos a análise feita sobre o Horto no capítulo anterior, consideramos que aquele espaço se transformou – após o falecimento do Pe. Cícero – num atestado da sua presença física no Juazeiro,

apesar de sua morte. Converteu-se no principal espaço do Juazeiro – mas não exclusivo<sup>5</sup> – onde se concretiza a sua “presença **sacramental** ou simbólica”, de tal maneira que ali se tornou também um lugar onde essa “presença física”<sup>6</sup> do Padrinho aponta para algo que a ultrapassa.

É interessante, inclusive, observar que após a morte de Pe. Cícero sempre existiu no Horto algum símbolo sagrado a materializar para os romeiros a sua presença naquele lugar. Inicialmente o símbolo dessa presença do Padrinho estava muito ligado às ruínas das paredes da igreja inacabada do Sagrado Coração. Após 1939, quando os Salesianos destruíram essas paredes, essa presença física foi deslocada para uma imponente árvore onde, em vida, ele recebia os romeiros: o Pé de Tambor.

Quando no final dos anos sessenta, a prefeitura arrancou a árvore, colocando em seguida, em seu lugar, uma monumental estátua do Pe. Cícero, os romeiros deslocaram essa presença física para essa estátua. Eis porque a referida estátua veio a ser, atualmente, o maior símbolo referente ao Padrinho, fazendo parte do ritual das romarias contemporâneas ir ao seu encontro e dar três voltas ao redor do imponente símbolo, que tem cerca de 28 metros de altura.

---

<sup>5</sup> Enfatizamos aqui o Horto devido a sua proeminência dentro do Juazeiro sagrado. Entretanto, Juazeiro, diferente de outros centros de romarias cuja devoção se dá precisamente num santuário específico – como é o caso, por exemplo, de Bom Jesus da Lapa, BA -, é uma cidade na qual a presença “física, simbólica e sacramental” do Padrinho Cícero pode ser acessada em diferentes lugares. Além do Horto existem mais três lugares que se destacam no espaço do Juazeiro sagrado dos romeiros: a Casa do Padrinho Cícero, a Matriz de Nossa Senhora das Dores e a Capela do Socorro, onde o sacerdote está enterrado. Interessante observar que esses três lugares correspondem ao percurso do cortejo fúnebre de Pe. Cícero. Ele morreu na sua casa, o corpo foi levado para a Matriz e da Matriz para a Capela do Socorro, onde foi sepultado. E, segundo alguns romeiros, enquanto seu corpo físico foi ali enterrado, seu corpo “encantado” seguiu para o Horto, onde vive até hoje. Assim será até o “Fim das Eras”.

<sup>6</sup> Há uma clara e forte indissolubilidade entre o Horto e o Padrinho Cícero para os romeiros. Podemos afirmar que quando um romeiro fala do Horto, de alguma forma, ele está falando do Padrinho. O Horto é, indiscutivelmente, o lugar do Juazeiro onde se sente, de forma mais forte, a presença do Pe. Cícero. Favorece essa interligação, a monumental imagem do sacerdote que existe no local.

Apropriando-nos mais uma vez das reflexões de Carlos Steil ressaltamos que o Horto do Juazeiro converteu-se no principal “elo simbólico” que tornou o Padrinho Cícero “presente no tempo cotidiano e o evento salvífico na comunidade de fé” romeira, de modo que aquele lugar passou a ser uma importante “garantia da continuidade do culto e da possibilidade da comunicação da comunidade dos romeiros com suas raízes culturais e bíblicas”. No que tange ao Juazeiro sagrado, que continuou a existir após a morte de Pe. Cícero, o Horto “constitui-se, portanto, num elo importante da comunidade com suas raízes culturais e uma mediação essencial entre o mito cristão e os discursos e rituais romeiros” (Steil, 1996: p. 182). Sendo que o Padrinho Cícero do Horto é uma atualização de ambos, das raízes culturais e do mito cristão.

Estabeleceu-se, assim, mais um sentido religioso muito forte para os romeiros continuarem indo a Juazeiro, mesmo depois do falecimento de Pe. Cícero. Para eles o Padrinho continuou ali, só que agora, despido de suas limitações humanas. A consequência disto foi que com a sua “mudança” desse mundo para um outro, “encantado”, o Padrinho Cícero dos romeiros se converteu por completo num santo, inserindo-se, totalmente, no mistério salvífico que, desde o princípio, foi parte daquilo que fundamentalmente animou a fé romeira do Juazeiro.

Dessa maneira, sua morte, que poderia ter representado o fim do Juazeiro sagrado, gerou um efeito inverso. Com o Padrinho “encantado” o Juazeiro dos romeiros tornou-se mais sagrado. E as romarias continuaram a existir, ao invés de morrerem junto com a morte física de Pe. Cícero. E, com o passar do tempo, voltaram inclusive a crescer; com o aumento exponencial das romarias, o próprio santo Padrinho Cícero dos romeiros foi crescendo e se tornando para eles mais santo que outrora. Um verdadeiro Santo Padrinho Cícero.

### 9.3. A Força e Presença do Santo Padrinho Cícero

A frase do evangelho de Lucas que consta na epígrafe deste capítulo é muito pertinente quando tratamos desse santo do Juazeiro. Se Pe. Cícero morreu, o Padrinho continua mais vivo do que nunca. Passados mais de setenta anos da sua morte, basta irmos ao Juazeiro – principalmente durante as três grandes romarias anuais<sup>7</sup> – para constatarmos a sua vitalidade e força. E neste caso, parafraseando o Evangelho, devemos procurá-lo entre os vivos e não entre os mortos, tal qual anuncia um canto muito popular entre os romeiros contemporâneos do Juazeiro: “olha lá no alto do Horto, ele está vivo, o Padre não está morto!”.

Quanto ao fato de o Padrinho Cícero se manter “vivo”, apesar da morte física daquele sacerdote em 1934, isto é algo cujo mérito, indubitavelmente, deve ser atribuído aos seus romeiros afilhados. São eles os grandes operadores do que podemos considerar um dos maiores “milagres” da devoção popular no Brasil: Contra muitas adversidades<sup>8</sup>, ou mesmo animados por elas, eles tornaram Pe. Cícero um dos maiores - quiçá o maior – santo de devoção popular brasileiro.

---

<sup>7</sup> Todos os anos, o ano todo, podemos encontrar romeiros no Juazeiro. Todavia, já partir da segunda semana de fevereiro até meados de setembro, o número é bem reduzido, exceção ao mês de maio – Festa de Nossa Senhora – e ao dia 20 de julho, aniversário de morte do Pe. Cícero. Já entre os meses de setembro e início de fevereiro, o número de romeiros em Juazeiro tende a ser muito grande, principalmente, durante as chamadas três grandes romarias: 15 de setembro (Nossa Senhora das Dores), 2 de novembro (Finados) e 2 de fevereiro (Nossa Senhora das Candeias).

<sup>8</sup> A devoção ao Pe. Cícero e as romarias de Juazeiro encontraram muitos obstáculos durante o século XX. Já tratamos de alguns deles ao longo deste estudo, como a já citada forte discriminação que os romeiros sofreram e que, de certa forma, ainda sofrem por parte de certos segmentos mais bem posicionados em nossa sociedade. Podemos destacar ainda dois obstáculos em particular: um primeiro é o fato de que os romeiros do Pe. Cícero sempre foram, na sua ampla maioria, muito pobres; desse modo, fazer uma romaria sempre acarretou muitos sacrifícios para eles. Outro obstáculo foi a forte discriminação e em alguns momentos até a perseguição por parte da hierarquia eclesiástica. Ou seja, durante boa parte do século XX, uma parte expressiva do clero e do episcopado brasileiro, particularmente nordestino, sempre

Se o Padrinho Cícero se manteve vivo, apesar da sua morte física, devemos reconhecer que isto chegou a invalidar alguns prognósticos. Alguns comerciantes de Juazeiro, por exemplo, chegaram a cerrar as portas de seus negócios por preconizarem o fim daquela cidade, cuja vida comercial dependia muito dos romeiros (Cava, 1985: p. 312). É igualmente provável, que a hierarquia eclesiástica local e mesmo do Nordeste tenha alimentado a esperança de que a morte de Pe. Cícero dispersasse seus seguidores, dando fim àquele “antro de fanatismo” como costumavam denominar o Juazeiro romeiro.

Mas os romeiros contrariam aqueles que imaginavam tal predição, pois voltavam e continuam voltando, em número cada vez maior, a fim de visitar o seu santo Padrinho Cícero. Muitos em busca ou na certeza das promessas feitas em vida pelo padre, na certeza de que Juazeiro é um lugar sagrado, como mostra o seguinte relato de um romeiro que entrevistamos:

Os mais velhos daqui de Juazeiro contam que Padrinho Cícero dizia: ‘meus amiguinhos, vocês saem daqui de Juazeiro pra caçar de comer e se não encontrar volte para aqui pro Juazeiro e comam. Caçar água para beber e se não encontrar volta para o Juazeiro que bebe. Caçar sossego nos quatro cantos do mundo e se não encontrar venham para Juazeiro que encontra’.<sup>9</sup>

Resumindo, nas crenças e no ritual romeiro de sempre voltar ao Juazeiro, o Padrinho Cícero permaneceu, sendo vivificado, ganhando nova vida como santo.

---

se opôs ou olhou com desconfiança a devoção ao Pe. Cícero. Ocorreram e ocorrem, eventualmente, até mesmo casos de violência simbólica contra os romeiros. São famosos os casos dos romeiros que não puderam nas primeiras décadas do século XX batizar filhos com o nome de Cícero. Durante nossa pesquisa de campo alguns romeiros também relataram alguns tipos de discriminação sofrida por alguns padres, enquanto expressavam sua devoção ao Pe. Cícero.

<sup>9</sup> Este depoimento nos foi dado por um romeiro no Horto, durante a romaria da Festa de Nossa Senhora das Candeias, em fevereiro de 2005.

Quanto a essa nossa afirmação de que ele continua vivo, isso pode ser lido em diferentes sentidos: Por exemplo, o estar vivo numa memória romeira. O estar vivo na fé que enxerga em símbolos físicos uma verdade que o sacramenta e que transcende o próprio símbolo. É o estar vivo nas histórias contadas por seus afilhados.

Por diferentes caminhos e por diferentes maneiras os romeiros vêm vivificando o Padrinho Cícero. E dentre esses elementos que o vivificam o mais importante é, sem dúvida, o ritual das romarias. São nelas que a vida encantada do Padrinho Cícero assume todo o seu fulgor. Mas no que se constitui e no que implica essas romarias? De que maneira elas vivificam Padrinho Cícero?

A sucinta e precisa definição sobre as romarias que Pierre Sanchis estabeleceu em *Arraial: Festa de um Povo* nos fornece uma chave interpretativa profícua para a construção de uma resposta. Segundo ele a característica essencial das romarias "é a de serem organizadas em torno da 'memória de um santo', representado por uma relíquia ou uma imagem. A romaria é uma peregrinação popular a um lugar tornado sagrado pela presença especial de um 'santo'" (Sanchis, 1983: p. 39).

Podemos afirmar que o Juazeiro sagrado, após a morte de Pe. Cícero se tornou isso, em grande medida: um lugar tornado sagrado pela presença especial do santo Padrinho dos romeiros. Uma presença que se materializou e continua a se materializar num conjunto de relíquias e imagens dos mais diferentes tamanhos que se espalham pelo Juazeiro e que, ano após ano, são visitadas pelos romeiros. Visitas que, por sua vez, têm a capacidade de projetar uma memória sobre essas mesmas relíquias e imagens. Uma projeção de memória que, por conseguinte, as vivifica e as torna parte da fé romeira, enquanto crenças e enquanto práticas religiosas.

Aqui devemos dar atenção ao uso da palavra memória. No senso comum "memória" significa a idéia de algo que já não existe mais e que, mesmo assim, está sendo lembrado. Entretanto, no sentido que

estamos usando aqui, consideramos que só tem memória aquilo que está vivo, posto que a memória seja uma prerrogativa dos vivos. Ou, em outros termos, se existe uma memória, que se projeta em direção a um conjunto de relíquias e imagens que estão relacionadas ao Pe. Cícero e sua santidade, isso ocorre porque existe de fato um grupo que mantém, transmite, transforma e projeta essa mesma memória. O que implica dizer que, enquanto existirem os romeiros do Pe. Cícero – formado por esse grupo – se mantém viva essa memória e, em consequência, o santo Padrinho Cícero do Juazeiro também vive.

Nesta perspectiva consideramos que uma das funções do ritual das romarias que ocorrem em Juazeiro é justamente a de vivificar essa memória. Tocar nas imagens e nas relíquias, compartilhar histórias sobre a vida do Padrinho e sobre milagres operados por ele, discorrer sobre as graças que ele ajudou a alcançar, o próprio ritual da romaria que se repete ano após ano, esses são exemplos de práticas romeiras nas quais podemos identificar o processo mediante o qual se estabelece uma vivificação dessa memória e, em decorrência, a afirmação da santidade do Padrinho Cícero Romão.

Nas romarias acionar essa memória significa, portanto, muito mais do que o ato de “relembrar”. Se relembrar é trazer “à tona” através da lembrança, isso pode sugerir a idéia de que se trata de algum tipo de acionamento da faculdade intelectual humana de recordar-se de algo. Em nosso caso, seria relembrar o Padrinho Cícero que outrora lá estivera, mas que agora só existe em lembranças individuais e compartilhadas.

Continuando nossa apropriação da análise de Sanchis, podemos dizer que os romeiros no momento em que estão imersos em suas experiências religiosas parecem não estabelecer uma separação intelectual nítida entre aquilo que simboliza o santo – uma relíquia, uma imagem – e a própria realidade. O que implica dizer que, quando o romeiro se relaciona com a imagem ou a relíquia do santo a partir de

uma perspectiva religiosa, ele está estabelecendo um contato direto com o próprio santo.

Trata-se de acionar uma memória, mas esse acionar, ultrapassa o ato de simplesmente lembrar. Há ali uma relação direta com o próprio santo, como podemos observar na forma como os romeiros tocam nas relíquias ou imagens, falam com elas, olham-nas com a insistência de quem espera uma resposta. Tiram fotos ao lado da imagem, levam para junto delas objetos familiares ou crianças (Sanchis, 1983: p. 42).

Podemos dizer que essas ações rememorativas e vivificadoras dos romeiros tornam Padrinho Cícero realmente um santo, pois que o tira do mundo dos mortos e o recoloca no mundo dos vivos, desse e de um outro mundo, só que com seu poder amplificado.

Se seguirmos a linha argumentativa de Peter Brown em *The Cult of the Saints* (1982) é como se as relíquias e imagens – da perspectiva dos romeiros - tivessem um poder de suplantar o que poderia ser uma associação direta com a morte física, na medida em que são objetos especiais dotados da capacidade de aumentar uma dialética imaginativa que favorece a noção e percepção do crente de que o santo está ainda vivo no Céu e na Terra (Brown, 1982: p.79). Dialética imaginativa esta que ajuda a perpetuar um forte sentimento romeiro de que o Padrinho, quando fez a sua “passagem”<sup>10</sup> – para o mundo dos santos, onde ele está realmente próximo de Deus – tornou-se imortal. Por isso, os romeiros também assumem e se relacionam com essas imagens e relíquias como se elas fossem as “provas empíricas” de que o Padrinho continua vivo e que ele tem o poder de ligar e fazer a mediação entre o Céu e a Terra.

É como se o Padrinho Cícero assumisse a partir das romarias certas características que são similares à dos mártires que, segundo Peter Brown, foram santificados durante o desenvolvimento do

---

<sup>10</sup> Cabe notar que durante nossa pesquisa observamos que os romeiros normalmente usam as expressões “quando o Padrinho fez a passagem”, ou “quando o Padrinho mudou-se”, para se referir à morte do Pe. Cícero.



cristianismo na Antiguidade tardia, ou seja, entre os séculos III-VI d.C. Podemos, por exemplo, considerar que o Padrinho Cícero tornou-se uma espécie de “companheiro invisível” – “*invisible companion*” – (Brown, 1982: p. 50), sendo uma das suas qualidades a de estar mais próximo de Deus e, em consequência disso, ter condições de, com maior eficácia, ligar os romeiros a Ele, tendo ainda, o poder de interceder junto a Deus em favor daqueles que pedem sua ajuda.

Analisando a questão por esse ângulo podemos dizer que para os romeiros, a morte de Pe. Cícero representou uma aproximação dele em relação a Deus, de tal forma que essa proximidade se tornou uma das bases para emanar o seu santo poder. E como para os romeiros ele passou a estar muito próximo de Deus, tornou-se tanto um intercessor privilegiado quanto um bom e eficiente Padrinho, que é “*patronus*”: “Ele é o ***patronus*** cuja intersessão é bem-sucedida, cuja riqueza está à disposição de todos, cuja ***potentia***, o poder do santo, é colocada em prática sem violência e aquele a quem a lealdade pode ser demonstrada sem constrangimento” (Brown, 1982: p. 41. Tradução nossa<sup>11</sup>).

São nas relíquias e imagens que o santo protetor e intercessor - o “*patronus*” - se manifesta, se faz presente. São em relíquias e imagens específicas que o romeiro experimenta uma *praesentia* (Brown, 1982: p. 82) - um sentimento de presença real – do seu santo, como podemos perceber neste relato que nos foi dado por uma romeira:

Disseram que eu estava com feitiço, com macumba, eu fui para tirar o feitiço. Passei sete anos dançando, sambando. (Outra romeira: Não saiu?) Não saiu e nem saía, só saía quando Deus quisesse. (Outra romeira: Quando Jesus cura e meu Padrinho Cícero, você fica boa na hora. Não acredito nessas

---

<sup>11</sup> Peter Brown em seu texto conjugou os verbos no pretérito perfeito. Optamos por conjugá-los no presente porque assim se harmoniza mais com o nosso argumento.

coisas não.) Ei-a, pois. Eu caí nessa nem sei por quê. Eu tinha medo de não sair mais nunca, benza Deus.

Mas vou contar a graça que eu alcancei. Eu passei sete anos dentro daquele inferno. Passei sabendo que estava errada. Aquilo ali era o inferno. Já era romeira. Aí botei para dançar para ver se ficava boa. Dancei sete anos. Eu não vou mentir, não é. Tenho de falar a verdade. E a roupa está lá dentro do guarda roupa. Não joguei fora não, está lá dentro. Aí cheguei, quando a gente foi lá para o Horto, eu fui naquela estátua ali fiz aquela promessa, que chorava de soluçar. Aí uma mulher chegou e disse: 'Essa mulher está com um grande desgosto, que está chorando'. Aí eu disse: 'Não é desgosto, eu estou fazendo um pedido de coração, porque sete anos que eu estava dentro do inferno, agora estou pedindo a ele para me tirar desse sentido do inferno, para eu não ir mais lá, de jeito nenhum. Ôchi, quando saí dos pés dele eu não me lembrei mais nunca, mais nunca. Acabou-se. A roupa eu guardei, está ali dentro do armário, deixa a traça comer para lá. (Outra romeira: Aí pediu a padrinho Cícero e ele tirou de sua cabeça?) Eu não me lembrei mais nunca, mais nunca!.

Este relato ilustra bem uma das formas em que se dá a *praesentia* e se manifesta a *potentia* do santo Padrinho Cícero no Juazeiro. Naquele momento quem estava lá com ela – se manifestando na grande estátua do Horto – era o seu Padrinho. Era a ele que ela dirigia e fazia o seu pedido, solicitando um milagre. Podemos dizer que ele lhe concedeu imediatamente a graça solicitada, pois que ela afirma que, quando saiu dos pés dele (da grande imagem) sentiu que desapareceu sua angústia e aquele “feitiço” que a tinha levado à “macumba”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Infelizmente, devido a nossa preocupação em manter a coerência de nosso argumento, não dá para aprofundarmos um segundo tema que o relato dessa romeira sugere: a questão do sincretismo religioso que em alguns momentos está presente entre os romeiros do Pe. Cícero. No caso dessa senhora porque poderiam defini-la como uma romeira tradicional, uma vez que faz romarias desde o início dos anos sessenta. Às vezes, mais de uma vez por ano, sem interrupções, sendo que ela

Podemos usar o caso desta romeira também para esclarecer que não se trata aqui de afirmar que um romeiro não reconhece que, diante de si, ele tem é uma estátua, uma representação ampliada do Pe. Cícero. Tal percepção faz parte da relação do romeiro com a imagem. No que se refere a esta romeira, ela inclusive, conhecia a história de como aquela estátua foi construída e que para poder estar ali foi necessário derrubar a árvore denominada Pé de Tambor do Horto, por ordem de um prefeito do Juazeiro. Essa romeira chegou até a conhecer o famoso Pé de Tambor.

Agora se ela se relacionou foi com o Padrinho e não com uma imagem que seria uma simples metáfora deste santo, isto ocorreu porque o que se sobressaiu ali foi uma conexão religiosa, estabelecida a partir de uma experiência religiosa. Assim foi possível para aquela romeira se dirigir ao santo e não exatamente à estátua.

Se considerarmos a questão, por exemplo, a partir de uma das linhas de leitura propostas por Rachid Amirou em *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage* (1995) diremos que a relação do romeiro com a relíquia ou imagem do santo é uma experiência de imersão no sagrado. Imersão esta que se constitui como uma relação, que em certa medida, termina por se diferenciar, por contraste, da relação de externalidade que marcaria o olhar do turista em relação a uma representação física daquele santo. Noutros termos, nos referindo especificamente ao caso apresentado é possível afirmar que enquanto para a romeira a imagem naquele momento já era o próprio santo, para alguém que se relacionasse com a imagem a partir de um *ethos* de turista, provavelmente, ele veria uma representação física gigantesca do Pe. Cícero, a receber a devoção dos romeiros<sup>13</sup>.

---

tem um bom domínio das histórias sobre o Pe. Cícero; além disso, durante o ano ela também participa das outras atividades relacionadas à devoção ao Pe. Cícero na sua comunidade.

<sup>13</sup> Quando utilizamos este estudo de Amirou para pensar as romarias de Juazeiro, ele nos traz interessantes questões. Mais uma vez, infelizmente, não temos espaço para aprofundá-las aqui. No entanto, é importante deixar a observação – que se sustenta

É essa experiência de imersão no sagrado que dá ao romeiro a possibilidade de se relacionar com o santo Padrinho Cícero que se manifesta como *praesentia* e a *potentia* no Juazeiro sagrado. E é igualmente essa experiência de imersão que oferece ao romeiro uma predisposição e sensibilidade para atestar, reconhecer e ser capaz de se relacionar com o santo através das relíquias e imagens.

É interessante observar aqui que a devoção ao Pe. Cícero está espalhada por todo o Nordeste. A probabilidade de ir a qualquer cidade desta região – ou ao menos daqueles Estados nordestinos nos quais a devoção é mais intensa – e encontrar mais de uma casa com um altar privado onde se acha uma imagem deste santo é muito grande. A devoção privada ao Pe. Cícero é uma das manifestações mais fortes no Nordeste. Isso além do fato de que em Estados como o Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e, principalmente Alagoas, existem algumas cidades com praças públicas, cujo centro é adornado por uma imagem desse padre cearense.

Mas para o romeiro é no Juazeiro que o Padrinho Cícero manifesta sua real *praesentia* e *potentia*. É ali que aquele santo pode oferecer toda a sua proteção e exercer todo o seu prestígio, é ali que de fato “ele está”. Cabe-nos observar que isso não é uma exclusividade dos romeiros do Juazeiro. Peter Brown mostra como já havia este tipo de percepção na Antiguidade, quando se desenvolveu o cristianismo.

Segundo Brown foram os líderes da Igreja Cristã daquele período os principais responsáveis pelo desenvolvimento da idéia de que os santos estavam disponíveis e presentes num determinado lugar, sendo esta a importância que os fiéis de então passaram a dar para as relíquias. Ainda segundo este autor, na medida em que surgiu esta percepção de que o santo “estava ali” – através de uma relíquia –

---

em dados de nossa pesquisa de campo – que em uma romaria, um agente específico pode ser e agir como um romeiro. Porém, logo depois agir como um turista. Ou seja, tipos puros de “romeiros”, “turistas”, “turistas religiosos”, são categorias que muitas vezes servem mais para “se pensar” do que para descrever com precisão o que o pesquisador observa *ipsis literis* numa romaria.

presente “naquele lugar”, em um santuário, desenvolveu-se a noção de que era necessário que aqueles que estavam distantes deveriam fazer uma romaria a fim de se aproximar do santo.

Segundo Peter Brown esta noção se estabeleceu a partir de uma ação deliberada dos líderes da Igreja Cristã entre os séculos III e VI. Para este autor as lideranças de então, foram hábeis ao decretar e propagar a noção de que se os fiéis não estavam próximos de uma relíquia eles poderiam viajar até o santuário onde ela se encontrava e, desta forma, experimentar a “*praesentia*” real do santo (Brown, 1982: p. 88) e a sua “*potentia*” (Brown, 1982: p. 107).

O que nos chama a atenção nessas colocações de Peter Brown é que são muito pertinentes ao caso do Juazeiro, seus romeiros e suas romarias. A idéia de que os romeiros devem realizar uma romaria para se aproximar do santo Padrinho Cícero, a noção de que ele está e se manifesta de fato no Juazeiro, é cara aos romeiros, sendo um dos pilares fundamentais dessa devoção.

Contudo, o que torna curioso o caso do Juazeiro é que naquilo que dependeu de uma boa parte dos esforços das lideranças eclesiais institucionalmente estabelecidas, a hierarquia eclesiástica com seus clérigos e bispos, isso não teria ocorrido em Juazeiro, como atesta esse depoimento que o sacerdote alagoano Manoel Henrique de Melo Santana deu à pesquisadora Renata Paz e que aqui transcrevemos:

falo a partir dos meus trinta anos de presbitério em Alagoas. Hoje, faz-se uma acolhida pastoral realmente nova. Onde está a imagem do padre Cícero estão os romeiros, sua imagem está nas praças, avenidas e estradas, sem falar das igrejinhas sob a proteção do santo do Juazeiro. No meu seminário não se podia sequer falar sobre padre Cícero. Jamais podíamos celebrar a eucaristia diante de sua imagem, fazer procissão muito menos’. (Depoimento cedido em 20.07.2004) (Paz, 2005: p.183).

Apesar do explícito esforço despendido pela maior parte das lideranças eclesiais nordestinas em desacreditar o Juazeiro sagrado e seu santo, isso nunca foi alcançado. Ao invés de ter ocorrido uma derrocada dessa devoção romeira, o que vem ocorrendo desde meados da década de sessenta do século XX (Cava, 1985: p.316) é um paulatino, ambíguo e, às vezes, tenso e contraditório esforço eclesial no sentido de se aproximar dos romeiros do Juazeiro<sup>14</sup>.

Mas se a hierarquia eclesial durante muito tempo tendeu a desacreditar o Juazeiro com seu santo, em contrapartida o próprio Pe. Cícero sempre estimulou um retorno dos romeiros ao Juazeiro, que deveria continuar mesmo após sua morte. É o que atestam os diversos testemunhos e como o próprio sacerdote explicita em seu testamento lavrado em cartório em 1923:

Aproveito o ensejo para pedir, a todos os moradores desta nossa terra, o Joazeiro, muito especialmente aos romeiros, que depois de minha morte não se retirem daqui nem o abandonem; continuem domiciliados aqui, no Joazeiro,

---

<sup>14</sup> É possível perceber nas romarias atuais, um claro esforço por parte de certas lideranças eclesiais, no sentido de se aproximarem e reconhecerem a legitimidade da fé romeira. O atual bispo local, Dom Fernando Panico, vêm desde 2002 demonstrando que uma das linhas de ação do seu episcopado no Cariri é estabelecer uma reconciliação entre a devoção romeira ao Padrinho Cícero e um catolicismo oficial e eclesial, e este inclusive é um dos temas de um estudo da pesquisadora Renata Paz (2005). Todavia, considerando nossas observações de campo, parece-nos que mesmo havendo um claro e ativo esforço do bispo, no sentido de viabilizar esta reconciliação, isso termina por acontecer de forma acidentada. Estes acidentes, em boa parte, se devem ao fato de que os diferentes agentes envolvidos tendem a assumir posições e ações nem sempre convergentes. Mesmo entre o clero e o episcopado que existe hoje no Nordeste há claras divergências. Entretanto, parece-nos que uma ação como a de Dom Fernando Panico tende a ser cada vez maior entre os agentes eclesiais. Mas não significa dizer que não haja tensões, contradições e ambigüidades neste processo. Quanto às contradições e ambigüidades nessa aproximação eclesial em relação aos romeiros do Pe. Cícero é interessante observar que, usualmente, se dá a partir de um paradoxo: muitos agentes do catolicismo oficial tendem, cada vez mais, a reconhecer a legitimidade da fé romeira, mas não admitem – pelo menos até agora – um dos fundamentos dessa fé: a crença na santidade do Pe. Cícero. O paradoxo – como estamos procurando demonstrar neste capítulo – é justamente que uma coisa não existe sem a outra.

venerando e amando sempre a Santíssima Virgem Mãe de Deus, único remédio de todas as nossas aflições; (...) Torno extensivo este meu pedido também a todos os meus amigos, pessoas de outros Estados e Dioceses, romeiros também da Santa Virgem Mãe de Deus, isto é, continuem a visitar o Juazeiro, em romaria à Santíssima Virgem, como sempre fizeram, auxiliando a manutenção do seu culto e das instituições religiosas que aqui forem criadas (...) (Machado, 2001: p. 53).

Contudo é provável que o testemunho que mais explicita o fato de que Pe. Cícero – talvez não intencionalmente - terminou de alguma maneira estimulando a crença romeira de que sempre estaria no Juazeiro, mesmo após a sua morte, são estas palavras de Manoel Dinis aqui transcritas:

A prova (de que para pe. Cícero o Juazeiro é uma terra da salvação) é que em 1923 ou 1924 (não precisamos bem a data) ouvimos em casa dele, à Rua São Jozé, ele dizer em uma de suas práticas a que os romeiros ou fanáticos locais chamavam **Consagração**: 'Vocês que vêm de suas terras distantes, do sul de Alagoas, e Pernambuco, dos brejos da Paraíba, das praias do Rio Grande do Norte e deste Estado, ou dos longínquos sertões do Piauí, Maranhão, Baía, sofrendo privações, a fome, a sede, o sol e as intempéries dos longos caminhos, tudo por amor a visitar Nossa Senhora das Dores e o Padre Velho do Juazeiro, fiquem certos de que a Mãe de Deus recompensará a todos.

E quanto a mim, não acreditem no que propalam, dizendo que vou deixar este lugar.

Não acreditem, porque o Juazeiro é uma cidade da Mãe de Deus, e ela foi quem me colocou aqui, e nem o Satanás, nem os homens de Satanás têm poder para me tirar desta cidade, à qual só deixarei quando completar a Salvação de vocês todos'. Tais palavras são a reprodução quase textual do

que então disse o legendário Patriarca do Nordeste (...) (Dinis, 1935: p.33).

É possível afirmar que os romeiros nunca deixaram de acreditar nessas palavras de Pe. Cícero. Durante nossa pesquisa de campo não foram poucas as vezes em que nos deparamos com romeiros a nos afirmar ou sugerir que o Pe. Cícero continuava ali, no Juazeiro, entre eles. Uns de forma mais explícita e convicta, outros a partir de um discurso no qual – a nosso ver – estava inserida uma preocupação em desviar essa sua crença dos nossos possíveis juízos de valor<sup>15</sup>, certo é que tal crença é um fundamento da devoção que os romeiros estabelecem com o Pe. Cícero no Juazeiro.

O trecho transcrito a seguir – pertence a uma entrevista que nos foi dada por uma romeira –, ilustra muito bem como esta crença é um fundamento da fé dos romeiros. Além disso, é igualmente uma explicação sua sobre o como se estabelece a relação do romeiro com o santo, o “companheiro invisível”, por meio dessa “macro-reliquia” do Padrinho Cícero, que é o Horto:

Chama Horto porque é muito alto e porque é o canto de penitência. O povo vai para ali e sente no pensamento de todos,

---

<sup>15</sup> Percebemos durante nossa pesquisa de campo que, na medida em que certos romeiros nos vêem como “pesquisadores”, “homens da universidade”, “estudiosos”, ele criam certas expectativas de que podemos ver com certa desconfiança e preconceito suas crenças. Muitas vezes, uma entrevista dada por um romeiro está repleta de desvios e tentativas de proteger suas crenças dos possíveis juízos de valor – não necessariamente verbalizados – que podem existir por parte do pesquisador. Podemos considerar que um romeiro quando concede uma entrevista para pesquisa ele pode estar, por princípio, realizando uma “transcrição pública” do que ele realmente acredita. Pensando essa questão, a partir da diferença que James Scott (1990: p. xii) estabelece entre o que ele chama de as “reproduções ocultas” (“*hidden transcripts*”) e as “reproduções públicas” (“*public transcripts*”) dos discursos daqueles que ocupam uma posição mais fraca, menos privilegiada, numa dada relação de poder – o que, a priori, é o caso da relação que existe entre um pesquisador universitário e um romeiro –. O que implica dizer que ele entende, por exemplo, que certos discursos feitos entre os seus (os romeiros) não devem ser feitos para estranhos com um poder relativamente maior que o dele, como seria o caso de um pesquisador, ou se fizer, o deve fazer de forma não direta, mas por meio de tergiversações (“*hidden transcripts*”).



que vão fazendo assim: que ali é onde tira os pecados, vão fazendo penitência. Ou pagar alguma promessa. Uma pessoa está inválida, desenganada, vai se pega com meu Padrinho Cícero para subir a ladeira do Horto de Joelho. Fica bom daquela enfermidade. Aí vai pagar, paga as promessas e os pecados. Porque chega lá no Horto com o joelho chagado. E carregando uma pedrinha na cabeça, para colocar lá (...). É por isso, que é o Horto. E ali é encantado. A gente não vê as coisas que têm ali. As coisas boas que tem ali a gente não vê. São invisíveis. Muita coisa invisível que a gente não vê. Por exemplo, Padrinho Cícero está hoje com 71 anos que ele se mudou – a gente chama assim pela nossa fé - , que ele morreu. Ele tinha de passar pelo túmulo da terra. Nosso Pai Salvador morreu, que é Jesus, que não tem pecado. Meu Padrinho também não tinha pecado, ele veio para a terra para nos aconselhar. Mas o seguinte que ele via porque ele era um Céu, mais nós não, que somos pecadores. Ele morreu e desceu á mansão dos mortos, mas fez como Jesus fez, subiu aos Céus. Ele está no meio de nós, ele é santo, ele está ali no Horto.(...).

Uma das últimas frases desta romeira – “ele está no meio de nós” – merece uma observação mais atenta. A nosso ver, tal afirmação atravessa uma outra função importante do fazer a romaria, do visitar o santo no Juazeiro. Trata-se do fato de que a presença do Padrinho naquele lugar sagrado é importante para criar o que podemos chamar de a comunidade de romeiros, o “nós”. Isto porque para eles o santo não está ali apenas para atendê-lo em particular, mas também para atender todos os romeiros. O santo é Padrinho de todos os seus afilhados, de todos aqueles que lhes devem devoção. Ou como nos disse uma romeira, em certa ocasião: “Ele é santo e é para todos”.

Numa devoção como esta do Pe. Cícero, na qual as romarias ocupam um papel muito importante para a manutenção e ampliação da própria devoção, esta idéia de que “o santo é para todos” e que ele

“está lá” no Juazeiro é algo extremamente relevante. Isto porque o santo não é só aquele que atende aos romeiros e tem o poder de operar milagres e conceder graças, mas é também aquele que “faz convergir”. Por isso, podemos dizer que é o santo do Juazeiro que cria a comunidade dos romeiros. É como se o santo Padrinho fosse dotado de uma força capaz de motivar os seus afilhados a realizarem um movimento centrípeto, levando-os a convergirem para o Juazeiro.

A devoção ao Pe. Cícero, tal qual ela se deu até hoje, não é apenas uma devoção a um santo que se multiplica em diferentes lugares, se fazendo presente em diferentes imagens, em diversos altares – na ampla maioria, privados – espalhados principalmente pelo Nordeste. A devoção a este santo é também a devoção a um lugar sagrado. Os devotos deste santo habitualmente ou foram ou acalentam o desejo de ir “visitar” seu Padrinho no Juazeiro. Há uma espécie de convicção romeira de que lá foi e continua sendo a “casa do meu Padrinho”.

Dentre aqueles que se dizem afilhados do Pe. Cícero, e com os quais tivemos contato durante nossa pesquisa no Nordeste, uma parte era a dos que iam para o Juazeiro todos os anos ou já tinham ido para lá ao menos uma vez na vida. Entre aqueles que compunham a outra parte, aqueles que nunca foram para lá, quase sempre escutamos alguma frase do gênero: “-Eu tenho fé em Deus que ainda vou ao Juazeiro visitar o meu Padrinho!”. Ou seja, há entre os devotos uma espécie de convicção de que o santo realmente está lá, onde é seu lugar. É lá que ele vive e que um verdadeiro afilhado do Padrinho Cícero deve almejar ir visitá-lo, alguma vez, na vida. Ou seja, mesmo se ele tem o poder de socorrer os seus afilhados nos mais diferentes lugares, nas mais diferentes situações previstas e imprevisas do dia-a-

dia<sup>16</sup>, o Juazeiro é sua casa. E, por princípio, o bom afilhado deve saber honrar o Padrinho indo visitá-lo.

O termo “a Meca do sertão”, cunhado por jornalistas<sup>17</sup> no início do século XX para definir o Juazeiro, é nesta perspectiva muito pertinente. Com certa semelhança com a Meca dos mulçumanos, Juazeiro é um ponto de convergência e, mais ainda, um ponto de referência da fé no Padrinho Cícero. Podemos afirmar, com muita probabilidade de acerto, que todo devoto seu tem pelo menos um pouco do coração voltado para aquele lugar sagrado, mesmo aqueles que nunca foram até lá. .

É nisso, portanto, que residem a força e importância das romarias. E fazer o ritual em si é algo muito relevante. Ainda que executá-lo não

---

<sup>16</sup> Depoimento de um romeiro, contando sobre a primeira vez em que o seu Padrinho lhe socorreu: “Fé? Eu nunca deixo a minha fé no Padrinho Cícero porque desde que eu era rapaz novo eu fui buscar um burro lá numa fazenda. Seu Durval mandou eu buscar um burro numa fazenda lá embaixo, fazenda de seu Vanizio, eu era pixotinho, aí eu saí bem cedo, saí para lá, voltar montado num cavalinho. Quando eu cheguei lá os rapazes me pegaram um burro e, então, eu saí puxando o burro, quando eu subi assim, aí o burro não queria andar, sem andar para frente, eu puxando, sem ele querer andar. Aí eu cheguei, ia passando um homem, eu então, eu disse assim: ‘seu Zé, o senhor quer ajudar eu tirar essa sela desse cavalinho para ver se ele anda mais do que puxando. Ele disse ‘pois não’. Aí butemo a sela no burro, eu com uma espora no pé, e fui, montei no burro, que quando eu montei no burro e toquei a espora no burro, repara, o burro disparou para trás. Numa carreira que ia se esbagaçando ladeira abaixo. Aí quando eu vi que ia me acabar eu gritei: ‘-Valei-me meu padrinho Cícero!’. E quando eu disse ‘Valei-me meu padrinho Cícero’ o burro parou. Ali não deu mais um passo para frente. Aí eu saí por cima. O homem veio ladeira abaixo: ‘Zé, você caiu?’. ‘Não senhor, eu saltei de cima’. Quando eu falei ‘valei meu Padrinho Cícero’ o burro plantou os pés. Aí o homem disse: ‘Zé, não vai mais montado nesse burro não’. Eu disse: ‘num vou não, agora vou puxando de novo’. Saí de lá meio dia cheguei sete horas da noite. Fui para casa. Daí para cá eu continuei tendo fé e quando eu me vejo doente, me pego com ele. Quando eu estava para ir para o Cambuí eu estava quase de morte e sonhei que ele chegava onde eu estava e eu dizia, ‘meu padrinho, me ensina uma reza para eu ficar bom?’. Aí ele fez uma linguagem que eu não entendi o que foi, não vou menti, não entendi o que ele disse. Aí eu sei que apareceu o remédio, que quando sei que não fiquei bom de novo e aii pronto, quando me vejo no perigo é por quem eu chamo, por Deus e pelo meu Padrinho Cícero. E graças a Deus sou válido até hoje. Não tenho medo de andar de noite, não tenho medo de andar de dia, medo de nada, nunca topei barreira para eu não passar. E assim eu vou, que quando eu vejo a carga pesada eu digo ‘aqui só Deus e mais ninguém, pronto’. Aí eu passo sem ter medo de boi brabo nem nada.”

<sup>17</sup> Dentre o material que pesquisamos para esta tese, o primeiro que vimos usar essa expressão foi Lourenço Filho. Não sabemos se foi ele que cunhou tal expressão, mas seguramente ele contribuiu muito para difundir essa forma de se referir a Juazeiro.

seja uma condição *sine qua non* para um devoto considerar-se afilhado do Padrinho Cícero. Podemos perceber claramente que aquele que executa esse ritual realiza algo que é extremamente importante dentro da sua experiência total do ser afilhado, devoto deste santo. Estamos, portanto, diante de um processo ritual (Turner e Turner, 1978) capaz de atribuir àquele que o executa um novo status como devoto do Pe. Cícero. Podemos dizer que as romarias a Juazeiro, considerando a sua própria execução, têm a capacidade de transformar pessoas simples em afilhados do Padrinho, realizando uma espécie de “consagração” romeira ao santo do Juazeiro (Fernandes, 1982: p. 33).

#### 9.4. Visitando o Padrinho: Os Sentidos das Romarias

As romarias a Juazeiro são como o pulsar de um coração, bombeiam e fazem circular a fé e a devoção ao Pe. Cícero. E isto ocorre porque como foi dito, elas têm a capacidade de produzir um efeito muito importante sobre os romeiros, que é o de consagrá-los ao Padrinho Cícero. Deste modo pode-se afirmar que o ritual da romaria - ao tornar um romeiro sagrado - infunde nesse uma sensação de efetiva pertença ao grupo daqueles que se consideram afilhados do Padrinho Cícero, assim como o coloca numa proximidade tangencial com esse santo. O romeiro é, de certa forma, atingido por essa sensação de pertença e de ter “tocado” o santo. Volta para sua casa com um novo ânimo, com renovadas certezas.

Agora, se por um lado uma romaria “consagra” o romeiro, em contrapartida é a fé e a prática romeira que, factualmente, tornam sagrado o Juazeiro; além de que garante a presença e atribui força ao santo daquele lugar. Neste caso, podemos dizer que é como se um lado não existisse sem o outro. Não existe Juazeiro sagrado sem romeiro, mas também não há romeiro sem Juazeiro sagrado. Não existe o santo Padrinho Cícero sem afilhado, assim como não tem o afilhado sem o

Padrinho Cícero. Resumindo, eles se alimentam e realimentam um do outro, um no outro.

No entanto, se formos considerar isso de maneira bem objetiva e o mais factual possível observamos que tudo isso tem por origem os próprios romeiros. Considerando o famoso ditado popular: “a beleza está nos olhos de quem vê” podemos parafraseá-lo afim de analisar as coisas que são sagradas para os homens e dizer: “o sagrado está nos olhos de quem crê”. Isso porque o sagrado é algo que nasce da fé e da prática de quem acredita e torna algo sagrado.

No caso específico das romarias de Juazeiro, elas se originam da fé romeira. Fé que é por eles compartilhada e que sustenta a convicção de que ali é a terra do seu santo e que o romeiro pode encontrá-lo. Sustentados por esta fé os romeiros se deslocam para aquela cidade dispostos a realizarem uma experiência religiosa, com a expectativa de que, em algum momento possam se relacionar e entrar em contato com o santo Padrinho Cícero.

Esta disposição e expectativa, por sua vez, têm efeitos importantes sobre os romeiros que executam esse ritual. Um deles é que ao percorrerem a distância que separa seus locais de residência e o Juazeiro, eles tendem a se transformarem e se capacitarem para o ingresso naquele espaço sagrado. É como “se a longa viagem da peregrinação os tornasse mais vulneráveis aos símbolos sagrados, abrindo seus olhos e aguçando sua sensibilidade para perceberem a presença” (Steil, 1996: p. 96) do santo Padrinho Cícero no Juazeiro.

Fazer a romaria é, neste sentido, como “ir em direção à” e, ao mesmo tempo, penetrar numa outra qualidade de espaço. O espaço sagrado do Juazeiro, que para o romeiro torna-se o “centro do mundo”, onde está e se manifesta uma potência maior que as forças terrenas (Steil, 1996: p. 108).

Esta idéia de um “centro do mundo” tende, para um leitor mais familiarizado com um determinado tipo de leitura, a remetê-lo aos estudos de Mircea Eliade e suas reflexões acerca do que ele chama de

“homem religioso” (Eliade, 2001: p. 26). Todavia estudos como os de Steil já apontam para um esforço de sair do uso que Eliade desenvolveu e consagrou no que se refere a aplicação destas categorias. Não se trata apenas de pensar na existência de um “centro do mundo” para um “homem religioso”, mas de pensar no “centro do mundo” para aqueles que, especificamente, estão realizando e vivenciando uma experiência de romaria. Mais precisamente, falando do lugar feito sagrado pela presença de um santo; este é o “centro do mundo” para aquele que faz a romaria, no momento em que a realiza. Podemos observar uma inversão na operação analítica: não se trata de pensar a partir de um “sagrado que se manifesta” (Eliade, 2001: p. 17), mas a partir de uma ação que torna algo sagrado.

No que podemos identificar também como um esforço de superação dessa noção eliadeana, o historiador Régis Ramos traz uma contribuição muito interessante trabalhando com o caso específico do Juazeiro. Para desenvolver sua contribuição, Ramos recorre a algumas idéias de Merleau-Ponty e a uma noção familiar para muitos nordestinos – e, por conseguinte para os romeiros – que é a idéia de “meio do mundo”.

Régis Ramos observa, primeiramente, que para o romeiro o Juazeiro é o “meio do mundo”. Isso implica dizer que esta é uma idéia muito familiar para eles; não se trata, portanto, exclusivamente de uma construção teórica, mas de um termo e noção que fazem sentido para os romeiros. E dizer que o Juazeiro é o “meio do mundo” tem tanto sentido para eles que, eventualmente, alguns se referem assim àquele lugar.

Mas, segundo Ramos, quando o romeiro se refere ao Juazeiro como o “meio do mundo” não está apenas recorrendo a uma expressão que lhe é comum. Ele está também significando o mundo e o próprio Juazeiro em relação ao mundo. Isto porque esse “meio do mundo” é um espaço que se realiza “como inesgotável potência de conexões que não separam sujeito e objeto ou cultura e natureza, pois

faz parte da experiência (romeira) do **ser-no-mundo**” onde o espaço é o meio pelo qual as posições das coisas se tornam possíveis<sup>18</sup> (Ramos, 2001: p. 31).

Em outras palavras, o “meio do mundo” não é uma qualidade já atribuída naquele espaço, mas algo que se origina e se manifesta a partir do tipo de experiência que ali é realizada pelos romeiros e da forma como eles se posicionam e agem naquele espaço, a partir daquele espaço. Daí podermos dizer que são os próprios romeiros que transformam – através de suas experiências religiosas – Juazeiro no “centro do mundo”, no “meio do mundo”.

É nesse aspecto, portanto, que está uma parte importante do ir à Juazeiro em romaria: o romeiro vai a Juazeiro porque aquele lugar tem uma centralidade em relação ao seu universo de crenças, práticas e determinadas formas religiosas dele se relacionar com o mundo. Ou seja, uma romaria envolve e exerce influência sobre o seu “ser-no-mundo” a partir de uma perspectiva proeminentemente religiosa.

Diante disso, é possível dizermos que é a própria experiência das romarias que transforma, para os romeiros, o Juazeiro no “centro do mundo”. É no deslocar-se de fato e, corporalmente, até o lugar entendido como sagrado que eles o convertem, para si, no “centro do mundo”. Por conseguinte, vivificam o Padrinho Cícero, efetivando a sua santidade nas relíquias e imagens que lá se encontram.

Ir a Juazeiro, deslocar-se fisicamente até lá, é desta maneira, uma parte extremamente importante da experiência do ser romeiro e afilhado do Padrinho Cícero. Porque, como argumenta Thomas Csordas, que também se inspira em Merleau-Ponty, estamos no mundo com nosso corpo e nos relacionamos com o mundo através de nosso corpo (Csordas, 1990). Como ele diz, é no nosso corpo e a partir dele que se origina a nossa subjetividade e onde estão as bases de nossas

---

<sup>18</sup> Ramos explicita que está pensando este “ser-no-mundo” a partir da filosofia de Merleau-Ponty, e no trecho citado ele acrescenta : “O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (Merleau-Ponty, 1999: p. 328)”.

relações de intersubjetividades com o mundo que nos cerca. Ou, de outro modo, é a partir e através da nossa própria “corporeidade” – embodiment – que se estabelece o nosso “ser-no-mundo”, sendo a partir dela que as coisas se tornam possíveis e, até mesmo reais para nós, inclusive as religiosas.

Se observarmos atentamente o argumento de Steil de que a peregrinação torna os romeiros mais vulneráveis aos símbolos sagrados, vamos verificar que ela tem certa pertinência com a idéia de Csordas (1990, 2004) de que nos relacionamos com o mundo, a partir da forma como se realiza a nossa própria “corporeidade” em relação ao mundo. Isto porque uma romaria, como processo ritual, que envolve um conjunto de práticas religiosas traz em si as potencialidades de fazer um romeiro mais sensível e enxergar, ver, ouvir, sentir certas coisas, que de uma outra forma, noutro contexto ele não veria.

Aquela romeira já citada em páginas anteriores e que dizia que Pe. Cícero está invisível no Horto nos deu, nessa mesma entrevista um testemunho que ilustra o que estamos colocando:

Com a fé viva eu fui para fazer toda a romaria, olhar tudo certinho que tinha no Horto. Toda a minha intenção era a de ver meu Padrinho Cícero. Eu tenho certeza que eu já vi assim. Mas ele em um outro padre. Na minha vista sendo um outro padre. Sendo ele e eu achando que era outro padre. Isto é verdade. O meu Padrinho estava ali. Agora, a gente não pode ver. Mas com muita penitência você o vê ainda como se fosse outro padre. Você não conversou no Socorro com aquele padre que você me apresentou? Assim a gente vê Padrinho Cícero ali. Se você fizer muita penitência você vê. Agora vê outro padre na sua vista. Vem um padre falar com você, sendo o meu Padrinho Cícero.

A continuação desta mesma entrevista tornou-se ainda mais interessante. Isto porque, ao invés de atribuir essa possibilidade de



enxergar o Padrinho Cícero que está invisível no Horto a alguma capacidade extraordinária de determinados romeiros com dons especiais, essa romeira teceu uma explicação que apresenta interessantes vínculos com os argumentos de Csordas no que se refere à sua noção de "corporeidade" ou de embodiment.

Se observarmos com atenção o que esta romeira está dizendo no trecho transcrito a seguir, podemos constatar que para ela o que faz um romeiro enxergar ou não o Padrinho, que está invisível no Horto e o que ali existe de "encantado", é principalmente, a possibilidade dele se esforçar e conseguir ou não imergir numa espécie de pré-disposição corporal que, por sua vez, só pode ser obtida através de um conjunto de práticas religiosas que ela chama de "penitências":

O Povo hoje não vê o Horto encantado. Mas ele está lá. O padrinho Cícero está lá. Mãe das Dores. Mas o povo fica distante por causa da confiança e da fé. A fé, você está lá no Horto, você está orando, com fé. Chega uma pessoa que não acredita ou lhe tirando do tempo, aí lhe desvia da sua devoção. Fica mais distante de você ver o que você está querendo alcançar. Dá para entender? Ou não? Se eu estou no Horto orando, pedindo a Jesus - que no primeiro lugar é Deus - , contrita com toda fé que Deus me deu, aí chega uma pessoa que não tem esse jeito, essa fé, não tem a coragem de ser devoto disso, se ajoelhar no canto e ficar orando. Aí me tira, conversando comigo, ou chamando para qualquer outro canto. Aí me tirou da minha firmeza de ver o que tem de bom. Que aí meu filho para se alcançar e se ver o que tem no Horto, precisa de muita penitência. Precisa de muita penitência e muita fé. Que encantado ele é e tem muita coisa boa e bonita ali. Mas para alcançar precisa de muito sofrimento e penitência. Mas também tem muita gente que tira a gente do tempo da penitência. Que a penitência é o seguinte, é você orar num canto, calado, sem ninguém falar com você.

Esta romeira – como a grande maioria dos romeiros – reconhece o Juazeiro, principalmente o Horto, como um lugar sagrado, encantado inclusive e cheio de mistérios. Todavia, se abordarmos o que ela diz, a partir da chave interpretativa proposta por Csordas vamos perceber que, de algum modo, ela está assumindo que é uma “corporeidade” mais sensível às coisas sagradas que faz com que o Juazeiro sagrado torne-se algo verdadeiro, indiscutivelmente real para um romeiro. Nesse aspecto, por princípio, quanto mais um romeiro se projetar, corporalmente, em direção à concretização de experiências religiosas, dentro de uma romaria, maiores são as chances de ele entrar em contato com um sagrado, que não é imediatamente tangível e que durante a realização de uma determinada experiência religiosa, vai se tornando algo real.

Enfim, o que observamos e coletamos durante nossa pesquisa entre os romeiros do Pe. Cícero vai ao encontro do argumento de Thomas Csordas sobre o que chamamos de religião ser uma categoria da experiência e atividade humana (Csordas, 2004: p.163). Mas uma experiência religiosa – e a sensação de veracidade que ela fornece – se relaciona ao modo como corporalmente estamos no mundo e nos relacionamos com ele; o “ser-no-mundo”, abertos a buscarmos uma “verdade” que é religiosa. Porém, ao mesmo tempo em que o objeto da experiência religiosa é um “outro”, o qual está fora de nós, é também o encontro com esse “outro” que existe dentro de nós, ou como diz Csordas, uma “alteridade íntima”.

Aqui é interessante observamos que estas colocações não estão tão distantes do que os Turner constatam nos seus estudos sobre peregrinações. Segundo eles as romarias se assemelham ao exercício dos místicos, sendo que elas possibilitam ao romeiro realizar “externamente” o que o místico faz “internamente”.

Para eles, o sentido da peregrinação é um ir ao encontro físico e espiritual de um “outro” que está dado no espaço, em nosso caso no

Juazeiro. A transformação que um rito como uma romaria opera num indivíduo, só se realiza plenamente quando ocorre um encontro místico com o "outro" que lá se encontra (Turner e Turner, 1978: p. 7). Ou, se formos utilizar os termos propostos por Csordas, a romaria se completa, como uma experiência religiosa quando nossa "alteridade íntima" estabelece contato e se coloca em relação com o santo que se manifesta num determinado lugar considerado sagrado, que no caso desta pesquisa, é o Juazeiro e são suas relíquias e imagens sagradas do Padrinho Cícero.

Este talvez seja um dos grandes desafios e mistérios das romarias que pesquisamos: entrar em contato, estabelecer uma relação íntima com aquele "Outro" que está lá, o santo do Juazeiro. Mas aparentemente isto vem se tornando um pouco mais difícil. Como nos disse a romeira que nos explicou sobre o Horto encantado: "Hoje tem muita coisa para tirar a atenção do povo no Juazeiro. Já não existe mais aquela penitência que tinha antes".

Diante dessa frase nós lhe indagamos: Mas e as coisas invisíveis do Horto não existem mais? Ela nos respondeu:

"Existe Tonho, ainda existe, mas está mais distante. Por causa do povo mesmo. O povo é que está fazendo as coisas ficarem mais distantes. Mas está lá."

Sem que perguntássemos mais nada ela completou:

"Agora, se eu me valer dele, eu sou protegida na hora. Eu sou protegida de meu Padrinho e se eu me valer dele sou protegida na hora!"

É provável que permeie esse aspecto uma grande parte da força contida no santo do Juazeiro: O Padrinho Cícero que sempre fora fiel e protetor de seus romeiros em vida, continua sendo depois de sua morte. Ou melhor, continua sendo após sua "passagem", o seu "encantar-se".

## CONCLUSÃO

### MUITOS SANTOS NUM SÓ SANTO

Ao longo dos pouco mais de quatro anos dedicados a esta pesquisa uma pergunta tornou-se recorrente entre boa parte daqueles que sabiam que estávamos trabalhando com este tema: “-E então, Pe. Cícero é ou não é santo?”.

Repetidas vezes escutamos este tipo de indagação. E, repetidas vezes, esforçamo-nos por respondê-la, ainda que não tivéssemos muito clara a resposta. Havia de nossa parte, contudo, um sentimento de que deveríamos dar algum tipo de satisfação aos nossos interlocutores. Diante disso, procurávamos construir algum tipo de resposta que, sendo pretensamente “objetiva e imparcial”, conseguisse conciliar o que conhecíamos da biografia de Pe. Cícero com as nossas pré-concepções sobre o como deveria ser um santo.

A verdade é que nunca fomos convictos de nossas próprias respostas. Sempre pairava sobre nós uma sensação de que havia algo que “não fechava”, que “não batia”. Afinal, o que é um santo? Como poderíamos avaliar se Pe. Cícero é ou não é santo? O que torna alguém um santo?

Com o passar do tempo nos demos conta de que o nosso incômodo com a indagação se Pe. Cícero era ou não santo nascia em boa medida do fato de que este tipo de pergunta trazia a pressuposição de que “santidade” fosse, por princípio, uma categoria

absoluta e um predicado de certos indivíduos dotados de qualidades especiais.

Contudo, o que nosso estudo demonstrou foi, precisamente, o contrário. A “santidade” não é uma categoria absoluta, mas ao contrário, é muito relativa. Na perspectiva que estamos trabalhando a “santidade” é antes de tudo uma categoria classificatória. Ou seja, se o santo é aquele reconhecido por ser dotado de certas qualidades especiais, o fato é que essas qualidades só são pertinentes a ele quando reconhecidas por terceiros.

Daí que quando alguém nos pergunta se Pe. Cícero é ou não santo essa pessoa está na realidade nos pedindo para classificá-lo a partir de alguns pressupostos que se imaginam pré-existentes: se ele apresentava ou apresenta tais características ele seria um santo, do contrário ele não seria um santo.

Todavia, esse tipo de postura desconsidera que indivíduos ou grupos podem estabelecer critérios diferentes sobre o que é ser ou não um santo. Em outras palavras, podemos dizer que o que faz com que determinado indivíduo seja santo para uns não é, necessariamente, aquilo que faz com que um indivíduo seja santo para outros.

Nesse sentido podemos dizer que ser santo não é uma prerrogativa dos próprios santos, mas daqueles que acreditam que ele é santo. Em outros termos, a santidade é algo que deve passar pelo crivo da “legitimidade” (Weber, 1993: p.57), que é atribuída por aqueles que depositam sua fé no santo, ainda que o santo tenha que provar a esses crentes a sua santidade.

Assim sendo, as qualidades que correspondem a critérios que tornam o santo realmente um santo, isto é, aquele para o qual são dirigidos sentimentos e gestos de fé e devoção, constituem algo que necessita ser reconhecido pelo devoto. O que implica dizer que, no limite, é o devoto quem detém o controle – ainda que quase sempre de forma inconsciente – sobre os critérios que determinam esse reconhecimento.

Um dos grandes méritos de Pe. Cícero foi o de ter demonstrado já em vida a um número impressionante de indivíduos, seus afilhados, que ele tinha certos atributos e qualidades que justificavam seu reconhecimento por esses indivíduos como um santo. Por sua vez, ele se converteu em santo justamente porque esses indivíduos assim o trataram e assim passaram a considerá-lo. A conversão de Pe. Cícero em santo fora uma prerrogativa dos romeiros, ainda que, para isto, tenha concorrido uma série de ações meritórias deste sacerdote.

Todavia, a santidade é algo que transcende os reconhecimentos que os outros fazem dos méritos de um determinado indivíduo. Como vimos no último capítulo deste estudo, a santidade é também algo que existe no campo das experiências religiosas. Ou seja, a santidade de um dado indivíduo pode suplantar a sua própria existência humana. O santo pode continuar a existir “para além” do agente histórico que o encarnou. Como foi demonstrado anteriormente, mesmo com a morte física de Pe. Cícero, o santo Padrinho Cícero do Juazeiro não só continuou a existir como ganhou novas qualidades extraordinárias, novos poderes.

Mostramos que este santo do Juazeiro, que transcende o Pe. Cícero histórico, continua vivo, principalmente nas romarias, que ocupam hoje um papel fundamental no processo de santificação do Pe. Cícero. Porém, as romarias não revelam só a força do santo do Juazeiro; mostram a sua complexidade. E estas, talvez, tenham sido um dos pontos que mais nos surpreenderam durante a pesquisa. Por isso, concluímos este estudo destacando justamente a questão da santidade do Pe. Cícero dentro das romarias, uma vez que foi essa questão da santidade que muito nos fez pensar e que nos suscitou muitos outros questionamentos.

Dentre essas questões suscitadas a primeira é a de que no jogo de forças que se estabelece entre os agentes envolvidos na questão da santidade do Pe. Cícero as romarias têm um papel extremamente

relevante e, até certo ponto, invertem algumas relações de poder que, aparentemente, estão estruturadas dentro do campo religioso católico. Isto porque as romarias configuram-se, ano após ano, como uma espécie de “canonização romeira” do Pe. Cícero. Ali, como nos disse um romeiro, acima do Pe. Cícero, “só Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo e Nossa Senhora, Nossa Mãe”.

Em Juazeiro e suas romarias, nenhum outro santo do panteão católico rivaliza com o santo dos romeiros; a ausência de um reconhecimento oficial da Igreja está longe de abalar a fé do povo devoto: Padre Cícero é santo, um grande santo. E nenhum poder pontifical, episcopal ou clerical foi capaz, no decorrer dos anos, de contrariar esta verdade romeira que ainda se mantém soberana no Juazeiro das romarias. Mas como isso é possível? Como as romarias podem ter esta força aparente de subverter um ordenamento de poder pré-estabelecido e garantir a validade da fé romeira, que diz ser Pe. Cícero um santo?

Em busca de uma resposta, um primeiro passo foi considerarmos a afirmação de Michael Sallnow de que quando o povo converge em romaria os sentidos colidem (Eade & Sallnow, 1991: p.137). E isto implica dizer que as romarias são espaços polifônicos e polissêmicos no qual estão presentes diferentes agentes com diferentes discursos e diferentes vozes (Eade & Sallnow, 1991). Portanto, é possível considerarmos que, dentro delas, há significativas diferenças na forma como os diversos agentes – que delas fazem parte – tratam e entendem a questão da santidade.

Podemos dizer, considerando as romarias na sua totalidade, que não tem necessariamente o mesmo significado o que é um santo e o que torna alguém santo, nem essa definição é tratada da mesma maneira por romeiros, clero, agentes pastorais, moradores locais ou qualquer outro grupo de agentes que estejam envolvidos na questão. Há, enfim, uma série de sentidos difusos em torno do que é ou não é um santo. E nesta difusão de sentidos aqueles que mais sobressaem são

justamente os dos romeiros. Isto tem uma implicação no que se refere ao santo do Juazeiro, na medida em que o Pe. Cícero desses espaços e tempos polifônicos – que são as romarias – é um santo polissêmico e polimorfo.

O Pe. Cícero assume diferentes sentidos e diferentes formas, dependendo do tipo de agente ao qual se refere e da forma como esses agentes interagem entre si. Em outras palavras, os romeiros, o clero, os agentes pastorais, os moradores locais, dentre outros, ao acionarem a categoria “santo” e ao estabelecerem uma correlação entre ela e o Pe. Cícero não o fazem sempre da mesma forma, nem com o mesmo sentido. Isto porque ainda que seja o mesmo significante, este não tem sempre o mesmo significado e sequer é acionado da mesma maneira. Assim, mesmo quando agentes de grupos diversificados interagem e, aparentemente, concordam ou discordam da santidade do Pe. Cícero, isto não quer dizer que estejam utilizando necessariamente os mesmos critérios de qualificação, com os mesmos significados, na mesma ordem ou que se relacionem com o santo do mesmo modo.

Entre os agentes eclesiásticos<sup>1</sup>, por exemplo, tende a prevalecer a noção de que o santo é aquele que teve uma vida exemplar, que foi um modelo de virtude. E, neste sentido, a construção de uma hagiografia favorável ao candidato a santo tende a ser uma parte importante para a obtenção deste reconhecimento. Este vem sendo o caso de Pe. Cícero, pois a possibilidade de se construir ou não uma hagiografia que lhe seja favorável tornou-se um importante objeto de disputa entre agentes eclesiásticos mais ilustrados e que de alguma forma estiveram ou estão envolvidos com a sua questão e a dos seus romeiros. É possível, inclusive, identificar a partir daí uma divisão gradual entre aqueles que se posicionam “contra” ou “a favor” de uma defesa

---

<sup>1</sup> Devemos frisar que constatamos em campo, não existir, necessariamente, um consenso em torno da possível santidade de Pe. Cícero entre os agentes eclesiásticos.



do Pe. Cícero e sua santidade, um debate cujas armas são uma série de publicações salientando o que seriam as suas virtudes ou a ausências delas<sup>2</sup>.

Portanto, podemos dizer que a existência de uma hagiografia virtuosa sobre o Pe. Cícero tende a ser algo fundamental para quem vê ou vive a devoção a partir de uma perspectiva eclesial. Daí porque o clero e os demais agentes eclesiais tendem a tratar a questão da santidade do Pe. Cícero no pretérito: ele foi ou não um homem santo em vida?

Já os romeiros tendem a se remeter às suas próprias experiências religiosas com o Padrinho para atestar a santidade do Pe. Cícero. E essas suas experiências continuam sendo algo presente e não pretérito. Os romeiros tendem a falar “ele é santo” e não “ele foi santo”; os agentes eclesiais parecem esperar que a santidade desse sacerdote seja comprovada por algo que é externo às suas próprias experiências religiosas. Para esses agentes tende a estar na confirmação de uma história virtuosa do Pe. Cícero a possibilidade de ele ser merecedor ou não do status de santo.

Quanto ao fato de que os romeiros tendem a se referir à santidade do Pe. Cícero no presente - “ele é santo” - é importante lembrar aqui o que destacamos no último capítulo e frisar que a relação deles com o referido santo continua a ser algo real, tangível,

---

<sup>2</sup> Esta disputa clerical em torno da possibilidade de construir ou destruir a possível santidade do homem pe. Cícero fica muito evidente, por exemplo, quando focamos o embate literário ocorrido dentro do clero cariense, sobretudo, a partir do livro do Pe. Gomes de Araújo, *Apostolado do Embuste*(1956), no qual este autor procurou desqualificar o milagre de 1889, e de maneira indireta, o próprio Pe. Cícero, ao classificá-lo como um desequilibrado mental (Araújo, 1956). Já a defesa das virtudes do Pe. Cícero tem na obra *O Patriarca de Juazeiro* (1968), do Pe. Azarias Sobreira o principal contraponto à investida de pe. Gomes. Mas além dessas, outras obras literárias de clérigos locais, podem ser citadas como parte desse embate. O livro do padre Helvídio Martins, *Pretensos Milagres em Juazeiro* (1974), pode ser tomado como um outro exemplo de produção literária que busca desqualificar Pe. Cícero. Já os trabalhos do Pe. Neri Feitosa, assim como o livro *Eu Defendo o Padre Cícero* (1982), podem ser considerados exemplos de publicações que buscam apresentar as virtudes do Padre Cícero, descrevendo-o como homem e sacerdote virtuoso e dotado de qualidades excepcionais.

efetivo e autêntico. E isso passa pelo fato de que o vínculo dos romeiros com o Padrinho Cícero busca ser mais relacional do que reflexivo. Eles tendem a estabelecer uma relação vivaz e concreta com o santo em que não é necessário um grande exercício de elucubração sobre o sentido da santidade ou sobre se ele é ou não é santo.

Neste sentido podemos considerar que perguntar a um romeiro se Pe. Cícero é santo pode ser algo um tanto quanto estranho para ele. É solicitar-lhe uma resposta racionalizada de algo que para ele se sustenta numa fé muito concreta: "Eu tenho a fé viva em meu Padrinho Cícero". Tanto que quando fizemos este tipo de pergunta, ao invés de obtermos respostas com construções argumentativas abstratas, normalmente obtivemos um discurso que tendia a afirmar a santidade do Pe. Cícero, a partir de uma constatação que se propunha factual, empírica: (" - Nós conhecemos o poder do Padrinho Cícero porque já fomos atendidas com os milagres dele"). Ou seja, para os romeiros a santidade do Pe. Cícero tende a ser comprovada por critérios de qualificação bastante objetivos, sendo que as suas manifestações de devoção tendem a fazer parte dessa objetividade ("uma fé viva"). Eis porque a relação do devoto com o santo costuma ser uma das maiores provas da veracidade de sua santidade.

Porém, isso quer dizer que para os romeiros uma canonização do Pe. Cícero seria algo irrelevante<sup>3</sup>? Apenas responder sim ou não a uma pergunta como essa é correr o risco de simplificar em demasia uma questão complexa. Além de assumirmos como nosso um discurso que é eclesiástico e que se baseia no pressuposto de que somente o veredicto canônico é capaz de converter alguém em um santo. E como vimos neste nosso estudo, esse discurso é questionável e relativo.

Por outro lado, não significa que os romeiros sejam indiferentes a uma santificação oficial do Pe. Cícero por parte da Igreja Católica. Constatamos durante nossa pesquisa de campo que os romeiros

---

<sup>3</sup> Até a conclusão deste nosso estudo não havia se iniciado qualquer processo canônico na Igreja Católica no sentido de solicitar a santificação do Pe. Cícero.

tendem para uma certa simpatia e desejo de que isto ocorra. Logo, a questão de uma canonização do Pe. Cícero é um tema relevante para os romeiros, ainda que, independentemente de um reconhecimento oficial da Igreja, eles já considerem o seu Padrinho um santo. A questão da canonização ou não do Pe. Cícero merece um pouco de nossa atenção.

Para tratar desse problema de um reconhecimento oficial por parte da Igreja vamos primeiro recorrer mais uma vez a Max Weber e seu ensaio sobre "A psicologia das religiões mundiais", quando ele diz que "toda autoridade hierocrática e oficial de uma 'Igreja' – isto é, uma comunidade organizada por funcionários numa instituição que atribui dons da graça – luta principalmente contra toda religião virtuosa e contra seu desenvolvimento autônomo" (Weber, 1968: p. 331).

Transpondo essas palavras de Weber para o caso das romarias de Juazeiro e para a relação dos agentes eclesiásticos com a questão da santidade do Pe. Cícero, um primeiro ponto a ser considerado é que o problema de se reconhecer oficialmente ou não o santo do Juazeiro envolve questões que não se restringem ao santo em si, mas que estão vinculadas ao papel e função que a Igreja oficial exerce como instância de mediação e controle do sagrado. Noutras palavras, acreditamos que esteja em jogo não só a questão de se Pe. Cícero é ou não santo, mas também o poder de definir quem decide quem é ou não é santo.

E, nesse caso, não podemos subestimar a autonomia contida na devoção romeira ao Pe. Cícero, a ponto de torná-lo um dos santos mais populares do Brasil, independente do fato de ser ele reconhecido ou não, oficialmente, pela Igreja Católica. Ou seja, implicitamente – e não necessariamente de modo intencional – a devoção romeira ao Pe. Cícero representa, até certo ponto, uma insubordinação e uma relativização do poder que a instituição oficial tem de controlar o dom da graça.

Neste caso, não podemos desconsiderar a hipótese de que a não-canonização do Pe. Cícero tem uma função importante no jogo de forças que envolvem a relação entre agentes mais vinculados a um catolicismo oficial e outros mais próximos a um catolicismo popular, que se expressa nessa devoção e nas suas romarias. Entretanto, não é de todo impossível, que para muitos agentes do catolicismo oficial a não-canonização do Pe. Cícero represente uma reafirmação da legitimidade da instituição como instauradora de uma "verdade". Ou, noutros termos, é como se ali funcionasse a lógica foucaultiana de que "a verdade não existe fora do poder ou sem poder" (Foucault, 1981: p.10). Neste caso, o poder de controlar a "graça institucionalizada". O poder de deliberar quem é ou não santo; se Pe. Cícero é ou não santo. Um poder que, entretanto, não visa apenas e necessariamente, o próprio veredicto canônico, mas que se pressupõe capaz de discernir quais práticas devocionais são ou não são "corretas", que fé é ou não é alicerçada sobre a "Verdade".

Entretanto, se existe a questão da tentativa de reificação de um poder, existe também, por outro lado, o fato de que as romarias são um tempo e espaço para onde convergem expressões e agentes de um catolicismo mais popular e de um catolicismo mais oficial<sup>4</sup>. Ou, como propõe Pierre Sanchis nos seus estudos sobre as romarias portuguesas, nós temos ali como que "uma estrutura de encontro - conflito e compatibilização - entre uma religião 'popular' e a instituição oficial de regulação autoritária -ortodoxia e ortopraxis - da religião católica" (Sanchis, 1979, p. 5).

---

<sup>4</sup> Os termos catolicismo popular e catolicismo oficial estão sendo usados aqui especificamente para diferenciar aqueles tipos de crenças e práticas relacionadas a uma religiosidade romeira (e, portanto, relativos aos próprios romeiros) das crenças e práticas relacionadas à Igreja Católica como instituição e que são postas em ação pela hierocracia dessa Igreja. Não se nega aqui a interdependência, porosidade e fluidez de fronteiras entre esses dois tipos de catolicismo, nem mesmo se nega o fato de que, no conjunto, constituem e são parte de um mesmo catolicismo.

Segundo Sanchis as romarias são, desta forma, tanto “lugares do encontro de todos”, quanto espaços e tempos reveladores dos permanentes conflitos que existem entre as formas de religiosidade popular e aquelas consideradas oficiais pela Igreja Católica. Segundo ele as romarias se realizariam, portanto, por meio de uma ambigüidade intrínseca de conflito e compatibilidade entre uma religião popular e a religião católica oficial, sendo que as romarias desempenhariam a função de um espaço de tolerância e reivindicação da religião popular frente ao tipo de ordenação e regulamentação exercido pela religião oficial.

De fato, quando utilizamos essa perspectiva analítica proposta por Sanchis para pensar as romarias de Juazeiro, essas se revelam cada vez mais como um tempo e espaço de reivindicações e tolerância entre a “religião ‘popular’ e a “instituição oficial”. Ou seja, o tempo e o lugar em que ocorrem as romarias (Juazeiro), também funcionam como espaço de negociação entre perspectivas que, ao mesmo tempo em que são interdependentes, são antagônicas: a perspectiva que se expressa em agentes de um catolicismo oficial e aquela que se expressa nos agentes de um catolicismo mais popular, como é o caso dos romeiros.

Já quando utilizamos essa perspectiva analítica desenvolvida por Sanchis para pensar especificamente a questão da santidade do Pe. Cícero dentro das romarias atuais, ela parece nos direcionar para a hipótese de que é justamente entre agentes da instituição oficial Católica que estão aqueles que mais se empenham em transformar as romarias em lugar de “encontro”. E mesmo se os agentes da instituição oficial ligados às romarias não formam um bloco homogêneo – internamente eles apresentam muitas diferenças<sup>5</sup>, de tal forma que alguns se esforçam em manter a ortodoxia e outros são mais tolerantes

---

<sup>5</sup> Existem membros do clero e do episcopado que são mais tradicionais, ortodoxos; existem aqueles que se identificam com uma “igreja popular” (aqui no sentido dado pela Teologia da Libertação); existem membros do clero e agentes pastorais identificados com uma “causa romeira”; etc.

e, até mesmo, abrem espaços para práticas heterodoxas, suas ações quase sempre – às vezes involuntariamente - agregam a possibilidade de exercício de algum tipo de ortopraxis. Afinal, numa romaria, sempre surge algum tipo de oportunidade para que o agente institucional, seja ele quem for, estabeleça – frisemos: de forma voluntária ou involuntária – algum tipo de limite com relação “ao que pode ou que não pode”, “o que é ou não é”, “até onde pode ir ou não” a fé e devoção romeira.

A Coroação de Nossa Senhora das Dores, ocorrida em 2004, na Matriz de Juazeiro, é um bom exemplo para ilustrar como uma ortopraxis pode estar contida na ação dos agentes da Igreja oficial, mesmo quando esses assumem uma posição “a favor” dos romeiros e do Pe. Cícero:

Na noite da Coroação de Nossa Senhora, a nave da igreja Matriz estava repleta de gente. Na hora da solenidade estavam todos voltados para o altar. Em sua parte superior fica uma imagem a Nossa Senhora das Dores, mais acima há um vitral. Naquela noite o vitral foi retirado. Dentro do vitral, sobre o muro, na hora da coroação apareceu uma imagem do Pe. Cícero segurando uma coroa iluminada. De repente, a coroa se apagou e outra surgiu iluminada na cabeça da Nossa Senhora das Dores que fica na parte superior do altar. Um clima de comoção tomou conta do santuário: Pe. Cícero havia coroadado Nossa Senhora.

Num momento posterior, compreendendo a sutileza e implicações daquele evento, Mons. Murilo Barreto, então pároco da Matriz, fez um comentário gracioso ao Bispo do Crato: “-Não se preocupe seu bispo, que Pe. Cícero não entrou na Igreja não, ele ficou em cima do muro!”.

A construção cênica daquela coroação e o comentário de Mons. Murilo ilustram com finura um tipo de “encontro” que ocorre, muitas vezes, entre agentes de um catolicismo oficial e agentes de um catolicismo mais popular nas romarias. Neste caso, vemos alguns agentes do catolicismo oficial, aqueles que dirigiram e idealizaram o

evento, se posicionando como aliados e promotores de um espaço de tolerância e reivindicação de uma religiosidade popular frente a um catolicismo mais oficial. Todavia, esse “posicionar-se” como mediador de uma tolerância e fiador de reivindicações não implica necessariamente em colocar em cheque o papel da instituição oficial como legítima controladora da graça. Ou seja, ainda que exista uma distância muito grande e diametralmente oposta entre atitudes como as de Mons. Murilo e a daqueles padres e bispos, os quais ainda hoje proíbem qualquer menção ao Pe. Cícero, em qualquer tipo de evento oficial da Igreja Católica, há no limite o pressuposto de que a instituição oficial é, em última instância, aquela que detém o “verdadeiro discernimento” e, portanto, um legítimo controle da graça.

Sintetizando, mesmo que certos agentes da instituição tenham uma leitura e assumam um posicionamento mais crítico em relação à maneira de “ser e fazer” da instituição a ação que é realizada por alguém que tem vínculos com a instituição oficial traz em si, a possibilidade de conter algum tipo de ortopraxis. Sendo assim, a lógica da “estrutura de encontro” que funciona nas romarias é uma lógica que, mesmo à revelia das intenções dos agentes, pode servir para reforçar o poder da própria instituição e a importância de seus agentes oficiais, uma vez que esses – por uma questão de fé - dificilmente levam às últimas conseqüências o questionamento sobre a instituição oficial ser ou não a instância final de legitimação do sagrado, da “verdade”. O que implica dizer que, por parte dos agentes do catolicismo oficial a tendência é a de que sempre haja algum tipo de valorização em relação ao peso e ao papel da instituição na decisão de dizer se Pe. Cícero é ou não é santo.

Mas como vimos neste nosso estudo, os romeiros apresentam-se como um contraponto a essa pressuposição institucional. Principalmente porque os milhares de devotos do Pe. Cícero e as romarias de Juazeiro se constituem como uma prova concreta de que é relativo o poder de determinação da instituição oficial. Para os romeiros

Pe. Cícero é santo, independentemente de um veredicto canônico. Ano após ano eles se dirigem a Juazeiro para dar graças ao seu Santo Padrinho e nos seus altares domésticos a imagem de Pe. Cícero fica lado a lado com a imagem de Nossa Senhora, de Jesus, de São Francisco, e tantos outros santos do panteão católico. Em suma, há um poder de deliberação que foge a qualquer controle institucional.

Mas, por outro lado, essa relativa autonomia romeira não implica numa indiferença para com a própria instituição. E se por um lado há a certeza da santidade de Pe. Cícero independente do veredicto canônico, por outro, os romeiros não se apresentam como indiferentes aos posicionamentos da instituição oficial. Quando questionamos para uma romeira se a Igreja melhorou a forma de tratar os romeiros ela respondeu:

Já melhorou bastante, hoje já há muitas igrejas que a gente entra. Em minha cidade mesmo o padre gosta muito dos romeiros, é muito bacana. Tinha uns padres que não queriam que Padre Cícero entrasse não. Então, eu vou na Igreja porque Igreja é a casa de Deus, não é a casa do Padre. Mas antes tinha uns padres que não queriam, que deixavam, não deixavam porque os padres, eu acho assim... Não sei se estou certa, é que eles deixavam assim, porque se ele é padre... Só que eu entendo assim, que fosse isso, mas não é não, é despeito mesmo, eu não sei porque, eles não acreditavam que meu Padrinho fosse santo, mas ele é santo. Meu Padrinho Cícero é santo. A maior riqueza que eu tenho na minha vida é ser romeiro de Mãe das Dores e do meu Padrinho Cícero. (...) Agora, a santificação dele? Ah meu filho, é o maior prazer da minha vida, se Jesus tiver compaixão de mim, de nós, e antes de Jesus me chamar e eu vê meu Padrinho Cícero na Igreja. Eu tenho fé em Deus que eu vejo isso. Porque Deus é poderoso, Deus vai dar aos bispos, aos padres, que meu Padrinho Cícero seja canonizado, que meu



Padrinho Cícero seja reconhecido, que eles vejam que ele merece ser santo meu Deus.

Esse tipo de colocação nos coloca diante de uma aparente contradição com o que já dissemos: de um lado os romeiros têm certeza da santidade do Pe. Cícero, independente do veredicto canônico, por outro, também podem expressar de forma clara e objetiva que para eles faz diferença o reconhecimento oficial da Igreja.

Mas como isso é possível? Se o romeiro não tem dúvidas da santidade do Pe. Cícero, porque a canonização aparenta ser algo que é desejado e que faz diferença?

Podemos considerar que esta é uma “contradição aparente” porque parece não haver, por parte dos romeiros, uma correlação tão direta entre a questão de Pe. Cícero ser ou não ser santo e a questão dele ser ou não reconhecido como santo pela Igreja oficial. Num certo nível, é como se uma questão fosse independente da outra: a primeira está relacionada à própria fé romeira e à sua forma de se relacionar com a realidade e com o lugar que o santo do Juazeiro ocupa na sua vida. A outra, por sua vez, se remete muito mais ao tipo de relação que existe entre os romeiros e a Igreja como instituição oficial e a questão de o romeiro se sentir parte da Igreja e como ele pode expressar isso.

Parece-nos que para os romeiros a canonização do Pe. Cícero tem um duplo sentido: é um reconhecimento da fé romeira e um gesto concreto de admissão dessa fé dentro da Igreja oficial. Um gesto, contudo, que só pode ser efetivado na sua plenitude quando se admite aquela que é a pedra angular dessa fé romeira: Pe. Cícero é santo.

Acreditamos, portanto, que para os romeiros uma eventual canonização é algo desejado. Mas isso não representaria uma confirmação da santidade do Pe. Cícero. Os romeiros não precisam disso para acreditar no seu santo. A nosso ver o que está em jogo para os romeiros quando a questão de uma canonização do Pe. Cícero é posta em cena é, sobretudo, o que isto representa em termos de

reconhecimento da própria fé romeira. Admitir oficialmente que Pe. Cícero é santo seria um gesto daqueles que detém o poder institucional de reconhecer a legitimidade da fé e religiosidade romeira. Uma fé que, durante muito tempo, foi discriminada pelos agentes do catolicismo oficial. E os romeiros demonstram ter uma clara e concreta percepção de que houve e ainda persiste certa discriminação. Acreditamos que aí está o peso e sentido que eles dão quanto à canonização do Pe. Cícero.

É como se canonizar para os romeiros significasse não propriamente santificar, mas aceitar. A canonização como um gesto de aceitação por parte de uma Igreja oficial, que muitas vezes, discriminou as expressões de fé romeira. E se para os romeiros faz diferença uma canonização isto está no fato de que eles se sentem parte dessa mesma Igreja. Em resumo, como nos disse uma romeira:

“Na fé de todo mundo, do romeiro, nós já acreditamos que ele é santo, só está faltando a mensagem do papa para dizer que ele é santo. (Nesse ponto seu discurso é interrompido pelo pesquisador que questiona: **Mas é importante a mensagem do papa?**). Eu acho! Quando o papa disser isso vai ser uma alegria. Aí a fé que a gente tem nele aumenta mais, pois a gente fica alegre. A fé cada vez mais cresce”.

Chegamos aqui ao final de nosso estudo entre os romeiros do Juazeiro e seu santo, o Padrinho Cícero Romão. Terminamos com a sensação de que muitas questões ainda estão por ser feitas e refletidas. Mas enquanto as romarias de Juazeiro, seu santo e seus romeiros tiverem e demonstrarem a vitalidade que lá encontramos, acreditamos que perguntas sempre existirão.

Mesmo a pergunta que tantas vezes nos fizemos: “Pe. Cícero é santo?” tem esse fulgor. Isto porque a questão da santidade do Pe. Cícero dentro das romarias configura-se, em grande medida, como

uma disputa poligonal que vista de diferentes ângulos, mostra como é complexa e sofisticada a relação que os diversos grupos de agentes que lá se encontram estabelecem entre si e com o santo do Juazeiro. Está aí o porquê da questão da santidade do Pe. Cícero não ser um tópico fechado, mas algo que perspassa os diferentes grupos, não só dando sentidos e formas diferentes ao que entendem ser um santo, como também e, ao mesmo tempo, que são interdependentes, estão em disputa, acionam práticas que lhes são próprias.

Essas práticas são fluidas e capazes de se interpenetrarem e atravessarem umas as outras. A santidade do Pe. Cícero nas romarias se dá, portanto, dentro de um lugar de

peregrinação que é também – algumas vezes predominantemente – uma arena para interação de uma variedade de percepções e entendimentos importados, em alguns casos delicadamente diferenciados uns dos outros, em outros radicalmente polarizados (Eade & Sallnow, 1991: p.10 (tradução nossa)).

Em suma, quando visto de dentro das romarias e a partir delas, o santo do Juazeiro aparenta ser ao mesmo tempo um só santo e muitos santos.

## BIBLIOGRAFIA:

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.
- ALVES, Isidoro Maria. da Silva. **O Carnaval devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré de Belém**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.
- AMIROU, Rachid. **Imaginaire touristique et sociabilités du Voyage**. Paris: Presses Universitaires de France, , 1995.
- ANDRADE, Paulo F. C. Padre Cícero e o contexto eclesial do seu tempo. **Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero do Juazeiro: e...quyem é ele?**. Dumoulin, A. Guimarães, A. Forti, M. C. P. (Ed.) 18 a 22 de Julho em Juazeiro do Norte – CE, 2004.
- ANSELMO, Otacílio. **Padre Cícero: Mito e Realidade**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- ARAUJO, Maria de Lourdes. **A Cidade do Padre Cícero: Trabalho e Fé**. Tese de doutorado defendida junto ao ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da UFRJ, Rio de Janeiro, 2005. (mimeo)
- ARAUJO, Padre Antônio Gomes de. Conselho de Ordenação e Padre Cícero Romão do Juazeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano**. João Pessoa, n 16, p. 177-183, setembro de 1968.
- AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, n. 1, p.125-149, maio de 1977.
- \_\_\_\_\_. As Romarias de Juazeiro: catolicismo Luso-Brasileiro versus catolicismo romanizado. **Anais do 1º Simpósio Internacional sobre o Pe. Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte**. Fortaleza: UFC, 1990.
- BARBOSA, Francisco S. de A. **O Joaseiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Pe. Cícero**. Tese de doutorado defendida junto ao PPGAS-UNB, Brasília, 2002. (mimeo)

- BARNES, J. **A. Redes Sociais e processo político.** In: Feldman-Bianco, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo, Ed. Global, 1986.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **A Terra da Mãe de Deus.** Rio de Janeiro: Francisco Alves; INL, 1988.
- \_\_\_\_\_. Padre Cícero e a Religião. **Anais do Seminário – 150 anos de Pe. Cícero.** ARRUDA, João, CASIMIRO, Renato (orgs.). 1ª edição. Fortaleza: RCV. Gráfica e Editora, 1994.
- BOSCO, João. **Sonhos de São João Bosco: Céu, Inferno e Purgatório.** São Paulo: Editora Artpress, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BROWN, P. **The Cult of the Saints.** Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- CALVINO, Italo. **As Cidades Invisíveis.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CAMPINA, Maria da C. L. **Voz do Padre Cícero e Outras Memórias.** São Paulo: Edições, Paulinas, 1985.
- CAMPOS, Roberta B. C. Utopia e Sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte. **Revista da USP,** São Paulo, v. 46, n. 1, p. 211-250, 2003.
- \_\_\_\_\_. Carneiro. Sofrimento, misericórdia e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. **RBSE,** João Pessoa, v.1, n.1, pp. 106-118, abril de 2002.
- \_\_\_\_\_. **Nossa senhora Andou por Juazeiro do Norte: explorando critérios de validação nos milagres e “causos” de Juazeiro do Norte (CE).** In: Steil, Mariz e Reesink (orgs.). **Maria entre os Vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil.** Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003.

- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Marretas, Molambudos e Rabelistas: a revolta de 1914 no Juazeiro**. 1ª edição. São Paulo: Maltese, 1994.
- CARVALHO, Gilmar. Pe. Cícero, Personagem da Xilogravura Cearense. Barbosa, Geraldo Menezes (orgs.). **Memorial: revista documentária comemorativa dos 150 anos de nascimento do Padre Cícero Romão Batista**. Edição única. Juazeiro: Lions Clube, 1994.
- CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. **Dados**. Rio de Janeiro, v. 40, n.2, 1997. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 29 de novembro de 2004.
- CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano: artes do fazer**. 2ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A Escrita da História**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.
- COLEMAN, Simon, EADE, John. **Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion**. London & New York: Routledge, 2004.
- CORDEIRO, Domingos S. de A. **Um Beato Líder: Narrativas Memoráveis do Caldeirão**. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2004.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. **Ethos**. v. 18, n. 1, p. 5-47, março de 1990.
- \_\_\_\_\_. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. **Current Anthropology**. Chicago, v. 45, n. 2, p. 163-165, abril de 2004.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: campanha de Canudos**. São Paulo: Ateliê Editora/Imprensa Oficial/Arquivo do Estado, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo – A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Vol I e II**. Bauru: EDUSC, 2003.

- \_\_\_\_\_. O Pecado e o Medo (Conferência). **Revista Eletrônica Trópicos** <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/index.shl>>. São Paulo. Disponível em: <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2420,1.shl>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2007. (Obs. Por se tratar de conferência proferida em 2003, é citado na tese como Delumeau, 2003b.)
- DESROCHERS, Georgette, HOORNAERT, Eduardo (org.). **Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres**. São Paulo: Ed. Paulinas/CEHILA, 1984.
- DINIS, M. **Misterios do Joazeiro**. Juazeiro: Tipografia do Juazeiro, 1935.
- DUMOULIN, Anne, GUIMARÃES Therezinha Stella. **O Padre Cícero por ele mesmo**. 1ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- DURKHEIM, E. **Formas Elementares de Vida Religiosa**. 2ª edição. São Paulo: Paulus Editora, 1989.
- EADE, J. and M. J. SALLNOW. Eds. **Contesting the Sacred; the Anthropology of Christian pilgrimage**. London and New York: Routledge, 1991.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 1ª edição (5ª tiragem) . São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2001.
- ELIAS, Norbert. **Mozart, Sociologia de um Gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: gênese e luta**. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- FARIA FILHO, Luciano M. de, VIDAL, Diana G. Os tempos e os Espaços no Processo de Institucionalização da Escola Primária no Brasil. Revista **Brasileira de Educação**. São Paulo, n 14, p. 19-34, mai-ago 2000.
- FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Romarias da Paixão**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro: a beata do milagre**. 2ª edição. São Paulo: Annablume Editora, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. (1981). **Microfísica do poder**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FREUD, Sigmund. **Interpretação dos Sonhos (I) (1900), A - vol. 4**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. (formato 27x21 cm)

\_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. **Saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. 4ª. Edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. Religião e (Des)Ordem Social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos Estudos Sociológicos sobre Movimentos Religiosos. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n.2, 1997. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: 29 novembro de 2004.

HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendedaire des Évangiles en Terre Sainte**. Paris: PUF, 1971.

\_\_\_\_\_. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. **Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina**. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. **Os Anjos de Canudos: uma revisão histórica**. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. O Mundo Sombrio do Padre Cícero (Uma leitura das Memórias de Maria da Conceição Lopes Campina, intituladas "Voz do Padre Cícero") **Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero do Juazeiro: e...quem é**



ele?. Dumoulin, A. Guimarães, A. Forti, M. C. P. (Ed.) 18 a 22 de Julho em Juazeiro do Norte – CE, 2004.

LANDÉ, Carl H. Introduction. **The dyadic basis of clienteles**. In: Schimidt, Steffen W. et alii. Friends, followers and factions: a reader in political clientelism. Berkeley: Univ. of California Press, 1977.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto (O Município e o Regime Representativo no Brasil)**. 4ª edição. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1978.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LEWGOY, Bernardo. **O Grande Mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira**. Bauru: EDUSC, 2004.

LIMA, Marinalva Vilar de. **Narradores do Padre Cícero; do auditório à bancada**. 1ª edição. Fortaleza: Ed. UFC, 2000.

LOPES, Régis. **João de Cristo Rei: O profeta de Juazeiro**. Fortaleza: SECULT, 1994.

LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. **Juazeiro do Padre Cícero (obra premiada pela Academia Brasileira de Letras em 1927)**. 4ª edição aum. Brasília: MEC/Inep, 2002. (Edição digital)

MACHADO, Paulo. **Padre Cícero: entre os Rumores e a Verdade – O inventário do Padre Cícero Romão Batista (textos e documentos)**. Fortaleza: ABC Editora, 2001.

MAÎTRE, Jacques. Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 98-136, 1984.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MENEZES, Renata. **A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MONTEIRO, Douglas T. **Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado**. In: Fausto, Boris (org.) História Geral da

Civilização Brasileira, TOMO III, O Brasil Republicano, Vol. 2º, Sociedade e Instituições (1889-1930). 6ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora, 1985.

NARBER, Gregg. **Entre a Cruz e a Espada: violência e misticismo no Brasil rural**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2003.

NEVES, Frederico de C. **A Seca na História do Ceará**. In. Uma Nova História do Ceará. Souza, Simone de (org.). Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

NOLAN, M.L. & NOLAN. **Christian pilgrimage in modern western Europe**. Chapel Hill & Londres: The University of North Carolina Press. 1989.

OLIVEIRA, Amália Xavier. **O Padre Cícero que eu conheci – Verdadeira História de Juazeiro do Norte**. 5ª edição (?). Fortaleza: Premius Editora, 2001.

OLIVEIRA, Gislene F, COUTINHO, Maria da P. L., GIFONNI, Francinete A de O. Resgate Sócio-histórico das Crenças e Rituais dos Penitentes de Barbalha (CE): Um Estudo das Representações. **Tendências – Caderno de Ciências Sociais**. Crato, v. 2, n.1, julho de 2004.

ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do messianismo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

ORTNER, Sherry, DIRKS, Nicholas & ELEY, Geoff (orgs). **Culture/Power/History: a reader in contemporary social theory**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.

PARK, Robert Ezra. **A Cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano**. In. Velho, Otávio (org.) O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

PAZ, Renata Marinho. **As Beatas do Pe. Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte**. Juazeiro do Norte: Edições IPESC/URCA, CE, 1998.

---

\_\_\_\_\_. **Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte**. Tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, Fortaleza, 2005. (mimeo)

- PINHO, Maria de F. M. **Representações Sociais do Pe. Cícero para os moradores da Colina do Horto**. Dissertação de mestrado defendida junto ao Departamento de Economia, URCA, Crato, CE, 2002. (mimeo)
- QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Mandonismo Local**. São Paulo: Alfa e Ômega, 1976.
- \_\_\_\_\_. Messias, Taumaturgos e Dualidade Católica no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n. 10, p. 83-92, novembro de 1983.
- \_\_\_\_\_. **O Coronelismo numa Interpretação Sociológica**. In: Fausto, Boris (org.) História Geral da Civilização Brasileira, TOMO III, O Brasil Republicano, Vol. 1º, Estrutura de Poder e Economia (1889-1930). 6ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O Messianismo no Brasil e no Mundo**. 3ª edição. São Paulo: Alfa e Ômega, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973.
- RAMOS, Francisco Regis Lopes. **O Verbo Encantado: a construção do pe. Cícero no imaginário dos devotos**. Ijuí: Unijuí, 1998.
- \_\_\_\_\_. A Santa Cruz do Deserto: memórias do Caldeirão. **Projeto História**. São Paulo, v. 18, 1998.
- \_\_\_\_\_. Narrativas em Fogo Cruzado: Padre Cícero, Lampião e a Guerra de 14. **Trajetos**. Fortaleza,, v. 03, n. 01, p. 153-184, 2002.
- \_\_\_\_\_. O sangue da Terra: tramas do sagrado no espaço de Juazeiro. **Cadernos do CEOM**. Chapecó-SC, v. 13, 2001.
- REIS, Edilberto C. Padre Cícero, a diocese do Ceará e o processo de romanização. **Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero do Juazeiro: e...quyem é ele?**. Dumoulin, A. Guimarães, A. Forti, M. C. P. (Ed.) 18 a 22 de Julho em Juazeiro do Norte – CE, 2004.
- \_\_\_\_\_. A Diocese do Ceará Como Vitrine da Romanização. **Kairós**, Fortaleza, v. 1-2, p. 21-39, 2004.

- RIOS, Dellano. **Penitentes de Barbalha: performance e tradição.** In. Ramos, Francisco R. L. (coord.). Padre Cícero: Mistério e Fé. Fortaleza, Museu do Ceará, Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, URCA, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas.** Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1983.
- \_\_\_\_\_. Festa e Religião Popular: As Romarias de Portugal. **Revista de Cultura Vozes.** Petrópolis, n. 73, p. 245-258, jan/fev 1979.
- SCOTT, James. **Weapons of the Weak: every day forms of peasant resistance.** New Haven: Yale University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts.** New Haven: Yale University Press, 1990.
- SILVA, Antenor de Andrade. **Padre Cícero: sacerdote, médico e conselheiro.** 1ª. edição. Salvador: Livraria Salesiana, 1992.
- SLATER, Candace. **Trail of Miracles.** Berkeley: University of Califórnia Press, 1986.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia.** 1ª edição. Petrópolis: Editora vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Peregrinação, Romaria e Turismo Religioso, raízes etimológicas e interpretações antropológicas.** In.: Abumanssur, Edin Sued (org.). Turismo Religioso. Ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campina: Papyrus, 2003.
- \_\_\_\_\_. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. **Revista Horizontes antropológicos,** Porto Alegre, ano 9, n 20, p 249-26, outubro de 2003.
- \_\_\_\_\_. Padre Cícero: Tradição e Modernidade. **Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero do Juazeiro: e...quem é ele?.** Dumoulin, A. Guimarães, A. Forti, M. C. P. (Ed.) 18 a 22 de Julho em Juazeiro do Norte – CE, 2004.

- TROCHU, Francis. **O Santo Cura d'Ars**. Contagem: Editora Littera Maciel Ltda, 1997
- TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith. **Image and pilgrimage in Christian culture**. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, R., SOUZA, B. de. **Brasil de Todos os Santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- VELHO, Otávio G. **Besta-Fera- recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- VILAÇA, Marcos V., ALBUQUERQUE, Roberto C. de. **Coronel, Coronéis: apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo, Ed. Cultrix. 1993.
- WOLF, Eric. **A virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano**. In. Feldman-Bianco, B. & Ribeiro, G.L. Antropologia e poder. Contribuições de Eric Wolf. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.
- ZALUAR, Alba. Os Santos e Suas Festas. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n. 8, p. 53-60, julho de 1982.

# **ANEXO**

(Fotos)

- . Fotos Históricas: arquivo Renato Casimiro
- . Fotos Contemporâneas: feitas entre fevereiro de 2003 e Fevereiro de 2006 por Antônio Braga.



1 – Pe. Cícero e sua irmã Angélica; 2 e 3 – Pe. Cícero; 4 – Pe. Cícero com Dom Quintino (ao centro) e comitiva do clero nordestino, 1917.



1 – Pe. Cícero com Lourenço Filho (á direita do Pe.) e comitiva; 2 – Pe. Cícero e Floro Bartolomeu; 3 – Retrato votivo de Pe. Cícero; 4 – Velório de Pe. Cícero.





1 – Matriz de Nossa Senhora das Dores; 2 – Mons. Murilo na celebração da despedida dos Romeiros (altar de Nossa Senhora das Dores); 3 – Esmoleiros na lateral da Matriz; 4 – Grande estátua do Horto.



1 – Missa de Aniversário da morte de Pe. Cícero (Capela do Socorro, julho de 2004); 2 – Cruzeiro no caminho do Horto; 3 – Subida do Horto; 4 – Capela de Santa Ana (Santo Sepulcro).



1 - Loja de artigos religiosos em Juazeiro do Norte; 2 - Penitentes de Barbalha; 3 - Imagem do Pe. Cícero e devota (Asilo); 4 - Cama do Pe. Cícero na casa do Sacerdote (Museu); 5 - Túmulo do Pe. Cícero (Capela do Socorro).