

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE MESTRADO ACADÊMICO EM ADMINISTRAÇÃO

**“VALEI-ME MEU PADIM”:**

Um Estudo Sobre a Cultura, os ‘Negócios da Fé’ e o Desenvolvimento Territorial de Juazeiro do Norte.

WALESKA JAMES SOUSA FÉLIX

FORTALEZA, MARÇO DE 2008

WALESKA JAMES SOUSA FÉLIX

**“VALEI-ME MEU PADIM”:**

Um Estudo Sobre a Cultura, os ‘Negócios da Fé’ e o Desenvolvimento Territorial de Juazeiro do Norte.

Orientadora: Professora Doutora Ana Sílvia Rocha Ipiranga

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Administração da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Administração.

Área de Concentração: Gestão de Pequenos e Médios Negócios.

Linha de Pesquisa: Estudos Organizacionais

FORTALEZA – CE

2008



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE

Centro de Estudos Sociais Aplicados - CESA

**“VALEI-ME MEU PADIM”:**

Um Estudo Sobre a Cultura, os Espaços dos Negócios da Fé e o Desenvolvimento Territorial de Juazeiro do Norte.

WALESKA JAMES SOUSA FÉLIX

Dissertação apresentada e defendida no dia 28 de março de 2008 ao Programa de Mestrado Acadêmico em Administração da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Administração, tendo sido aprovado pela Banca Examinadora composta pelos professores:

---

Professora Doutora Ana Sílvia Rocha Ipiranga  
Orientadora

---

Professor Doutor José da Silva Ribeiro  
Membro da Banca

---

Professora Doutora Neusa Rolita Cavedon  
Membro da Banca

## DEDICATÓRIA

À minha avó (que mais parece ser feita de açúcar)  
pela dedicação e amor de uma vida inteira  
e pelas histórias contadas de  
*cor*-ação, que permeiam as minhas lembranças.

## AGRADECIMENTOS

Vagner Gonçalves, em seu livro *O Antropólogo e sua Magia*, descreve um dos ritos de iniciação da cabula, modalidade de culto afro-brasileiro registrado em fins do século XIX. Neste rito, o adepto deveria entrar no mato com uma vela apagada e voltar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazer, ainda, o nome do seu espírito protetor. Gostaria de aqui agradecer alguns dos meus “guias protetores” sem os quais a magia de acender velas na escuridão teria sido muito mais difícil de ser realizada neste trabalho.

A DEUS, por me fazer encontrar forças dentro de mim, quando julgo não mais tê-las.

A minha avó Francisca Batista, meu eterno “capuchinho de algodão”, com suas lembranças tão inspiradoras.

A minha mãe, pelas caminhadas solidárias, pelos sorrisos e angústias compartilhadas, em meio a romarias e por me auxiliar no cumprimento do meu papel de mãe durante o tempo em que estive empenhada na realização deste trabalho.

A minha irmã Waléria, por igualmente me apoiar como segunda mãe da pequena Vitória, minha filha.

A minha irmã Vitória meu referencial de “feminino inteligente” pelos ombros e ouvidos oferecidos tão generosamente.

À professora. Dra. Ana Silvia Rocha Ipiranga, minha orientadora, por ter aceitado a proposta desta pesquisa e me estimulado a aprimorar seus resultados, pelos ensinamentos e pela paciência.

Aos professores Dr. Francisco Horácio Frota e Dra. Ana Augusta Ferreira de Freitas pelas valiosas sugestões apresentadas durante a qualificação deste trabalho.

A professora Dra. Neusa Rolita Cavedon, pesquisadora a quem tenho uma profunda admiração, por aceitar de forma tão carinhosa e generosa o convite de participar da banca examinadora.

Ao professor Dr. José da Silva Ribeiro, autor dos primeiros trabalhos lidos sobre Antropologia Visual, pelas valiosas palavras e ensinamentos e por me agraciar com a presença na banca examinadora.

A professora Luitigard Barros e o professor Daniel Walker, pelos primeiros direcionamentos pelos caminhos de Juazeiro.

À Kátia, historiadora e moradora de Juazeiro, a quem tive o prazer de conhecer com sua inestimável hospitalidade, enquanto, sentada em uma calçada, eu pensava desistir desta empreitada.

À Dona Lourdes Marques e seu filho Lucas Marques, filhos de Juazeiro, pela acolhida carinhosa e pelas conversas nos finais de tarde acompanhadas de café e pão.

A todos os filhos e filhas de Juazeiro, comerciantes, romeiros, devotos, artesãos, moradores de Juazeiro do Norte com os quais convivi e conversei, pelos “dedos de prosa”, pelas histórias contadas e por falarem de suas vidas e suas lembranças, construindo junto comigo este trabalho.

Aos amigos queridos e companheiros de jornada Alexandre Soares, Silvia Helena Baquit, Alexandre Galindo e Eva Campos - pessoas merecedoras de agradecimentos pelo simples fato de existirem - pela presença, pela mão e ombro amigo, pelas idéias compartilhadas nos corredores da Universidade, pelas palavras de incentivo e por tudo que representaram nesta etapa da minha vida.

A Wlândia pelo apoio dado durante todo o mestrado.

Ao Sérgio, companheiro de uma vida, com quem mantive trocas desfavoráveis durante a realização deste trabalho: dei ausência e recebi alento. Grata, sobretudo por esses últimos dias. Pelas conversas solidárias, por atuar como pai e mãe da nossa pequena, por acreditar que eu era capaz de chegar até aqui.

A minha filha Vitória, pelos beijinhos carinhosos e pelas palavras de incentivo, enquanto eu escrevia. Registro aqui meu agradecimento, meu amor e meu pedido de desculpas, pelas tardes e finais de semana em que não me fiz presente.

À FUNCAP, pelo apoio dado para a realização desta pesquisa.

Muitos ficaram aqui por nomear, por razões que certamente compreenderão e cujo apoio e incentivo foram inestimáveis. Para eles, também, os meus agradecimentos.

*“Nunca se esqueça: às vezes, é preciso aprender a sentar no chão para começar a trabalhar.”*

José da Silva Ribeiro

## RESUMO

O presente trabalho é construído a partir da idéia de que uma cidade pode ser percebida como uma grande teia organizacional, um todo constituído por inúmeras unidades organizativas multifacetadas, sendo ela mesma uma organização plena de significados. A cidade, enfim, considerada como essa teia de relações entre grupos e instituições que se situa no tempo e no espaço, processa coletivamente e continuamente uma cultura, processo este que resulta em uma identidade cultural tanto relativa à totalidade da cidade quanto à gestão e desenvolvimento desta totalidade. Nesse sentido, o objetivo geral de pesquisa consiste em analisar as repercussões da concepção de desenvolvimento do Padre Cícero, pautada no trabalho e na fé, sobre a cidade do Juazeiro e nas significações culturais dos espaços dos ‘negócios da fé’ e suas implicações no desenvolvimento sócio-territorial de Juazeiro do Norte. Para tanto foi utilizada a Antropologia Visual como metodologia de trabalho, mais especificamente a fotoetnografia. O trabalho encontra-se desenvolvido em seis capítulos. O pólo teórico deste trabalho é apresentado em três capítulos através da reflexão sobre os conceitos de cidade, cultura e desenvolvimento. No quarto capítulo são apresentados os aspectos metodológicos. O quinto capítulo retrata um pouco da história e da memória de Juazeiro Assumindo a reta final desta pesquisa, o sexto capítulo, apresenta as evidências empíricas, seguidas das considerações finais acerca deste trabalho acompanhadas das limitações encontradas, assim como sugestões de futuros estudos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura, Desenvolvimento Sócio-Territorial, Juazeiro do Norte

## ABSTRACT

This work is built on the idea that a city may be perceived as a vast organizational network, a whole consists of numerous organizational units multifaceted and is itself an organization full of meanings. The city, finally, regarded as the web of relationships between groups and instituições which is situated in time and space, processes collectively and a continually growing process which results in a cultural identity on both the entire city as the management and development of all. Accordingly, the overall purpose of research is to examine the impact of concepção development of Father Cicero, based on work and faith, on the city of Juazeiro and the meanings of cultural spaces of the 'business of faith' and their implications in developing socio-territorial application of Juazeiro do Norte. For this was used in Visual Anthropology and methodology of work, more specifically the fotoetnografia. The work is developed in six chapters. The center of this theoretical work is presented in three chapters through reflection on the concepts of city, culture and development. In the fourth chapter are presented methodological issues. The fifth chapter portrays a bit of history and memory of Juazeiro Assuming the straight end of this search, the sixth chapter, presents the empirical evidence, followed by closing comments on this work together with the limitations encountered, as well as suggestions for further studies.

**KEYWORDS:** Culture, Social and Territorial Development, Juazeiro do Norte

## SUMÁRIO

Dedicatória.....	04
Agradecimentos.....	05
Epígrafe.....	06
Resumo.....	07
Abstract .....	08
Lista de Figuras, Fotografias e Quadros .....	10
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1. AS IMAGENS DA CIDADE.....</b>	<b>24</b>
1.1. Cidade: artefato, produto da terra e texto.....	26
1.2. Cidade: espaço de conviver e chão do exercício da cidadania.....	29
1.3. Cidade: teia organizacional dinâmica.....	31
<b>2. CULTURA: UM CONCEITO POLISSÊMICO.....</b>	<b>35</b>
2.1. As concepções antropológicas de cultura .....	36
2.1.1 De que homem se fala?.....	46
2.2. Da Antropologia à Administração: o conceito de cultura organizacional.....	50
2.3. A cultura como atividade criadora: a economia da cultura.....	60
<b>3. DESENVOLVIMENTO: DO REDUACIONISMO À VALORIZAÇÃO DA CULTURA.....</b>	<b>64</b>
3.1. Desenvolvimento sócio-territorial.....	68
3.3. Uma reflexão sobre cidade, cultura e desenvolvimento.....	71
<b>4. ASPECTOS METODOLÓGICOS.....</b>	<b>81</b>
4.1. O Guia: aportes sobre o enfoque metodológico .....	82
4.1.1 A antropologia visual: da máquina que rouba almas à comunhão com a ciência.....	85
4.1.1.1 A etnografia .....	90
4.1.1.2 A fotoetnografia.....	95
4.2. Os Caminhos e os peregrinos: locais e sujeitos da pesquisa.....	99
4.3. O Caminhar: técnicas, instrumentos e procedimentos metodológicos .....	102
4.3.1 Levantamento de dados, observação direta e participante, diário de campo e entrevistas.....	103
4.3.2 Roteiro de entrevistas, câmera fotográfica e roteiro de imagens.....	109
4.3.3 Da preparação, idas e vindas ao campo.....	111



4.4. A Chegada ao destino: método de análise dos resultados.....	117
<b>5. JUAZEIRO DO NORTE: DE LUGAR DE PASSAGEM À CAPITAL DA FÉ.....</b>	<b>120</b>
5.1. Juazeiro: o começo da história .....	121
5.2. Padre Cícero: quem é ele?.....	128
5.2.1 Padre Cícero: sua orientação teológica e filosófica.....	130
5.2.2 A emergência do padre ‘milagreiro’ e político .....	139
5.2.3 A contribuição do Padre Cícero para a expansão econômica de Juazeiro: a emergência do padre empreendedor.....	149
5.3. Juazeiro de ontem e de hoje: entre imagens e memórias.....	171
5.3.1 Espaços de Juazeiro: casa e rua.....	172
5.3.2 Os espaços de trabalho .....	178
5.3.3 Os espaços da fé .....	183
5.3.4 Juazeiro de ontem em tempo de festa e romaria.....	184
5.3.5 O povo do ‘Padim’: romeiros, devotos, mendigos, artesãos, comerciantes e ‘filhos da terra’ .....	185
<b>6. O OLHAR EMPÍRICO: OBSERVAÇÕES, VOZES REVELADAS, DESCRIÇÃO E NARRATIVA IMAGÉTICA.....</b>	<b>191</b>
6.1. Pelos lugares de memória de Juazeiro: ruas, casas, espaços de fé e de trabalho.....	192
6.2. Olhares sobre os “negócios” da fé em tempo de romaria: significações.....	225
6.3. Rumo à modernidade?.....	270
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>287</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>291</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....</b>	<b>300</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>302</b>
Apêndices A e B – Roteiro de Entrevista	
Apêndice C – Roteiro de Imagens	

## LISTA DE FIGURAS e FOTOGRAFIAS

### FIGURAS

Figura 1 – Os Três Pés de Juá.....	124
Figura 2 – Mapa de Joazeiro em 1875.....	128

### FOTOGRAFIAS

Fotos 1 a 3 – Construção dos espaços de Juazeiro por romeiros e devotos.....	174
Foto 4 – Rua do Brejo em 1908 .....	175
Foto 5 – Estação de trem .....	175
Foto 6 – Vista da Avenida Pe. Cícero.....	175
Foto 7 – Rua do Cruzeiro.....	175
Foto 8 – Rua São José .....	175
Fotos 9 a 11 – Rua das Beatas.....	176
Foto 12 – Rua São Pedro.....	176
Foto 13– Palhoças na Rua São Vicente .....	176
Fotos 14 e 15 - Palhoças .....	177
Foto 16 – Rua São Vicente .....	177
Foto 17 – Rua de Juazeiro do Norte (não identificada).....	177
Foto 18 – Monumento ao Padre Cícero na praça principal - Avenida Pe. Cícero.....	177
Foto 19 – Vista da Avenida Padre Cícero.....	178
Fotos 20 a 25 – Imagens da principal avenida e praça de Juazeiro do Norte - Avenida Pe. Cícero.....	178
Foto 26 – Cacimba municipal. ....	179
Fotos 27a 30 – Sistema de abastecimento de água da cidade.....	179
Foto 31 – Mercado de rapadura e bancas de jogos.....	180
Foto 32 – Mercado de calçados.....	180
Foto 33 – Mercado de esteiras.....	180
Foto 34 – Barracas para a venda de “gelada” (garapa), venda de café e comidas.....	180
Foto 35 – Mercado de sal.....	180
Fotos 36 e 37 – Mercado de artigos de barro .....	181
Fotos 38 e 39 – Mercado de redes .....	181
Foto 40 – Mercado de farinha de mandioca .....	181

Fotos 41 a 45 – Imagens da “Feira Nova” que funcionava diariamente .....	182
Foto 46 – Mercado de chapéus e artigos de palha .....	183
Foto 47 – Mercado de Cereais .....	183
Foto 48 – Mercado de aves e ovos .....	183
Foto 49 – Final da Feira .....	183
Foto 50 – Prefeito Geraldo da Cruz em frente a sua pharmacia, sita na avenida principal..	183
Foto 51 – Casa de Comércio – relojoaria. ....	183
Fotos 52 a 54 – Casas de santos (comércio de artigos religiosos) .....	184
Foto 55 – Romeiros a caminho dos ranchos .....	184
Foto 56 – Agostinho Balmes, seu ajudante Romualdo e família de romeiros em frente a uma casa rancho.....	184
Fotos 57 – Reforma da Igreja Matriz.....	185
Foto 58 – Cruzeiro, monumento em frente à Capela do Socorro onde Pe. Cícero foi enterrado. ....	185
Foto 59 e 60 – Casa do Pe. Cícero e multidão em frente à casa para ouvir o sermão.....	185
Foto 61a 66 – Romeiros, moradores e autoridades em tempo de festividades e romarias ...	186
Foto 67 – Romeiros na Rua Santa Luzia.....	187
Foto 68 – Romeiros fregueses de Agostinho a frente do rancho e casa de santos do Abdias, depois de ter adquirido a imagem do “meu padim” .....	187
Foto 69 – Romeiros da Paraíba .....	187
Foto 70 – Profeta trovejando .....	187
Foto 71 – Romeiros em visita ao túmulo de Pe. Cícero.....	187
Fotos 72 a 74 – Mendigos .....	188
Fotos 75 a 79 – Festejos .....	189
Fotos 80 a 82 – Comerciantes e estudantes.....	190

## **QUADROS**

QUADRO 1 – Conceitos de Cultura.....	57
--------------------------------------	----

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho é construído a partir da idéia de que uma cidade pode ser percebida como uma grande teia organizacional, um todo constituído por inúmeras unidades organizativas multifacetadas, sendo ela mesma uma organização plena de significados. Com histórias e identidades singulares, a cidade se mostra plural no que se referem as suas relações e manifestações. Manifestações que podem favorecer a construção ou fortalecimento de identidades, fruto da experiência vivida no lugar. A cidade, enfim, considerada como uma organização social, uma teia de relações entre grupos e instituições que se situa no tempo e no espaço, possuidora de alta complexidade, processando coletivamente e continuamente uma cultura, processo este que resulta em uma identidade cultural tanto relativa à totalidade da cidade quanto à gestão desta totalidade. (FISCHER, 1996a, 1996b, 1997).

Considerando que a cidade é formada por organizações que estabelecem necessariamente, relações com outras organizações, o seu território é produto dos atores políticos, sociais e econômicos. São esses atores que se apropriam e produzem o território, composto por nós, malhas configurando as redes sociais. Uma trama tecida com o tecido de todas as vozes (ENRIQUEZ, 1996; VELHO, 1995; RAFFESTIN, 1993).

Mais do que um espaço geográfico demarcado, a cidade é o espaço no qual se estabelecem as relações de vida e de trabalho. Ao mesmo tempo em que estão definidas, neste contexto, as normas, a distribuição do poder e demais relações que compõem o contexto local, onde convivem os sujeitos com todo o seu arcabouço dos aspectos objetivos e subjetivos da vida cotidiana. No mesmo espaço urbano, convivem organizações palpáveis, visíveis e permanentes no tempo como uma fábrica ou um centro cultural, microorganizações, como vendedores ambulantes e organizações intermitentes como as feiras, vivendo em tempos distintos, mas dentro de um mesmo grande marco identitário, ainda que frágil (FISCHER, 1997).

Essa referência territorial pode significar não somente as expressões mais imediatas das realidades vividas, como também conter elementos aparentes invisíveis, mas significativos, que dizem respeito aos valores, sentimentos, perspectivas que rodeiam as vidas

das pessoas e seus simbolismos (RIZOTTI, NISHIMURA, 2006; KOGA, 2003; CHANLAT, 1993).

Uma cidade combina imagens e sons, realidades e representações. Vive do movimento, da vivência e da memória. Uma cidade pode ser decodificada pela cotidianidade que expressa as relações entre a sociedade e seu espaço; pelo localismo, que traduz relações de fronteira e contigüidade; pela identidade, que fala de tradições preservadas e de patrimônio comum e ainda; pela integração que remete às tramas e jogos de poder que definem relações (FISCHER, 1996a). Sendo assim, a conformação de uma cidade e a organização de seus espaços forma uma base material a partir da qual é possível pensar, avaliar e realizar uma possível gama de sensações e práticas sociais compartilhadas (CASTELLS, 1999; HARVEY, 1992).

Muito mais que um lugar de sobrevivência biológica, a cidade é um lugar social, um campo de interações, que fixa, desenha, redesenha e transforma em cada dimensão – indivíduo, diáde, grupo, organização, sociedade, mundo – os contornos em que se inscrevem as ações humanas sendo igualmente modificado por estas. É espaço de interação e hibridismo, onde se constrói e reconstrói no tempo identidades, produzindo e refletindo identificações, símbolos, signos e significados (IPIRANGA *et. al.* 2006).

Os atores sociais atribuem significações e re-significações a este espaço (PEREIRA; CARRIERI, 2005) construindo-o em um processo contextual de negociação, onde há a possibilidade de múltiplas interpretações pelos diferentes atores que o utilizam. Essas interpretações, por sua vez, influenciam as práticas de cada indivíduo, a partir de construções simbólicas que envolvem as representações sociais sobre um determinado objeto ou fenômeno social.

Num esforço de reconstrução das subjetividades e reconstituição das diversas representações da realidade, as cidades apresentam a necessidade de pesquisar a memória e interpretá-la através de objetos, imagens e relatos. A valorização das formas simbólicas do passado, as lembranças, a conservação como formas de resistir ao esvaziamento e ao

desconhecimento, como formas de resistir aos “não-lugares”, incapazes de criar identidades e singularidades (HARVEY, 1992; AUGÉ, 1994; LEITÃO, 2001).

Desta feita, a gestão da cidade, enquanto organização complexa defronta-se com o desafio de construir pontes capazes de gerar uma economia sustentada, respaldada no resgate da identidade cultural local e na necessidade de promoção do desenvolvimento (FISCHER, 1996). A relação entre cultura e desenvolvimento é, certamente, um dos pontos centrais dos debates contemporâneos. Para além do ambiente acadêmico, que tem assistido, nos anos mais recentes, ao crescimento do número estudos e pesquisas dedicadas a esta temática, já são significativas as experiências práticas que articulam cultura e desenvolvimento, quer no âmbito das políticas públicas governamentais, quer, também, no campo de ação de múltiplas agências e organizações da sociedade civil, cujos recortes específicos inscrevem-se, regra geral, na perspectiva do desenvolvimento local sustentado (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Desta forma, as atuais linhas de gestão partem de análises quanto à capacidade de planejar e executar ações capazes de capitanear as potencialidades locais e promover, mediante iniciativas articuladas entre a sociedade civil e a dimensão pública e privada, o desenvolvimento do território (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006).

Nesse sentido, tomaremos como objeto de estudo a cidade de Juazeiro do Norte e os espaços do ‘comércio religioso’ desta cidade - território de múltiplas práticas, que tanto se porta a compras (rota de comercialização nos circuitos das romarias, capaz de mobilizar grande magnitude de recursos financeiros para a cidade), a espaço de convivência, a ponto turístico, um lugar onde a cultura nordestina e sua religiosidade se apresentam.

Cabe dizer que, a escolha de um tema é fruto da inserção no real, de interesses e circunstâncias que nele se encontram suas razões e seus objetivos (MINAYO, 1998). Assim, o interesse particular em relação a esse tema vem, antes de tudo, das lembranças da infância e das histórias contadas por minha avó Francisca sobre suas idas a Juazeiro durante as romarias, na tentativa de trazer renda extra para casa e ainda, das histórias contadas por minha tia-avó Minervina, devota de “Padim Ciço” até os últimos dias de sua vida.

Eram histórias que aludiam à resistência, a fé, a esperança de um povo sofrido e mesmo assim feliz. Minha avó falava do burburinho das ruas, das cores, dos odores, da dormida apertada nos ranchos, das feiras e dos romeiros que muitas vezes olhavam quase tudo e compravam quase nada. Minha tia-avó, falava da fé, dos milagres de um homem santo que na terra passou para cuidar dos pobres do sertão e da saudade que sentia da ‘terra santa’ onde viveu tantos anos, terra onde todos, alguma vez na vida, se valeriam de uma benção ou um milagre do “Padim”. Foi revisitando minha memória que tive a idéia de estudar Juazeiro do Norte.

De vila-santuário à cidade-oficina, Juazeiro do Norte consolidou e consolida a sua economia, assegurando sua ocupação espacial, num processo constante de imaginar e (re) imaginar formas de apropriação do nome e da imagem do ‘santo da casa’. A história de Juazeiro se imbrica e se confunde com outra história, a de Padre Cícero. ‘Herói fundador’ de Juazeiro, Padre Cícero Romão Batista, a partir de sua concepção de desenvolvimento pautada no trabalho e na fé contribuiu para a formação e expansão da cidade. Desta forma, modelando os espaços sagrados e profanos (econômicos) e das múltiplas vinculações destes fez emergir um conjunto de riquezas que transformou a ‘Cidade do Padre Cícero’ em uma cidade emergente, centro econômico do Cariri, importante centro de cultura popular e um dos maiores centros de religiosidade da América Latina.

A memória do Padre sobre a cidade está presente tanto na religiosidade popular, quanto na política, no comércio de bens simbólicos e bens de consumo não-duráveis. Juazeiro do Norte é o espaço que abriga os devotos de Padre Cícero, romeiros que construíram um espaço de resistência através da oração. Paralelamente à consolidação do espaço sagrado, ocorreu a consolidação de um espaço econômico, com base na produção artesanal e fabril de pequena e média escala e da comercialização de folheados a ouro, utensílios domésticos, roupas e calçados e artigos religiosos para atender à demanda dos que vinham orar, interligando, desta forma, um espaço econômico ao espaço sagrado.

A expansão do sagrado, enquanto manifestação de diferentes culturas no mundo, hoje é apropriada pela economia cultural. Mediante a ressignificação do sagrado, a economia cultural passar a ser dinamizada, através da produção e da comercialização de artigos

religiosos diversos, os bens simbólicos. O referido fenômeno acontece, após a década de 1960, com a cidade do Padre Cícero; nela emergem os profissionais do sagrado - os santeiros do Padre Cícero, os poetas do Padre Cícero, os quais contribuem para consolidar o espaço econômico e recriar o sagrado (ARAÚJO, 2005; PEREIRA, 2005).

Na cidade do Padre Cícero, a concretude do espaço econômico se ancora na imaterialidade da fé, vindo a se constituir e consolidar importante dimensão do capital simbólico, sobretudo no circuito da produção e comercialização dos bens simbólicos. A fé, por sua vez encontra-se ancorada na materialidade e na concretude do espaço econômico, pois a articulação entre espaço sagrado e espaço econômico, trabalho e fé, emergem da ação do Padre Cícero, situada em um espaço social permeado pela seca, pela pobreza e pelos problemas decorrentes de uma conjuntura marcada por demandas coletivas não adequadamente atendidas.

O mito do Padre Cícero e a ‘cidade santa’ surgiu a partir das tentativas, de uma ‘gente sertaneja’, de reverter a seca e as limitações que assolavam o sertão no último quartel do século XIX. Objetivando a superação dos problemas, a ação do Padre Cícero ampliou-se além dos espaços da fé. Este aconselhava os indivíduos a orar e trabalhar, moldando-lhes práticas devocionais e econômicas. Dos aconselhamentos do Padre Cícero baseados em princípios teológicos e filosóficos consolidou-se uma concepção de desenvolvimento, pautada na prosperidade, construiu-se os espaços sagrados e os espaços econômicos da cidade de Juazeiro.

Quanto à delimitação daquilo que seria estudado, posso dizer que foi uma construção que se fez a partir da apreensão, da crítica e da dúvida. Um processo de tentativas que se fez a custa da incidência de muitos feixes de luz. A incidência de um único feixe de luz não é suficiente para iluminar, é preciso outras intensidades luminosas para indicar dimensões inteiramente novas (LIMOEIRO CARDOSO apud MINAYO, 1998).

O primeiro feixe foi um estudo sobre a cultura de uma organização não-governamental (FÉLIX; IPIRANGA, 2006). Em seguida, um passeio feito pela identidade da cidade de Fortaleza (IPIRANGA *et. al*, 2006), onde tive o primeiro contato com o método de pesquisa



que adoto neste trabalho e onde pude refletir na cidade enquanto teia organizacional (FISCHER, 1996a; 1996b; 1997). Por fim, realizei um estudo na cidade de Nova Olinda (FÉLIX; CÂMARA; IPIRANGA, 2007) com a proposta de refletir sobre o alcance da articulação das organizações nos processos de busca e reencontro de identidades aos fluxos de desenvolvimento de uma cidade. Desta forma, se construiu o estudo aqui apresentado.

Além da reflexão sobre os teóricos citados anteriormente, a bibliografia em torno da cidade de Juazeiro e as demais fontes de pesquisa, convém ressaltar que esta proposta de pesquisa se fez sob a influência de dois textos. Por ordem cronológica de publicação, o primeiro é o texto de Fischer e Dias (1998), *O Negócio do Acarajé e sua Liderança Mítica*, que desenvolve um estudo exploratório-descritivo sobre as organizações do acarajé e a “baiana” como uma pequena estrutura empresarial, geradora de emprego e renda, que possibilita a inclusão econômica e a inserção social de uma parcela da população, e que mantêm fortes vinculações com a etnicidade negra e com o Candomblé.

O segundo artigo é o de Cavedon (2002, p. 1), *“Pode Chegar, Freguês”*: A Cultura Organizacional do Mercado Público de Porto Alegre que procura desvendar a cultura organizacional desse *locus*, identificando as “peculiaridades inerentes a fatores históricos, míticos e religiosos ligados ao modo de ser porto-alegrense e que se revelam na administração das lojas do Mercado, evidenciando significados que unem o sagrado e o profano, o público e o privado, a tradição e a modernidade, o comércio e a afetividade”.

Muito embora se compreenda o avanço no conceito de desenvolvimento, este estudo visa levantar algumas reflexões acerca da implementação de uma visão mais ampla (não economicista) deste conceito, buscando oferecer subsídios para uma ponderação e aprofundamento da compreensão da ação dos atores sociais e dos aspectos culturais enquanto expressão maior da capacidade de transformações dos lugares contribuindo para um efetivo desenvolvimento sócio-territorial.

No que diz respeito à produção do conhecimento administrativo atrelado aos aspectos locais, esta, ao longo dos últimos anos vem sendo realizada por alguns pesquisadores brasileiros como Dantas (1996), Fischer (1996, 1997), Cavedon (2002) para citar alguns.

Contudo, ainda é inexpressiva a geração de pesquisas com essa característica, especialmente, com relação a determinadas organizações cujas interfaces remontam aos aspectos históricos e culturais peculiares de uma dada localidade ou região.

Wood Jr. (1997) ao escrever *Terra em Transe – Liderança em Eldorado* retoma as palavras de Baudelarie em *O pintor da vida moderna* quando este faz uma crítica aos homens de negócio e que segundo Wood Jr.(1997) poderia ser dirigida ao campo de Estudos Organizacionais. Baudelarie diz que “para a maioria de nós, especialmente para os homens de negócios, em cujos olhos a natureza não existe a não ser que tenha grande relação com seus interesses de negócios, a fantástica realidade torna-se estranhamente superficial” (WOOD JR. 1997, p. 143).

Disso, Wood Jr. (1997, p. 143) conclui que a forma como os Estudos Organizacionais e, em especial, a corrente positivista, reduz fenômenos organizacionais a fragmentos desincorporados. Toda a vitalidade é extirpada e a complexa e dinâmica malha de interações existentes é transformada em um punhado de regressões múltiplas.

Perfilhando concepção semelhante, Dantas (1997) diz que as relações sociais das organizações com o mundo exterior é aspecto ainda pouco explorado no estudo das organizacionais. O mundo exterior visto não apenas como mercado (fornecedores, consumidores ou concorrentes), mas como a base da vida organizacional: sua razão de ser, sua cultura, sua fonte de matéria-prima e de criação de novos produtos, sua possibilidade de sobrevivência e transformação e, ainda, como um universo cultural do qual a organização é, a um só tempo, produto e agente produtor. Os vínculos dessas organizações com a sociedade e a cultura local determinam [...], uma estreita relação, com o processo histórico, de modo que elas evoluem, crescem, afirmam-se, entram em crise, entram em estagnação, consolidam-se ou decaem ao compasso da dinâmica histórico-cultural (DANTAS, 1997, p. 159).

Daí resulta que a cultura interna à organização esteja em relação permanente com o mundo exterior, sofrendo sua influência, vivendo uma dinâmica de constante adaptação às demandas externas e, ao mesmo tempo, fornecendo ao mercado produtos que são uma reelaboração dos elementos culturais dessa mesma sociedade. Uma realidade de profundo

entrelaçamento entre o mundo da organização e a sociedade , as influências históricas e o cotidiano da vida social (DANTAS, 1996).

Assim, acredito que a relevância do estudo reside na compreensão de fatores, que não aqueles encontrados na racionalidade instrumental e quantitativa, e ainda por mostrar as especificidades de um determinado universo comercial, podendo significar possibilidades de mudanças e repercutir positivamente para os pequenos comerciantes e profissionais da fé de Juazeiro do Norte.

Desta forma, nesta empreitada tenho como perguntas motivadoras: como a concepção de desenvolvimento do Padre Cícero, pautada no trabalho e na fé repercute sobre a cidade de Juazeiro e, mais especificamente nas significações culturais dos espaços dos ‘negócios da fé’? Quais suas implicações para a organização desses negócios e para o desenvolvimento sócio-territorial da cidade nos dias de hoje?

O objetivo geral de pesquisa consiste, portanto, em analisar as repercussões da concepção de desenvolvimento do Padre Cícero, pautada no trabalho e na fé, sobre a cidade do Juazeiro e nas significações culturais dos espaços dos ‘negócios da fé’ e suas implicações no desenvolvimento sócio-territorial de Juazeiro do Norte. Buscando as implicações da história, memória e cultura local sobre o território e sobre as organizações locais, importam neste trabalho, os significados atribuídos pelos atores que dele fazem parte.

Com a finalidade de auxiliar o trabalho de investigação necessária ao cumprimento do objetivo geral, foram traçados os seguintes objetivos específicos:

- analisar a importância da ação do Padre Cícero para a formação e expansão da cidade, através de resgate histórico;
- identificar os espaços nos quais se localizam os empreendimentos comerciais religiosos de Juazeiro do Norte;
- identificar os aspectos da cultura local (mitos, histórias, ritos, símbolos compartilhados pelos atores sociais) que perpassam o espaço organizacional;
- compreender a relação dos comerciantes e profissionais da fé com a sua clientela (romeiros e turistas) e com as autoridades religiosas e políticas;

- desvelar a relação do trabalho e da fé existentes nos espaços dos negócios da fé e verificar de que modo tal relação influencia nas significações culturais desses espaços (a apropriação do nome e da imagem do Padre Cícero por diferentes atores sociais e agentes econômicos na cidade de Juazeiro);
- verificar, do ponto de vista dos atores sociais, a repercussão da concepção do desenvolvimento de Padre Cícero no desenvolvimento sócio-territorial.

Pressuponho que a concepção de desenvolvimento do Padre Cícero - amplamente difundida e pautada na díade trabalho e fé - se projetou à posteridade. E ainda, que é esta concepção, que liga materialidade e imaterialidade, que consolida a economia de Juazeiro a partir da produção cultural de bens simbólicos, influencia nas significações culturais dos espaços do comércio da fé e, por sua vez, no desenvolvimento sócio-territorial de Juazeiro do Norte. Tenho, ainda, como pressuposto que fatores socioculturais determinam os modelos de desenvolvimento, operando, às vezes, de modo autônomo. Por outro lado, o desenvolvimento também influencia aspectos do universo cultural, exercendo um impacto sobre indivíduos, grupos e organizações.

Em consonância com os objetivos a serem alcançados e em decorrência da natureza simbólica a ser inquirida, privilegiou-se a pesquisa de cunho qualitativo que, segundo Demo (2000), coloca em evidência a essência dos eventos, estudando os fenômenos em profundidade. Assim, a pesquisa de natureza qualitativa, com o delineamento da Antropologia Visual através da fotoetnografia e se dará segundo a estratégia etnográfica.

Os atores sociais enfocados são os pequenos comerciantes e profissionais da fé (pequenos comerciantes, feirantes/ambulantes, santeiros, artesãos e “rancheiros”) que comercializam, vivem e sobrevivem do comércio da fé de Juazeiro do Norte. Objetivando o enriquecimento da pesquisa e considerando os objetivos que se pretende atingir, o trabalho conta com a participação de romeiros, principais consumidores dos artigos do comércio religioso, turistas e, ainda, do Pároco da Cidade (autoridade religiosa local).

No que se refere ao recorte temporal, o presente trabalho, abrange três momentos: a) no primeiro momento abordo a contribuição do Padre Cícero para a formação e

desenvolvimento de Juazeiro do Norte, onde é enfatizado o movimento para a fundação do município até a morte do Padre Cícero (1872 a 1934) e a apropriação comercial do nome e da imagem do Padre Cícero após a década de 1960 e suas repercussões para a consolidação da economia cultural da cidade. Num segundo momento, enfatizo a presença da memória do Padre Cícero na cidade de Juazeiro do Norte na atualidade (transição do século XX para século XXI).

Quanto ao recorte espacial, abordo a dimensão do trabalho (comércio) e a dimensão da fé. Portanto, a cartografia do trabalho abrange o seguinte recorte no mapa da cidade: a) entornos dos espaços sagrados e rotas de romarias: produção e comercialização de bens simbólicos b) Centro de Cultura Popular Mestre Noza: principal espaço da arte popular; c) Horto; e, d) Rua São Pedro: principal rua do comércio de Juazeiro. A cartografia da fé abrange: Igreja do Socorro, Casa dos Milagres, Igreja das Dores e Horto, enquanto espaços sagrados dedicados ao Padre Cícero na cidade santuário.

Para alcançar os objetivos propostos por esta investigação, foi realizada uma pesquisa bibliográfica (livros, artigos, teses, dissertações etc.) acerca do assunto tratado de modo, visando construir um corpo analítico que norteassem teoricamente e conceitualmente as discussões e reflexões a serem desenvolvidas. Para a construção do trabalho, foi feita, também, uma pesquisa documental a partir de levantamento de reportagens jornalísticas (mídia impressa e eletrônica), acerca da temática abordada e fotografias do acervo iconográfico do Memorial Padre Cícero.

A pesquisa de campo é do tipo etnográfica, cujo objetivo é obter dados que possibilitem a descrição dos significados atribuídos aos espaços dos negócios da fé, através de análises empíricas e teóricas. Esta vem sendo realizada desde novembro de 2006, durante as romarias. Durante a pesquisa de campo foram realizadas entrevistas, anotações em diário de campo, observação participante e registros fotográficos de espaços, pessoas e momentos considerados relevantes para o estudo.

Em decorrência do objeto de estudo assumo como metodologias de análise a “descrição densa” defendida por GEERTZ (1989), método de apreensão e apresentação dos

dados obtidos, e a narrativa imagética conforme Alves e Saiman (2004), cujo trabalho se inspira na obra de Margaret Mead e Gregory Bateson.

Com o intuito de dar cabo ao desafio proposto por este estudo, a dissertação encontra-se desenvolvida em seis capítulos. O pólo teórico deste trabalho é apresentado em três capítulos. Inicia-se, no capítulo um, através da reflexão sobre as imagens que podem ser atribuídas a uma cidade, tendo como referências, especialmente, os trabalhos de Barros (2007) que apresenta a cidade como “artefato”, “produto da terra” ou ainda como “um texto” e de Fischer (1997) para quem a cidade pode ser vista como uma “teia organizacional dinâmica”. No segundo capítulo, é feita uma discussão sobre o conceito “polissêmico” de cultura à luz da antropologia, passando ainda pela apropriação feita, do conceito de cultura, por parte da Administração e pela Economia Cultural. Estabelecidos os contornos sobre a cultura cabe, no capítulo três, voltar à atenção para a definição do que vem a ser desenvolvimento, aprofundando o estudo a partir da análise de outros conceitos como desenvolvimento sócio-territorial, concluindo com uma reflexão sobre a articulação dos conceitos de cidade, cultura e desenvolvimento.

No quarto capítulo são apresentados os aspectos metodológicos: os aportes sobre o enfoque epistemológico e metodológico; aspectos referentes ao recorte espacial que corresponde à abrangência em termos empíricos do recorte teórico, os sujeitos e os critérios para a seleção destes; as técnicas, os instrumentos e os procedimentos metodológicos utilizados na apreensão dos dados; e, por fim, as modalidades de tratamento e análise do material qualitativo. Ao longo deste capítulo partes do ‘diário de campo’ são inseridas como forma de apresentar algumas nuances do percurso desta pesquisa.

No quinto capítulo mostro um pouco da história e da memória de Juazeiro, conhecida a partir das leituras feitas no início desta pesquisa, tendo como referências mais fortes os escritos de Della Cava (1985), Barros (1988, 2001) e Carvalho (1998). Neste capítulo enfoco na ação política, econômica e social do Padre Cícero - ‘herói’ dessa história – sobre a cidade do Juazeiro. Ainda neste capítulo, apresento a Juazeiro de ontem entre imagens e histórias do cotidiano retiradas do manuscrito de Agostinho Balmes Odísio, *Memórias sobre Juazeiro do*

*Padre Cícero*, de 1935 (edição fac-similar), além da pesquisa documental realizada no Memorial Padre Cícero.

Assumindo a reta final desta pesquisa, no capítulo seis, apresento os dados colhidos em campo. Neste capítulo, descrevo um percurso pela cidade de Padre Cícero, identificando atores sociais e suas práticas, a partir de um texto construído com palavras e imagens. Por fim, são tecidas as considerações finais acerca deste trabalho acompanhadas das limitações encontradas, assim como sugestões de futuros estudos.

## 1. AS IMAGENS DA CIDADE

A moderna reflexão sobre a cidade como forma mais específica de organização social, seja na área da historiografia, ou no campo do pensamento sociológico, data do século XIX. Não que nos tempos antigos, no período medieval e no início da Idade Moderna, os homens tenham deixado de pensar a cidade e de expressar as expectativas sobre ela. Apenas, pensar e sentir a cidade eram, então, uma tarefa dos poetas, dos cronistas e romancistas, dos teólogos, também dos arquitetos e filósofos, sem que se manifestasse a motivação para refletir sobre a cidade como uma forma de organização social, “com um lugar próprio e problemas singulares que seriam só seus” e, ainda, transformar esta reflexão sobre a cidade em um campo mais específico do saber (BARROS, 2007, p. 9 e 10).

Isto se modifica, sensivelmente, no século XIX, quando começam a surgir cada vez mais pensadores e estudiosos – historiadores, sociólogos e antropólogos – preocupados em compreender as especificidades e a complexidade do “viver urbano”. De acordo com Barros (2007), neste século foram produzidas as primeiras reflexões<sup>1</sup> sobre a cidade no mundo moderno. À parte a contribuição de Karl Marx (1818-1873) que abre caminhos para uma análise da cidade em concomitância com aspectos sociais e históricos mais amplos e do próprio Engels (1820–1895), que chega a refletir sobre aspectos da psicologia e cotidiano citadino, a grande atenção, nas obras produzidas, era dada aos aspectos institucionais da questão urbana.

Dentre aqueles que refletiram sobre os aspectos institucionais da referida questão, Barros (2007) destaca a obra clássica de Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (1864), em que, a origem da cidade é compreendida a partir da associação de agregados e células sociais básicas, como a família, dando origem às formações mais complexas que corresponderiam às instituições. Nesta obra, as preocupações de Coulanges com vistas ao entendimento urbano são bastante explícitas: família, propriedade privada e religião.

---

<sup>1</sup> Entre as obras produzidas no século XIX acerca do fenômeno urbano, Barros (2007) cita : *A cidade antiga*, 1864 de Fustel de Coulanges, *Histoire de Beauvais et de ses institutions communales*, 1892 de Labande, *Geschichte der Stadt*, 1896 de Reinecke, *History of the city of Rome in the Middle Age*, 1859-1872 de Gregorovius, *Étude sur la propriété foncière dans le ville du Moyen Age et spécialement em Flandre*, 1898 de Marez e *The greeck city and its institutions*, 1928 de Gustave Glotz.



Ainda segundo Barros (2007), Fustel de Coulanges foi um dos primeiros autores a chamar atenção para o papel da religião como um dos fundamentos da cidade, acreditando que teria sido o sentimento religioso o que levara os homens a estabelecerem relações de solidariedade:

O culto dos antepassados agrupou a família à volta de um altar. Daí a primeira religião, mas também a propriedade estabelecida, a ordem fixa da sucessão. Depois a crença alargou-se e, da mesma forma e ao mesmo tempo, a associação. À medida em que os homens sentem que existem para eles divindades comuns, vão se unindo em grupos cada vez mais extensos. As mesmas regras encontradas e estabelecidas para a família aplicam-se sucessivamente à pátria, à tribo, a cidade (COULANGES (1864) *apud* BARROS, 2007).

Este primeiro modelo institucional de análise sobre as origens e a natureza do fenômeno urbano teve sucessores, mesmo que introduzindo críticas a esta formulação. Mesmo na primeira metade do século XX, a mesma linha de preocupação acionada por Fustel de Coulanges como, por exemplo, a obra de Petit-Dutaillis (1970): *Les communes françaises, caractères et évolution, des origines au XVII siècle*. Nesta obra, o autor preocupa-se em definir a cidade como um agrupamento voltado para a gerência de interesses coletivos (BARROS, 2007).

Por outro lado, o novo século trouxe novas preocupações ao estudo da cidade. A cidade deixa de ser vista exclusivamente a partir do modelo político-institucional. Aparecem notadamente as preocupações com a função econômica, o modo de vida do cidadão, a forma urbana e sua organização social, a representação e o imaginário da cidade e as relações entre o público e o privado. Para Barros (2007, p. 17)

[...] na ânsia de captar a essência urbana, o sociólogo ou historiador havia passado a fabricar imagens diversas, consoante os critérios de análise priorizados. A cidade torna-se simultaneamente “artefato”, “produto da terra”, “ambiente”, “sistema”, “ecossistema”, “máquina”, “empresa”, “obra de arte” ou mesmo um “texto” onde podem ser lidos os códigos mais amplos de sua sociedade.

Assim, a cidade passa a ser pensada a partir de uma multiplicidade de aspectos e que, no decurso do século XX e neste início do século XXI, recebe a contribuição de diferentes saberes — história, antropologia, geografia, sociologia, arquitetura, economia e administração. Instiga nestes pensadores as mais variadas imagens da cidade na tentativa de responder ‘o que vem a ser, afinal, a cidade?’ ou, ainda - tendo por base as palavras de Ítalo

Calvino em *Cidades Invisíveis*, quando este diz que “de uma cidade não aproveitamos suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas a resposta que nos dá as nossas perguntas – ‘que perguntas fazemos a cidade e o que podemos aprender com ela?’

### **1.1. Cidade: artefato, produto da terra e texto.**

Dentre as muitas imagens da cidade estudadas por Barros (2007), três são apresentadas a seguir: a cidade como artefato, como produto da terra e como texto. Ao apresentar as imagens da cidade, o autor ressalta que os próprios homens que se unem para construir uma cidade já começam a interferir nos destinos formais que permearam este espaço, já nos primeiros instantes, valendo-se das suas próprias imagens. São estas imagens que o cientista social – ele mesmo um formador de imagens – deve examinar em um primeiro momento.

Para alguns, a cidade pode ser percebida como o maior artefato produzido pelo homem. A “cidade artefato”, em relação aos seus padrões formais, de funcionamento e transformação, pode ser classificada em três categorias básicas, segundo Lynch (1999): a) as “cidades cósmicas” são aquelas cujos traçados são concebidos em função de algum sentido mítico, de algum padrão de especialização imposto de fora por alguma idéia matriz ou de algum desenho preconcebido consoante uma representação específica; b) as “cidades práticas” que crescem e se desenvolvem conforme suas necessidades materiais, à medida que novas partes são acrescentadas e que velhas partes são alteradas, e; c) as chamadas “cidades orgânicas”, que são aquelas que vão se formando e crescendo mais ou menos à maneira dos organismos vivos, adaptando-se a um terreno em que se viram inseridas de maneira não planejada, e, sobretudo fazendo concessões permanentes à vida em toda à sua imprevisibilidade. Estas cidades modificam os seus traçados, contornam os morros ou os absorvem, sobem e descem ladeira de variados tamanhos. Suas ruas, com uma aparente desorganização, se organizam livremente para atender mais aos chamados da vida cotidiana que aos planejamentos previamente estabelecidos.

A cidade ainda pode ser vista como um “produto da terra” e, percebê-la desta forma, significa direcionar o olhar para um aspecto bastante específico de suas origens: cidade

simultaneamente povoada por homens provenientes dos campos circundantes e mantida pela produção daqueles que permanecem no ambiente rural. Esta seria a metáfora empregada por aqueles que traçam uma perspectiva histórica para o surgimento das cidades atrelada ao desenvolvimento das feiras e mercados como centros de comércio (BARROS, 2007; CARRIERI; PIMENTEL; LEITE-DA-SILVA, 2006).

Uma outra imagem da cidade, destacada por Barros (2007), dentre as tantas que o autor apresenta é a da “cidade como texto”. Segundo esta perspectiva, a cidade pode ser também encarada como um “texto”, e o seu leitor privilegiado seria o habitante (ou o visitante) que se desloca através desta – seja nas suas atividades cotidianas, seja nas atividades excepcionais. Neste sentido, podemos retomar as palavras de Barthes (2001, p. 224) para quem “a cidade é um discurso, e esse discurso é verdadeiramente uma linguagem: a cidade fala a seus habitantes, falamos nossa cidade, a cidade em que nos encontramos, habitando-a simplesmente, percorrendo-a, olhando.”

Desta forma, Barros (2007) considera que:

[...] uma cidade fala eloqüentemente dos critérios de segregação presentes em sua sociedade através dos múltiplos compartimentos em que se divide, dos seus acessos e interditos, da materialização do preconceito e da hierarquia social em espaço. Sua paisagem fala de sua tecnologia, de sua reprodução material; seus monumentos e seus pontos simbólicos falam da vida mental dos que nela habitam e daqueles que a visitam; seus caminhos e seu trânsito falam das mais diversas atividades que no seu interior se produzem; seus mendigos falam da distribuição de sua riqueza ao estender a mão em busca de esmolas.

A cidade pode ser lida. A escrita produzida pelo desenho das ruas, monumentos e habitações, fala daqueles que a habitam e permite decifrar a história da cidade que é lida. Em alguns casos, é um texto que vai superpondo temporalidades, onde habitações mais antigas convivem com as mais modernas. Em outros, ela faz desfilar as temporalidades sucessivamente, quando a leitura é feita através de espaços que vão passando de uma materialidade herdada de tempos antigos a uma materialidade mais moderna, nos espaços onde predominam as construções recentes (BARROS, 2007).

Barros (2007) salienta que os próprios habitantes vão reescrevendo a escrita de sua cidade permanentemente, na medida em que valorizam ou deixam de valorizar certos espaços. Prédios que em uma época eram continentes da riqueza e símbolos do poder podem passar a

continentes da pobreza e da marginalidade. Casarões, que eram habitações de ricos, degeneraram-se ou deteriorizam-se em cortiços, passando a configurar espaços habitacionais marginalizados e desta forma, o espaço que um dia configurou uma área nobre passa em tempos posteriores a configurar uma zona marginalizada do ponto de vista imobiliário. Tal pensamento está de acordo com as considerações feitas por Da Matta (1991), que ao discutir os espaços sociais, em certa passagem de *A casa e a rua* afirma haver a divisão destes em espaços em eternos e transitórios.

Este “deslocamento social do espaço” também se constitui em uma forma de escrita que pode ser decifrada. As motivações para este deslocamento, a história da deteriorização de certo espaço da cidade pode revelar a mudança de um eixo econômico ou cultural, uma reorientação que deu ares de “transitório” ou periférico, o que um dia foi “eterno”, central, ou ponto de passagem importante. O próprio espaço e a materialidade se convertem em narradores da sua história. Diante desta percepção surge, cada vez com maior intensidade, um esforço de conservação do patrimônio arquitetônico, dos monumentos e das construções como registros da memória (BARROS, 2007).

Para Harvey (1992), como um esforço de reconstrução das subjetividades e reconstituição das diversas representações da realidade, quanto mais as sociedades progredem técnica ou cientificamente, mais apresentam a necessidade de pesquisar a memória e interpretá-la através de objetos, imagens e relatos. A memória não como um estoque, mas como um jogo em permanente reconstrução, que para tanto, necessita - além de ritos, gestos, sensações - de lugares e enraizamento que a torne capaz de sobreviver ao esvaziamento e desconhecimento. O resgate da memória através da valorização das formas simbólicas como uma forma de resistência à força devastadora do lugar nenhum (LEITÃO, 2001; AUGÉ, 1994).

Sobre isto, Augé (1994) chama de “não-lugares” os espaços incapazes de criar identidades, singularidades e relações. Neste sentido, o homem vive em contínua oscilação entre a pertença e o estranhamento, entre o estar sempre e o não estar nunca “em casa” e, portanto, necessita construir espaços de reconhecimento, de significantes e de memória.

Jeudy (2005, p. 15) afirma que: “A profusão dos locais de memória oferece uma garantia real contra o esquecimento”. Desta forma, ainda segundo o referido autor, a conservação patrimonial cria espaços de memória considerados simulacros, ao tentar condensar e ‘homogeneizar’ o tempo: as diferenças temporais entre o passado, o presente e o futuro são aniquiladas, graças aos simulacros dessa atualização. A produção e a representação dos lugares memoráveis se constituem num importante capital simbólico, na medida em que, a idéia inerente a estes lugares é reviver, recriar e reinventar o passado, utilizando leituras de reatualizações, produzindo, assim, rememoração enquanto oposição ao esquecimento (JEUDY, 2005).

Portanto, do confronto entre memória e esquecimento surgem os “espaços memoráveis”. Ao se contrapor ao esquecimento, os espaços de memória são importantes instrumentos para expressar identidades. Para Jeudy (2005), a conservação e a reconstituição do passado podem indicar um importante elemento do local em oposição ao global, ao assegurar a manutenção das identidades culturais do lugar. No entanto, a manutenção das identidades culturais e a manutenção patrimonial agregam em seu interior a petrificação do social e dos espaços da cidade.

Diante dessa idéia de Jeudy (2005), retomamos a idéia de Barros (2007) ao considerar que a imagem de uma Cidade-Texto traz consigo uma dupla implicação. Um texto pode ser definido como algo passível de ser lido, e dessa forma teríamos de fato uma petrificação do social e dos espaços da cidade (JEUDY, 2005), mas também pode ser compreendido como algo que é escrito. As pessoas que circulam dentro da cidade e que constituem sua parte humana, não são meros observadores. Podem ler o texto urbano, mas também o reescrevem, e de algum modo fazem parte da construção deste texto (BARROS, 2007; LYNCH, 1999).

Assim, uma cidade vive da memória e da vivência, mas também do movimento. E desta forma, pode ser decodificada pela cotidianidade que expressa as relações entre a sociedade e seu espaço; pelo localismo, que traduz relações de fronteira e contigüidade; pela identidade, que fala de tradições preservadas e de patrimônio comum e ainda; pela integração que remete às tramas e jogos de poder que definem relações (FISCHER, 1996a). Dentro do espaço urbano existem inúmeros guetos, inúmeros saberes, inúmeras maneiras de circular na

cidade e de se apropriar dos vários objetos urbanos que são partilhados por grupos distintos de indivíduos. Segundo Canclini, memória, patrimônio, identidade e poder estão intrinsecamente relacionados e permeiam os lugares tidos, pois, como sagrados. Os espaços de memória permitem reconstruções cênicas do passado, promovendo releituras e novas encenações das memórias coletivas, espetáculo o qual permite criar e renovar laços de sociabilidade entre os indivíduos e grupos.

A cidade fala a seus habitantes e a seus visitantes através dos nomes próprios que ela abriga: dos nomes de ruas, edifícios, de monumentos. O grande texto urbano tece dentro de si uma miríade de outros textos, textos menores, construídos de placas de ruas que evocam memórias e imaginários, de cartazes que são expostos nas avenidas seduzindo e informando e também das pequenas conversas produzidas nos encontros cotidianos.

Acerca da monumentalidade, Corrêa (2005) afirma que a denominação do monumento vai para além de um objeto estético, pois está imbuído de sentido político, abrigando valores, práticas e linguagens. É, portanto, uma representação de poder e identidade de instituições ou grupos, os quais objetivam comunicar uma idéia ou conjunto de valores. Acerca dos monumentos ligados a fé e por isso considerados sagrados, Corrêa (2005, p. 12) afirma: “As instituições religiosas [...] ao construírem seus templos e outras formas simbólicas, materializam o local do culto e exibem o poder da instituição ao comunicar a mensagem religiosa proclamada, que une e identifica a comunidade de seus fiéis”. Para destacar a monumentalidade destas formas simbólicas as instituições utilizam-se de estratégias de acessibilidade e visibilidade.

Uma cidade combina imagens e sons, realidades e representações. Sendo assim, a conformação de uma cidade e a organização de seus espaços, suas imagens e sons, realidades e representações, os nomes próprios que carregam em suas ruas, seus edifícios, seus monumentos, seus lugares de memória, formam uma base material a partir da qual é possível pensar, avaliar e realizar uma possível gama de sensações e práticas sociais compartilhadas (BARROS, 2007; CASTELLS, 1999; HARVEY, 1992).

## **1.2. Cidade: espaço de conviver e chão do exercício da cidadania**

Mais do que um espaço geográfico demarcado, a cidade é o espaço no qual se estabelecem as relações de vida e de trabalho. Ao mesmo tempo em que estão definidas, neste contexto, as normas, a distribuição do poder e demais relações que compõem o contexto local, onde convivem os sujeitos com todo o seu arcabouço dos aspectos objetivos e subjetivos da vida cotidiana. Essa referência territorial pode significar não somente as expressões mais imediatas das realidades vividas, como também conter elementos aparentemente invisíveis, mas significativos, que dizem respeito aos valores, sentimentos, perspectivas que rodeiam as vidas das pessoas e seus simbolismos (RIZOTTI, NISHIMURA, 2006; KOGA, 2003; CHANLAT, 1993).

A cidade pode ser percebida enquanto espaço de interação e hibridismo, onde se constrói e reconstrói no tempo identidades, produzindo e refletindo identificações, símbolos, signos e significados. É espaço de dualidades, de dessemelhanças e pluralidade. Espaço de cidadania, mas também de marginalidade e desigualdade, espaços liminares de sombras e luzes. Lugar onde ora reina a ordem ora a desordem. Palco de conflito, mas também de solidariedade. Muitas vezes o lócus da impotência e do desencanto, mas capaz de refletir a relação que o homem mantém com a natureza e com os outros (FISCHER, 1997; FISCHER; MELO, 2006; CHANLAT, 1993; HARVEY, 1992).

Para Koga (2003) a cidade pode ser concebida como o chão das políticas e da realidade da vida cotidiana. Representa ainda o chão do exercício da cidadania, que significa vida ativa no território, onde se concretizam as relações sociais, as relações de vizinhança e solidariedade e as relações de produção e de poder.

Após a massificação do período industrial e a emergência dos movimentos sociais e culturais das décadas de 1960 e 1970, onde autonomia e liberdade de papéis foram reivindicadas, a busca pela identidade pessoal e local ganhou força transformando a cidade em lugar privilegiado de uma produção e reprodução em constante transformação. Essas passagens articulam as discussões sobre os processos de territorialização, com a emergência de novos sujeitos políticos que se reorganizam nos espaços das cidades. As cidades tornam-se um território qualificado de “comum” no qual é tecido um conjunto de relações no intuito de

capturar e unir o “espaço dos fluxos” ao “espaço dos lugares” capazes de potencializar os recursos em torno do desenvolvimento local (BAUDOWIN; COLLIN, 2006; CASTELLS, 1999; SANTOS, 2001).

Neste sentido, a constituição de novos sujeitos políticos no âmbito da discussão dos processos de territorialização, coloca de forma abrangente a concepção de cidadania e do acesso aos direitos, não estando estes relacionados somente com os direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido ao pertencimento (SIQUEIRA, 2006; SILVEIRA, 2006). Ressaltam-se ainda o processo de geração, acesso, fluxo, disseminação e uso da informação e do conhecimento, assim como as relações entre conhecimentos codificados e conhecimentos tácitos e contextuais – específicos a cada território e população. Níveis insuficientes de conhecimento retiram das populações a possibilidade e a capacidade de influir nas decisões públicas, marginalizando-as para além do aspecto econômico, também do ponto de vista político (FRANCO 2000; ALBAGLI, 1999).

### **1.3. Cidade: teia organizacional dinâmica**

A cidade ainda pode ser percebida como uma grande teia organizacional, um todo constituído por inúmeras unidades organizativas multifacetadas, sendo ela mesma uma organização plena de significados. Com histórias e identidades singulares, a cidade se mostra plural no que se refere as suas relações e manifestações. Manifestações que podem favorecer a construção ou fortalecimento de identidades, fruto da experiência vivida no lugar. A cidade, enfim, considerada como uma organização social, uma teia de relações entre grupos e instituições que se situa no tempo e no espaço, possuidora de alta complexidade, processando coletivamente e continuamente uma cultura, processo este que resulta em uma identidade cultural tanto relativa à totalidade da cidade quanto à gestão desta totalidade. (FISCHER, 1996a, 1996b, 1997).

Considerando que a cidade é formada por organizações que estabelecem necessariamente, relações com outras organizações, o seu território é produto dos atores políticos, sociais e econômicos. São esses atores - do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações, pequenas ou grandes - que se apropriam e produzem o território, composto por nós, malhas, configurando as redes sociais. Uma trama tecida com o tecido de todas as



vozes (ENRIQUEZ, 1996; VELHO, 1995; RAFFESTIN, 1993). Como atores sociais, as organizações criam identidade e práticas de gestão, estabelecem alianças cooperativas e de forma complementar relações competitivas e conflituosas com outros atores atuantes no território, manifestando preocupações éticas e buscando suprir a deficiência de outras instituições, constituindo-se como agentes de mudança (FISCHER, 2002; ENRIQUEZ, 1997).

A cidade-organização é constituída por um sem número de organizações, universos organizacionais multifacetados, policromáticos. Vistas em conjunto, formam um todo maior e mais complexo do que a soma das partes. No mesmo espaço urbano, convivem organizações palpáveis, visíveis e permanentes no tempo como uma fábrica ou um centro cultural, microorganizações, como vendedores ambulantes e organizações intermitentes como as feiras, vivendo em tempos distintos, mas dentro de um mesmo grande marco identitário, ainda que frágil (FISCHER, 1997).

Segundo Enriquez (1996) as organizações podem contribuir como agentes de mudança cultural local, a partir do momento em que esta se configura com o que o autor denomina de “organização dinâmica”. Para Enriquez (1966) uma organização é a soma de três sistemas: cultural, simbólico e imaginário. Enquanto sistema cultural, quaisquer que sejam sua forma e seus objetivos (empresa, associação, organização cultural ou ainda uma cidade) as organizações se constroem em torno de um mito original que possui duas funções essenciais.

A primeira é a afetiva e para cumprir sua função, o mito conta uma história cujos personagens são exemplares, convidando assim os ouvintes a se parecerem com os heróis da narrativa. Para tanto, procede por contágio afetivo, baseia-se na *mimésis*, cumprindo o mito uma função identificatória. Chama as pessoas que o escutam a se identificarem, mais ou menos completamente, com os personagens propostos, a fim de que também sejam capazes de ações notáveis.

Considerando sua função intelectual, o mito exerce o papel de dar coerência aos pensamentos, às decisões e aos atos dos agentes sociais. Em outros termos, provoca naqueles que o recebem (e que nele acreditam) uma comunidade de pensamento, de atitudes e de

condutas. Desta forma o mito permite que as pessoas vivam numa tessitura comum e saibam que tipos de interação devem ter umas com as outras (ENRIQUEZ 1996).

Enquanto sistema simbólico, Enriquez (1996) diz que os atores que compõem uma organização devem criar símbolos unificadores em que todos reconhecem, e nos quais todos se reconhecem. Para tal, “é preciso, naturalmente, que os atores sejam capazes de desenvolver afetos, e mesmo paixões” (ENRIQUEZ, 1996, p. 28). Esses símbolos favorecem a emergência de uma identidade, que está sempre em gestação. Contudo, a produção simbólica só se realiza à medida que a construção de símbolos cria raízes num imaginário ativo que o autor percebe em duas dimensões: uma dimensão motora, onde são gerados projetos individuais e coletivos e uma dimensão ilusória, que corresponde a uma imagem global que a organização tem de si própria, “que é sempre de sedução e segurança” (ENRIQUEZ, 1996, p. 28).

Enriquez (1996) diz que a intenção de toda organização é se constituir, através de ações em um ator social singular. Ela tenta se tornar visível, isto é, reconhecida e aceita no meio onde se desenvolve. Ganham uma inegável visibilidade aquelas que tenham líderes que saibam ser porta-vozes de suas demandas, capazes de formular suas exigências, conseguindo que seus desejos sejam considerados pelo governo e por outras instituições com as quais estabeleçam e mantenham relações.

Além deste, o que leva uma organização a se tornar visível é em grande parte, a identificação do melhor caminho a utilizar. A identificação de um caminho relativamente livre e novo, ainda não saturado é um elemento essencial na capacidade de influência de uma organização. Uma organização capaz de influenciar e modificar o espaço em que está inserida é muitas vezes aquela que soube encontrar um caminho inédito. A partir do momento em que a organização souber encontrar um caminho ou vários apropriados, em que souber se tornar visível começa o trabalho de institucionalização de suas condutas e converte-se em pólo essencial para as demais (ENRIQUEZ, 1996).

Desta forma, segundo Enriquez (1996), torna-se uma organização dinâmica, um agente de mudança cultural local, um ator que dá exemplo, que promove os valores comunitários e que cria uma cultura viva. A organização mostrará ao exterior, uma imagem de si própria,

coerente com sua imagem interna e conferirá uma nova dinâmica à esfera local, por permitir que haja espaço para estética, para a festa, para o gosto pela vida coletiva, respeitando em cada ser humano seu aspecto de *homo ludens*.

Para Fischer (1997, p. 256) “a cidade, organização local por excelência, é produtora de continuidades, rupturas e inovações culturais”, produtos e processos das dinâmicas urbanas e suas manifestações. A autora considera que “inovações e continuidades podem estar integradas em um mesmo movimento” (FISCHER, 1997, p. 257). Ao inovar em suas formas de apropriação e gestão de espaço, pode estar garantindo continuidade cultural quando elementos da tradição são reinventados e reintegrados em novas configurações dinâmicas de ação. Desta forma, “passado e presente são articulados em propósitos estratégicos de produção e difusão de uma cultura local, patrimônio da cidade” (FISCHER, 1997, p. 257).

Dentro de marcos culturais locais, a cidade constrói, ao longo do tempo, identidades e é sob a égide da cultura que ela (a organização) pode compreender seus desejos, construir seus projetos e ter vontade de colocá-los em prática (ENRIQUEZ, 1996).

## 2. CULTURA: UM CONCEITO POLISSÊMICO

Expressando uma variedade muito grande de fenômenos humanos e referindo-se a um amplo e diversificado conjunto de interesses, são em número cada vez maior as áreas do conhecimento que investem na tentativa de alcançar uma conceituação do que vem a ser cultura. Desta forma, além das áreas classicamente dedicadas à problemática, como a sociologia e a antropologia, também avançam nesta direção os estudos comunicacionais, a ciência política, a história, a geografia, a crítica literária e, em anos mais recentes, a economia e a gestão (LOYOLA; MIGUEZ, 2007; KNOOP; DARBILLY, 2007; THOMPSON, 1990).

Eis, pois, a abundância de significados atribuídos à palavra cultura, como, também, a reconhecida escassez de consensos quanto ao que ela significa. Ao que parece, quanto mais avançam e se proliferam os estudos sobre cultura, mais discussão, dúvidas e incertezas surgem quanto ao conceito. Nas palavras de Sodré (1988, p.43) ao se tratar de cultura “a multiplicidade das definições acompanha a diversidade dos interesses institucionais ou disciplinares”.

Miguel (2003, p. 2) corrobora com o pensamento de Sodré (1988) ao considerar que “o termo cultura é como um imenso ‘guarda-chuva’ sob o qual são abrigados os mais variados fenômenos”, sendo que “há tantos conceitos quanto usos necessários para eles, e nenhum deles jamais será o conceito ‘certo’ em termos absolutos”.

Embora possa haver pouco consenso em rela o ao significado do conceito em si, Thompson (1990, p. 165) diz que muitos analistas concordam que o estudo dos fenômenos culturais é uma preocupa o de importância central, na medida em que

a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural: mas,  , também, uma questão de a es e expressões significativas, de manifesta es verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através desses artefatos e que procuram entender a si mesmo e aos outros pela interpreta o das expressões que produzem e recebem. Em sentido mais amplo, o estudo dos fenômenos culturais pode ser pensado como o estudo do mundo sócio-histórico constituído como um campo de significados. Pode ser pensado como o estudo das maneiras como expressões significativas de vários tipos são produzidas, construídas e recebidas por indivíduos em um mundo sócio-histórico.

O conceito de cultura é, pois, um conceito polissêmico, multifacetado. Por tal, e considerando o objetivo a que este trabalho se propõe e o campo a ser estudado, é que o presente capítulo apresenta o conceito de cultura a partir das concepções antropológicas, da apropriação do conceito no âmbito dos estudos organizacionais e ainda do uso da cultura como um recurso na economia cultural.

Analisar as repercussões da concepção de desenvolvimento do Padre Cícero sobre a cidade de Juazeiro, desvelando as significações culturais dos espaços do comércio da fé na atualidade, torna pertinente a compreensão do conceito de cultura formulado na Antropologia.

Por outro lado, o campo a ser estudado, a cidade de Juazeiro do Norte, percebida como uma grande teia organizacional, um todo constituído por inúmeras unidades organizativas multifacetadas (no caso os pequenos comerciantes da fé) sendo ela mesma uma organização (um grande mercado a céu aberto) plena de significados (FISCHER, 1997), justifica a apresentação do conceito de cultura organizacional. E, ainda considerando o campo e alguns dos atores sociais, bem como a articulação que se faz no objetivo deste trabalho entre os conceitos de cultura e desenvolvimento, é que esta parte, também se ocupa em apresentar o conceito de cultura como recurso econômico (economia cultural).

## **2.1. As concepções antropológicas de cultura**

Cultura é um conceito possuidor de uma longa história, cujos sentidos que tem hoje é, em certa medida, um produto dessa história. Derivada da palavra latina *cultura*, o conceito adquiriu uma presença significativa em muitos idiomas europeus no início do período moderno. Os primeiros usos nestes idiomas preservaram algo do sentido original de *cultura*, que significava, fundamentalmente, “o cultivo ou o cuidado de alguma coisa, tal como grãos ou animais”. Do início do século dezesseis em diante, este sentido original foi estendido da esfera agrícola para o processo de desenvolvimento humano (THOMPSON, 1990, p. 167).

No início do século XIX, na França e na Inglaterra, a palavra “cultura” se sobrepôs à palavra “civilização”, que derivada da palavra latina *civilis* que descrevia um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à barbárie e à selvageria. As palavras

“cultura” e “civilização” foram, progressivamente, sendo usadas para descrever o processo geral de desenvolvimento humano de tornar-se “culto” ou “civilizado”. Por trás deste sentido emergente estava o espírito do Iluminismo europeu e a sua confiante crença no caráter progressista da Era Moderna (THOMPSON, 1990).

Na língua alemã, entretanto, estas palavras eram frequentemente contrastadas. O contraste germânico entre “cultura” (*kultur*) e “civilização” (*zivilisation*) estava ligado a padrões de estratificação social dos inícios da Europa moderna. Na Alemanha do século XVIII, o francês era o idioma da corte nobiliárquica e dos expoentes da burguesia; falar francês era símbolo de status entre as classes superiores. Distinto dessas classes existia um pequeno extrato de intelectuais de língua alemã (*intelligentsia*), recrutado, principalmente, entre a oficialidade cortesã e, ocasionalmente, da nobreza rural. Esta classe concebia sua própria atividade em termos de suas realizações intelectuais e artísticas. Por serem excluídos da vida na corte, zombavam das classes superiores que nada realizavam nas artes e nas ciências. Desta forma, a polêmica contra as classes superiores era expressa em termos de contraste entre *Kultur* e *Zivilisation*. Assim a palavra *Zivilisation* foi associada com polidez e refinamento das maneiras, enquanto *Kultur* era utilizada para se referir a produtos intelectuais, artísticos e espirituais, nos quais se expressavam a individualidade e a criatividade das pessoas (THOMPSON, 1990).

No fim do século XVII e início do XIX, o termo “cultura” era também comumente usado em trabalhos que buscavam oferecer histórias universais da humanidade. Este uso foi particularmente forte na literatura alemão. Thompson (1990) cita a obra de J.G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* como a mais conhecida dessas primeiras histórias da cultura. Neste extenso trabalho, Herder, chamando atenção para as características particulares dos diferentes grupos, nações e períodos, preferiu utilizar o termo “culturas”. Este novo sentido de “cultura” foi, posteriormente adotado e elaborado, no fim do século XIX, por Gustav Klemm e E.B. Tylor, entre outros, cujos escritos ofereceram um estímulo para o desenvolvimento da Antropologia. Com a incorporação do conceito de cultura à nova disciplina emergente, o estudo da cultura passa a estar menos ligado ao enobrecimento da mente e do espírito no coração da Europa e mais ligado à elucidação dos costumes, práticas e crenças de outras sociedades que não as européias (THOMPSON, 1990).

Assim, a primeira definição de cultura formulada do ponto de vista antropológico, pertence a Edward Tylor (1832-1917) em seu trabalho *Primitive Culture*<sup>2</sup> publicado em 1871, onde Tylor ofereceu, no primeiro parágrafo de seu livro a clássica definição:

Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e todas as demais capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade. A condição da cultura, entre as diversas sociedades da espécie humana, na medida em que é passível de ser investigada nos princípios gerais, é um tema apropriado para o estudo do pensamento e da ação humana (TYLOR apud THOMPSON, 1990, p. 171).

A definição de Tylor contém os elementos-chaves da concepção de cultura que Thompson (1990) denominou de concepção descritiva. De acordo com esta concepção, a cultura pode ser vista como um conjunto inter-relacionado de crenças, costumes, formas de conhecimento, arte, etc., que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de uma sociedade particular e que podem ser estudados cientificamente.

Segundo Laraia (2006), Tylor procurou demonstrar em seu trabalho que cultura pode ser objeto de um estudo sistemático, pois, trata-se de um fenômeno natural que possui causas e regularidades, o que permitia um estudo objetivo e uma análise, capazes de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e a evolução, conforme o trecho:

Por um lado, a uniformidade que tão largamente permeia entre as civilizações pode ser atribuída, em grande parte, a uma uniformidade de ação de causas uniformes, enquanto, por outro lado, seus vários graus podem ser considerados como estágios de desenvolvimento ou evolução [...] (TYLOR apud LARAIA, 2006, p. 30).

Assim, a abordagem de Tylor envolve uma série de pressupostos metodológicos acerca de como a cultura deve ser estudada. Tais pressupostos produzem o que pode ser descrito como cientifização do conceito de cultura. Uma das tarefas do estudo da cultura na abordagem de Tylor seria, pois, dissecar o “todo complexo” em suas partes e classificá-los e compará-los de uma maneira sistemática. Nas palavras de Tylor *apud* Thompson (1990, p.172) “da mesma forma que o catálogo de todas as espécies de plantas e animais de uma região representa sua flora e sua fauna, assim uma lista de todos os itens da vida em geral de um povo representa aquele todo que denominamos sua cultura”.

---

<sup>2</sup> O termo germânico *Kultur* e a palavra francesa *Civilization* foram sintetizados por Edward Tylor no vocábulo inglês *Culture*.

Apesar da cientificação do conceito de cultura, a ênfase primitiva na idéia do progresso ainda se fazia presente nos estudos de Tylor. Isso é evidente quando este considera que as condições culturais de sociedades diferentes poderiam ser percebidas como “estágios de um desenvolvimento ou evolução, cada um como resultado de uma história prévia, e prontos a fazerem sua parte adequada na moldagem da história do futuro” (TYLOR *apud* THOMPSON, 1990, p. 172). Destarte, o estudo da cultura deveria buscar reconstruir o desenvolvimento das espécies humanas, tendo em vista reorganizar os passos que levaram da selvageria à vida civilizada.

Portanto, mais do que preocupado com a diversidade cultural, Tylor a seu modo preocupou-se com a igualdade existente na humanidade. Sendo assim, a diversidade é explicada, por ele, como o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução. Caberia a antropologia estabelecer uma escala de civilização, “colocando as nações européias em um dos extremos da série e em outro as tribos selvagens, dispondo o resto da humanidade entre dois limites” (LARAIA, 2006, p.33).

O caráter científico e evolucionista da obra de Tylor era consistente com a atmosfera intelectual geral do fim do século XIX, quando os métodos das ciências positivistas estavam sendo adaptados a novos campos de pesquisa e a Europa sofria o impacto da *Origem das espécies* de Charles Darwin. Para os evolucionistas, todas as culturas deveriam passar pelas mesmas etapas de evolução e esta se desenvolvia através de uma linha única; a evolução teria raízes em uma unidade psíquica através da qual, todos os grupos humanos teriam o mesmo potencial de desenvolvimento. Tratava-se de uma abordagem unilinear que considerava que cada sociedade seguiria o seu curso histórico através de três estágios, selvageria, barbarismo e civilização (LARAIA, 2006).

Nos escritos de antropólogos subseqüentes essas ênfases foram moderadas ou algumas vezes, parcialmente deslocadas por outras preocupações (LARAIA, 2006; THOMPSON, 1990). Franz Boas (1858-1949), responsável pela formação de toda uma geração de antropólogos, iniciou em 1896 a principal reação ao evolucionismo. A sua crítica ao evolucionismo está, principalmente contida em seu artigo *The Limitation of The Comparative Method of Anthropology* no qual desenvolveu o particularismo histórico, segundo a qual cada



cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou e que não pode ser simplificada na estrutura tríplice dos estágios. Esta possibilidade de desenvolvimento múltiplo constitui o objeto da abordagem multilinear.

Malinowski, nos anos 1930 e 1940, defendeu uma “teoria científica da cultura” endossando uma teoria evolucionista, contudo, seu principal interesse era desenvolver uma abordagem funcionalista da cultura, na qual os fenômenos culturais pudessem ser analisados em termos de satisfação das necessidades humanas. Em seus estudos, que seguem o funcionalismo antropológico, Malinowski considera que o processo histórico permite a identificação de fenômenos rigorosamente comparáveis ao longo da coordenada do tempo. Assim, as leis do processo cultural permitem relacionar “um artefato a uma técnica, uma técnica a um objetivo econômico, e um objetivo econômico a alguma necessidade vital do homem ou de um grupo humano” (1975, p. 30). Para este, a cultura compreende artefatos, bens, processos técnicos, hábitos, mas, também abrange alguns elementos que aparentemente parecem intangíveis, inacessíveis à observação direta: nem sua forma, nem sua função são evidentes. (1975, p. 72). Tratam-se dos valores e crenças, cujos critérios de identificação são de difícil seleção (MALINOWSKI, 1975, p. 75).

Para apresentar as teorias modernas sobre cultura, Laraia (2006) com base no artigo de 1974 de Roger Keesing, *Theories of Culture*, sintetiza as principais idéias de autores, dividindo-as em teorias que consideram a cultura como um *sistema adaptativo* e *teorias idealistas de cultura*. As teorias que consideram a cultura como um sistema adaptativo tem nomes como Sahlins, Harris, Rappaport, Vayda, citados por Laraia (2006), como principais expoentes. Apesar das fortes divergências que apresentam entre si, estes e outros estudiosos concordam que:

- culturas são sistemas de padrões de comportamentos socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, padrões de agrupamento social e organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante;

- o homem é um animal e, como todos os animais, deve manter uma relação adaptativa com o meio circundante para sobreviver, portanto, a mudança cultural é primariamente um processo de adaptação equivalente a seleção natural;
- a tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção constituem o domínio mais adaptativo da cultura; e
- os componentes ideológicos dos sistemas culturais podem ter conseqüências adaptativas no controle da população, da subsistência, da manutenção do ecossistema, etc.

As teorias *idealistas de cultura* se subdivide em três diferentes abordagens: *cultura como sistema cognitivo*, como *sistemas estruturais* e como *sistemas simbólicos*. A primeira abordagem, produtos dos chamados “novos etnógrafos”, se distingue pelo estudo dos sistemas de classificação de *folk*<sup>3</sup>, ou seja, a análise dos modelos construídos pelos membros da comunidade a respeito de seu próprio universo. Como exemplo disso, Laraia (2006) aponta a classificação popular de alimentos fortes e fracos. Entre os antropólogos desta abordagem, Laraia (2006, p. 61) destaca Goodenough, para quem “a cultura é um sistema de conhecimento: consiste em tudo aquilo que alguém tem de conhecer ou acreditar para operar de maneira aceitável dentro de sua sociedade”.

A segunda abordagem é a que considera cultura *como sistemas estruturais*, perspectiva desenvolvida por Claude Lévi-Straus, “que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana”. Lévi-Strauss, formula, então, uma nova teoria da unidade psíquica da humanidade, em que “os paralelismos culturais são por ele explicados pelo fato de que o pensamento humano está submetido a regras inconscientes, ou seja, um conjunto de princípios que controlam as manifestações empíricas de um dado grupo” (LARAIA, 2006, p. 61).

A última das três abordagens, entre as teorias idealistas, considera a cultura como sistemas simbólicos. O caráter simbólico da vida humana tem sido um tema constante de reflexão no desenvolvimento das ciências sociais e humanas. O uso dos símbolos é um traço distintivo da vida humana, na medida em que, muito embora animais não-humanos possam

emitir e responder a sinais de vários tipos, somente os seres humanos desenvolveram linguagens em virtude das quais expressões significativas podem ser construídas e trocadas. O homem não apenas produz e recebe expressões lingüísticas significativas, mas também confere sentido a construções não-lingüísticas – ações, obras de arte, objetos materiais de diversos tipos (THOMPSON, 1990). Na antropologia, esta reflexão foi desenvolvida nos Estados Unidos principalmente por dois antropólogos: David Schneider e Clifford Geertz (LARAIA, 2006).

O primeiro deles conceitua cultura como

Um sistema de símbolos e significados. Compreende categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento. O status epistemológico das unidades ou ‘coisas’ culturais não depende da sua observabilidade: mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais” (SCHNEIDER *apud* LARAIA, 2006, p. 171).

O segundo expoente da cultura como sistema simbólico é Clifford Geertz que, com uma abordagem distinta, embora em muitos pontos semelhantes à de Schneider, busca uma definição de homem baseada na definição de cultura. Acredita que o que tem permeado todo o pensamento científico moderno sobre a cultura é a tentativa de reconstruir um relato inteligente do que é o homem (GEERTZ, 1989). Assim, Geertz (1989) refuta a idéia de uma forma ideal de homem, decorrente do iluminismo e da antropologia clássica, perto da qual as demais eram distorções ou aproximações.

Geertz (1989) tenta resolver o paradoxo: uma imensa variedade cultural que contrasta com a unidade (biológica) da espécie humana. Para tanto, o autor diz que a cultura é mais bem vista “como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de programação chamam “programas”) – para governar o comportamento” (GEERTZ, 1989, p. 33).

Desta forma, para Geertz (1989), todos os homens são geneticamente aptos para receber um programa, e este programa é a cultura. Pensa que o homem é um animal

---

<sup>3</sup> Laraia (2006) chama de sistemas de classificação de *folk* àqueles que são desenvolvidos pelos próprios membros da comunidade

dependente de tais programas culturais, extragenéticos, “fora da pele”, mecanismos de controle, para ordenar seu comportamento. No dizer de Geertz (1989, p.35)

Os homens sem cultura não seriam selvagens inteligentes [...] atirados à sabedoria cruel dos seus instintos animais; nem seriam eles os bons selvagens do primitivismo iluminista, ou até mesmo [...] macacos intrinsecamente talentosos que, por algum motivo, deixaram de se encontrar. Eles seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto [...]. Como nosso sistema nervoso central [...] cresceu, em sua maior parte, em interação com a cultura, ele é incapaz de dirigir nosso comportamento ou organizar nossa experiência sem a orientação fornecida por sistemas de símbolos significantes.

Esta formulação permitiu a este afirmar que “um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de vidas, mas terminamos por viver apenas uma” (GEERTZ, 1989, p. 33). A preocupação dominante em Geertz (1989) está, pois, nas questões de significado, de simbolismo e de interpretação. Apropriando-se do conceito de Max Weber de que o homem é um animal suspenso em teias de significados que ele mesmo teceu, entende a cultura como sendo essas teias que os homens constroem e reproduzem no curso de suas interações sociais e que funciona como uma “estrutura-estruturante” do comportamento social em todos os âmbitos.

É uma forma de manter a ordem social e manter uma coletividade coesa, como aponta esse mesmo autor:

É por intermédio dos padrões culturais [...] que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive. O estudo da cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, é, portanto, o estudo da maquinaria que os indivíduos ou grupo de indivíduos empregam para orientar a si mesmos num mundo que de outra forma seria obscuro [...] Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade (GEERTZ, 1989).

“A perspectiva da cultura como ‘mecanismo de controle’ inicia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente social como público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade” (GEERTZ, 1989, p. 33). Símbolos e significados são partilhados pelos atores (os membros do sistema cultural) entre eles e não dentro deles, e portanto, estudar a cultura é estudar um código de símbolos partilhados pelos

membros dessa cultura, sem a pretensão de captar o código cultural em uma gramática como propõem Goodenough; ou em descodificá-lo (pretensão de Lévi-Straus) (LARAIA, 2006).

Desta maneira, para Geertz (1989) a análise da cultura tem pouco a ver com formulação de leis e predição, muito menos com a construção de grandiosos esquemas evolucionistas; tem mais a ver com a interpretação de um texto cultural do que com a observação de regularidades empíricas. É, a elucidação dos padrões de significados, a explicação interpretativa dos significados incorporados às formas simbólicas. Contudo, trata-se de uma interpretação de segunda ordem, sobre um mundo que já é constantemente descrito e interpretado pelos indivíduos que compõem esse mundo.

Para Thompson (1990) a abordagem interpretativa de Geertz sobre o estudo da cultura representa um desenvolvimento dentro da antropologia, na medida em que apresenta a análise cultural “como uma atividade mais afim com a interpretação de um texto do que com a classificação da flora e fauna” que

requer não tanto a atitude de um analista que busca classificar e quantificar quanto a sensibilidade de um intérprete que busca discernir os padrões de significado, discriminar entre gradações de sentido e tornar inteligível uma forma de vida que é já significativa para aqueles que a vivem (THOMPSON, 1990, p.176).

Diante da apresentação das diversas abordagens antropológicas do conceito de cultura cabe dizer que, mais de um século transcorrido desde a definição de Tylor era de se esperar que existisse nos dias de hoje um razoável acordo entre os antropólogos a respeito do conceito (LARAIA, 2006). As centenas de definições formuladas após Tylor fizeram com que Geertz em 1973 escrevesse que o tema mais importante da moderna teoria antropológica era o de “diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo num instrumento, mas especializado e mais poderoso teoricamente” (GEERTZ, 1989). O universo conceitual tinha atingido tal dimensão que somente com uma contração poderia ser novamente colocado dentro de uma perspectiva antropológica. Por outro lado, devido a centralidade do conceito de cultura na literatura antropológica, não é de surpreender que o conceito tenha sido usado de diferentes maneiras e tenha se ligado a diferentes pressupostos e métodos (THOMPSON, 1990).

Dos debates travados acerca do conceito de cultura, retêm-se alguns poucos, todavia importantes, pontos consensuais para os quais convergem os muitos olhares institucionais e

disciplinares. De acordo com o que foi sistematizado por alguns estudiosos da questão, como Laraia (2006), Cuche (2002) e Thompson (1990), tem-se que:

- a percepção de que a cultura não se subordina à determinismos de ordem biológica, isto é, não resulta de capacidades e atributos herdados geneticamente;
- o entendimento de que a cultura não é condicionada por determinismos geográficos, uma vez que a cultura age seletivamente e não casualmente sobre o meio ambiente;
- a compreensão, em conseqüência, de que a cultura é uma construção histórica – isto é, que decorre da história das relações (no mais das vezes desiguais) entre os grupos sociais;
- a percepção de que a cultura tem uma natureza dinâmica, mutável e plural, reconhecendo, contudo, que um ritmo de mudança menos ou mais acelerado decorre do fato da sociedade estar mais ou menos satisfeita com muito de suas respostas ao meio e que são resolvidas por suas soluções tradicionais;
- do ponto anterior, decorre que, qualquer sistema cultural está num contínuo processo de modificação, e que existem dois tipos de mudança cultural – uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro;
- o entendimento de que a pluralidade e a diversidade de culturas não se compadecem de lógicas hierarquizantes – segundo as quais existiriam culturas superiores e culturas inferiores;
- a percepção de que a cultura, enquanto conjunto dinâmico, mutável e plural, é aprendida e difundida socialmente – ou seja, culturas são carregadas de códigos e convenções socialmente transmitidos, condicionando a visão de mundo do homem, como uma lente através da qual ele vê o mundo<sup>4</sup>. Este fato tem como conseqüência a propensão a considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural – o que é denominado de etnocentrismo – depreciando o comportamento daqueles

---

<sup>4</sup> Ruth Benedict escreveu em seu livro *O crisântemo e a espada*, citado por Laraia (2006,p. 67) que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas.

que agem fora dos padrões de sua comunidade e por vezes discriminando o comportamento considerado desviante (LARAIA, 2006); e, por fim,

- a compreensão de que a cultura diz respeito à produção e elaboração, simbólica e material, do ser humano: os artefatos, o imaginário, os comportamentos, as práticas; as formas de expressão, de organização, de percepção e de apropriação do cotidiano.

Neste ponto, cabe lembrar, mais uma vez, o professor Roque Laraia quando este diz que “a discussão sobre cultura não terminou – continua ainda - e que provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana” (LARAIA, 2006, p. 63).

### *2.1.1 De que homem se fala?*

Retomando Geertz (1989) que buscou em seus estudos uma definição de homem baseada na definição de cultura, a indagação que se apresenta é: De que homem se fala? De um homem incompleto e inacabado, que se completa e toma forma através da cultura, “não através da cultura em geral, como diz Geertz (1989, p. 36), mas através de formas altamente particulares de cultura: dobuana e javanesa, Hopi e italiana, de classe alta e classe baixa, acadêmica e comercial”.

Fala-se do homem, sem o qual não haveria cultura, mas, que de forma semelhante, não existiria sem ele. Para Berger (1985), a partir de uma síntese teórica das abordagens sociológicas de Weber e Durkheim, o homem é produto da sociedade, que é “um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor” (p. 15). Não pode haver realidade social sem o homem, ao passo que é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que leva adiante os vários projetos que constituem a sua vida.

De acordo com Berger (1985) esse processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. A exteriorização

é “a contínua efusão do ser humano sobre o mundo”, uma necessidade antropológica (BERGER, 1985, p. 16). O homem é um ser exteriorizante por essência, “não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si mesmo sobre o mundo em que ele se encontra” (BERGER, 1985, p.17), não pode ser concebido como algo isolado em si mesmo, fechado numa esfera de interioridade. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano.

Berger (1985, p. 17), assim com Geertz (1989), fala de um homem inacabado, “curiosamente inacabado ao nascer”. Passos essenciais do processo de “acabamento” do desenvolvimento do homem, já verificadas no período para outros animais, ocorrem, no caso do homem, somente, durante o primeiro ano após o nascimento. Existe, portanto, um fundamento biológico no processo de “tornar-se homem”, que ocorre num tempo em que este se encontra em interação com um ambiente exterior a seu organismo – o mundo físico e o mundo do homem

O caráter inacabado do organismo humano no nascimento está relacionado, intimamente, com o caráter relativamente não-especializado da estrutura dos seus instintos. Os padrões de comportamento de animais inferiores lhe são dados com a sua estrutura física, ou seja, o animal não humano ingressa no mundo com impulsos especializados e dirigidos; as fontes genéticas de informação ordenam suas ações com margens estreitas de variação, tanto mais estreitas e mais completas quanto mais inferior o animal seja (BERGER, 1985;GEERTZ, 1989).

Assim, o animal não-humano vive num mundo mais ou menos completamente determinado pela estrutura dos seus instintos. Um mundo fechado em termos de possibilidades e, por assim dizer, programado pela própria constituição do animal. Em contraste, o “mundo do homem”, pela insuficiente especialização da estrutura dos instintos deste homem, é um mundo aberto, um mundo que deve ser modelado pela própria atividade humana. “O homem precisa fazer um mundo para si” e, portanto, “a existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ [...] do homem com seu mundo. {...} o homem está constantemente no processo de ‘pôr-se em dia consigo mesmo’”(BERGER, 1985, p.18).



Para Berger (1985) esse mundo é a cultura, cujo escopo fundamental é fornecer à vida humana a estruturas que lhe faltam biologicamente. E, muito embora, como diz Berger (1985), a cultura se torne para o homem uma “segunda natureza”, permanece algo muito diferente da natureza, justamente por ser o produto da própria atividade do homem. Assim, a cultura, para este autor, consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns deste produtos são materiais, outros não:

O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida (BERGER, 1985, p.19).

E a indagação persiste: de que homem se fala? Do homem que é um animal social. Isto significa muito mais do que o fato superficial de que o homem sempre vive em coletividades e que, quando afastado do convívio dos outros homens, perde, de fato a sua humanidade. Dizer que o homem é um animal social é dizer que o que reveste de maior importância, a atividade do homem de construir o mundo, é que esta é sempre, e inevitavelmente um empreendimento coletivo. É trabalhando juntos que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem a valores, concebem instituições e assim por diante. A atividade que o homem desenvolve de construir um mundo é sempre um empreendimento coletivo (BERGER, 1985).

Ainda segundo Berger (1985, p.22), “tão logo se começa a falar de produtos exteriorizados, entretanto, está-se supondo que estes atingem um grau de distinção em relação àquele que os produza sociedade é uma formação cultural do homem radicada no fenômeno da exteriorização”. Em outras palavras, embora toda cultura se origine e radique na consciência subjetiva dos seres humanos, uma vez produzida se torna “alguma coisa lá fora”, atinge caráter de realidade objetiva. Esse conceito de objetivação é exemplificado por Berger (1985, p. 23) da seguinte maneira:

O homem inventa uma língua e descobre que a sua fala e seu pensamento são dominados pela sua gramática. O homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgredir. O homem forja instituições, que o enfrentam como estruturas controladoras e intimidatórias do mundo externo. A lenda do aprendiz de feiticeiro ilustra, de modo feliz, a relação entre o homem e a cultura. Os poderosos baldes, magicamente chamados do nada pelo *fiat* humano, são postos em movimento. A partir de então, põem-se eles a andar de um lado para o outro tirando água conforme a lógica inerente ao seu próprio ser que é, na pior das hipóteses, não

de todo controlado pelo seu criador. É possível, como acontece nessa história, que o homem venha a encontrar a mágica adicional que lhe devolva o controle das forças por ele desencadeadas sobre a realidade. Esse poder não é contínuo, idêntico ao que de início pôs essas forças em movimento. E pode também acontecer, naturalmente, que o homem se afogue nas ondas que ele próprio produziu.

Para Berger (1985), disso decorre o status de objetividade da cultura. A cultura é objetiva por se defrontar ao homem, como um de objetos do mundo real existente fora de sua consciência. Mas, a cultura também é objetiva porque pode ser experimentada e apreendida, por assim dizer em companhia. Materiais ou não-materiais, os objetos da cultura podem ser compartilhados com os outros. E não só é produzida coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. Assim, “estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades” (BERGER, 1985, p. 24).

Contudo, não se fala apenas do homem que produz a sociedade. Fala-se, também, do homem que é produto dela. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade. A interiorização é a reabsorção do mundo objetivado na consciência, de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência. Na medida em que ocorre a interiorização, o indivíduo apreende vários elementos do mundo objetivado como fenômenos internos de sua consciência ao mesmo tempo em que os apreende como fenômeno da realidade exterior (BERGER, 1985).

Neste sentido, toda sociedade que continua no tempo enfrenta problema em transmitir os seus sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse problema é atacado por meio dos processos de socialização. A nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, aprende a participar das suas tarefas estabelecidas e aceitar os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social. Contudo, “o indivíduo não só aprende os sentidos objetivados, como se identifica com eles e é modelado por eles. Atrai-os a si e fá-los seus sentidos” (BERGER, 1985, p. 28). O indivíduo é modelado, não como uma coisa passiva, inerte. Ao contrário, ele é formado no curso de uma prolongada conversação em que ele é participante. O mundo social (com suas instituições, papéis e identidades) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele. O mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são

significativos (pais, mestres, amigos) e, tanto a identidade, como o mundo, permanecem reais para ele enquanto este continua a conversação (BERGER, 1985).

Para Cassirer, fala-se do animal simbólico, vivendo em um mundo simbólico.

Se tem chamado o homem de animal simbólico, e nesse sentido não somente a linguagem verbal, mas a cultura, os ritos, as instruções, as relações sociais, os costumes, etc., não são outra coisa que formas simbólicas [...] nas quais o homem encena sua experiência para torná-la compartilhável; se instaura humanidade quando se instaura sociedade, mas se instaura sociedade quando a comércio de sinais (CASSIRER, 1967, p.27 *apud* MISOCZKY; VECCHIO; SILVA, 2007, p.152).

Cassirer *apud* Misoczky, Vecchio e Silva (2007, p.152) diz que os símbolos pertencem ao mundo dos significados, eles representam algo e, portanto, todas as relações simbólicas são significativas. Em um símbolo se encontra a melhor formulação possível para algo que não pode ser claramente representado. Ou seja, o símbolo tem sempre um caráter mediador: ele possibilita a reunião entre o presente e o passado, entre o ser e o não-ser, entre o visível e o invisível.

Portanto, de que homem se fala? Do homem que cria formas legitimadoras para responder às perguntas que, inevitavelmente, surgirão nas mentes da nova geração, sobre o “por que” dos dispositivos institucionais. Deste localizável nas organizações, situados em contextos institucionais, espremido pelo sistema vigente, mas igualmente permeado de sonhos, projetos e anseios (SCHIRATO, 2000, p. 24). O que cria mitos, institui ritos, forma heróis, narra sagas como forma de sedimentar a própria ação (ENRIQUEZ, 1996). Deste homem suspenso em uma teia de significados que ele mesmo teceu e da qual necessita tanto para encontrar seus apoios no mundo (GEERTZ, 1989).

## **2.2. Da Antropologia à Administração: o conceito de cultura organizacional**

A expressão “cultura organizacional” surge, explicitamente, no âmbito da teoria administrativa em meados da década de 60 com os consultores de desenvolvimento organizacional<sup>5</sup>. A visão mecanicista, até então dominante, considerava que as teorias

---

<sup>5</sup> Com o surgimento da escola clássica administrativa, com suas teorias e métodos mecanicistas, o pensamento humanista começou a se desenvolver baseado na crença de que indivíduos não poderiam ser considerados apenas sob a perspectiva de “peças de uma engrenagem maior”, mas como seres com sentimentos, motivações, desejos e

administrativas poderiam ser aplicadas com sucesso em qualquer organização, desconsiderando a existência de variáveis subjetivas. Era comum a crença de que uma organização precisava apenas utilizar as “receitas” e modelos de gestão adotados por organizações de sucesso, para que esta também obtivesse sucesso. Desta forma, as soluções dos problemas organizacionais sempre passavam por uma questão de ajustes nos processos, de melhoria nas engrenagens e de implantação de estratégias racionais. Acreditava-se na possibilidade de controlar toda e qualquer variável organizacional.

Contudo, é somente a partir do artigo de Pettigrew, *On Studing Organizational Cultures*, em 1979, que esta expressão se cristaliza e populariza como um novo campo de interesse teórico dentro da administração e das organizações. Começa-se, então, o reconhecimento da cultura de uma empresa como uma *variável* importante, podendo funcionar tanto como complicador quanto como aliado na implementação e adoção de novas políticas administrativas, afetando também o desempenho econômico. (BARBOSA, 1999).

De acordo com Fleury e Sampaio (2002), um dos eventos que corroboraram para que o conceito de cultura fosse considerado no âmbito organizacional, foi a expansão geográfica das empresas multinacionais, que pretendiam reproduzir suas estruturas em outros países com o intuito de obter vantagens competitivas (mão-de-obra barata, proximidades de matérias-primas etc.). Contudo, com a expansão, os administradores se viram às voltas com problemas que não tinham nas empresas, nos países de origem, pois, embora as estruturas e os principais programas houvessem sido reproduzidos fielmente aos originais, os resultados não eram os mesmos.

Foi em decorrência de uma série de dificuldades de implantação, de distorções nos resultados, que se constatou que os resultados almejados só seriam alcançados com sucesso a partir de transformações culturais, uma vez que as organizações são diferentes assim como as pessoas que delas fazem parte. Dessa forma, uma das primeiras concepções de cultura empregadas pela administração é semelhante à concepção de culturas nacionais, onde se

---

ambições. Contudo, esta corrente de pensamento ainda se desenvolvia de modo superficial, pois não chegava a alterar os métodos e processos administrativos como eram utilizados pela visão mecanicista.

procura identificar que elementos culturais nacionais foram obtidos na sociedade pelos empregados, principalmente os que entram em conflito com a ordem organizacional original, para, então, buscarem um novo arranjo que leve em consideração particularidades regidas por fatores sociais, históricos, educacionais, simbólicos e míticos que variam de organização para organização (FLEURY; SAMPAIO, 2002).

Para Morgan (1996), a discussão sobre cultura organizacional ganha força com a ascensão japonesa. Durante os anos 60 do século passado, a confiança e o impacto da administração e da indústria americana pareciam inabaláveis. Gradualmente, nos anos 70 o Japão surgiu como líder do poder industrial e começou a mudar este cenário, passando a comandar os mercados internacionais. Nas palavras de Barbosa (1999, p. 126):

A ascensão japonesa também infla o balão da cultura. O impacto cultural do Japão foi tão ou mais importante do que econômico. Isso não significa diminuir irresponsavelmente o peso e o custo que a concorrência japonesa impôs às empresas ocidentais a partir de 1970. Contudo, concorrência, lucros e perdas, jamais foram novidades numa economia de mercado capitalista. O que faz esse caso especial é justamente a origem da concorrência, ou seja, a identidade do concorrente. [...] o Japão conseguiu em menos de 30 anos, após a II Guerra Mundial, provar que podia ser rico, bonito e famoso sem ser ocidental.

O choque entre ocidente e oriente fatalmente levou empresas, principalmente americanas, a tentarem compreender que estavam diante, não meramente de um forte concorrente muito ousado e inovador, mas diante da razão de ser desses atributos, a cultura das empresas japonesas impregnadas naturalmente do “jeito de ser japonês”. Sob esse cenário, eclodiram argumentações sobre cultura dentro das organizações e se buscou nos estudos antropológicos e sociológicos identificar quais seriam as características da cultura entre as sociedades (MORGAN, 1996; BARBOSA, 1999).

A “consagração” acadêmica, como diz Barbosa (1999, p. 132), ocorre no início da década de 1980, quando congressos, seminários e simpósios de administração de empresas passaram a incluir em seus programas o tema de cultura organizacional. Desde então, os estudos sobre cultura, como uma dimensão que permeia e constrói organizações sociais, têm sido ampliados no âmbito dos estudos organizacionais. Uma grande variedade de tratamentos e definições foi e, ainda é dada ao tema. E, apesar da popularidade adquirida, a questão cultural no âmbito dos estudos organizacionais, longe de ser um modismo, é uma possibilidade para uma discussão mais profunda sobre o peso da dimensão simbólica nas

organizações e nas diferentes formas e teorias de gestão. Ainda, contribui para desmistificar, a idéia de que “o mundo dos negócios” e da administração é movido exclusivamente por uma lógica objetiva e pragmática (BARBOSA, 1999; PEREIRA; CARRIERI, 2005).

Uma tentativa de categorização das pesquisas foi feita por Smircich (1983)<sup>6</sup>. A autora distingue duas grandes vertentes de estudos: a cultura organizacional como uma variável, como alguma coisa que a organização tem; a cultura organizacional como uma metáfora, como raiz da própria organização, algo que a organização é.

A primeira, de clara inspiração funcionalista e gerencialista, parte da consideração de que a cultura se apresenta como uma variável que interfere no desempenho organizacional, promovendo-o em níveis satisfatórios segundo padrões e metas gerenciais ou por meio de manifestações de resistências, reduzindo a racionalidade à racionalidade econômica. A cultura vista como uma variável dá um senso de identidade aos membros da organização, propiciando um maior envolvimento destes, assegurando a estabilidade do sistema e servindo qual instrumento de orientação e modelagem do comportamento, motivando os empregados a fazerem “as coisas certas”. Nesta perspectiva, a cultura organizacional se liga a uma linha de pesquisa voltada ao modelo sistêmico de organização e tem um objetivo normativo: realizar diagnósticos com análises comparativas que subsidiem a elaboração de estratégias de ação das empresas (FLEURY, 1987).

Nesta primeira linha de estudos, Smircich (1983) ainda os distingue entre os que consideram a cultura como uma variável externa ou como variável interna. Como variável externa, a cultura é trazida para dentro das organizações pelos seus membros. Por outro lado, como ‘variável interna’, as organizações, além de bens e serviços, criariam também “produtos culturais”, como lendas, ritos, símbolos, mitos e heróis, narrativas de valores a serem transmitidos às novas gerações na medida em que se mostrem válidos. Sendo assim, a cultura seria, pois, um produto das relações entre os indivíduos dentro das organizações.

---

<sup>6</sup> Para Cavedon e Fachin (2000, p. 1), Linda Smircich (1983) procura “ordenar o caos”. É considerada por diversos autores (FLEURY, 1987; FLEURY; SAMPAIO, 2002; FREITAS 1991) como referência quanto a identificação da grande variedade de tratamentos dados à cultura organizacional.

Sobre essa divisão da cultura como variável interna ou externa, Barbosa (1999), diz que nenhuma empresa, nem qualquer outro tipo de instituição ou mesmo de ação, ocorre num vácuo. Muito embora a administração seja apresentada como essencialmente objetiva, ela é culturalmente condicionada e, portanto, sujeita aos valores, princípios e tradições de determinada sociedade, os quais são, também, atualizados em suas práticas e políticas administrativas. Destarte, qualquer produção específica de uma empresa se dá a partir de um contexto em que ela se insere e, todas as produções internas mais específicas, que sejam, se relacionam permanentemente a esse contexto que engloba a organização. Portanto, não se trata de saber se a cultura é uma variável externa ou interna, mas entender que esta equivale a processos significacionais e a sistemas de classificação da realidade que são constitutivos de ser humano.

Tal pensamento remete a segunda abordagem utilizada, a cultura como *metáfora*. Esta concebe a organização como expressão viva e simbólica das formas e projeções da consciência humana. As organizações seriam conjuntos de princípios cognitivos, de conhecimentos e crenças, de símbolos e significados, resultantes do compartilhamento e da produção e da negociação interna dos mesmos. Esta linha, com uma visão mais próxima da antropologia e fundamentando-se em diversas correntes (cognitiva, estrutural e simbólica), adota a idéia de cultura como recurso epistemológico, que permite focar o estudo das organizações como fenômeno social (FLEURY, 1987).

De acordo com Barros (1999, p. 141) “aqui praticamente inexistente a questão da possibilidade de manipulação da cultura [...] a cultura pode ser, no máximo, descrita e interpretada. [...] o foco da análise recai nas lógicas e valores da organização como um todo, expressos nas mais diversas dimensões”. Os adeptos desta posição – cultura como metáfora – adotam uma perspectiva fenomenológica ou hermenêutica.

Morgan (1996, p. 131) considera que “a cultura não é algo imposto sobre uma situação social, ao contrário, ela se desenvolve durante o curso da interação social”. A cultura não se trata simplesmente de um conjunto de variáveis distintas como crenças, histórias, normas e rituais, uma entidade distinta, com atributos claramente definidos. A “cultura parece mais holográfica” (p. 143) e sendo assim, é impraticável mudar a cultura de uma organização de

forma mecanicista. Aos administradores, conscientes das conseqüências simbólicas das suas ações, podem influenciar a cultura organizacional, tentando promover valores desejados, mas estes, jamais poderão controlar a cultura, prescrevendo as mudanças a serem realizadas, dada a dinâmica que lhe é própria, fruto de um processo contínuo de representação.

Na concepção de Pereira e Carrieri (2005), a abordagem da cultura como metáfora permite o tratamento da organização considerando-a inserida e em interações com o ambiente que a envolve, levando-se em conta as condições materiais, econômicas e políticas e as relações entre a organização e os atores sociais que nela atuam. Essa perspectiva permite que aspectos, tal como a ocupação do espaço, sejam analisados para que se compreenda melhor a organização, então vista não como um dado concreto, mas como resultado de interações humanas. Ressaltam ainda que nenhuma manifestação cultural possa ser compreendida fora de um contexto, sem se pensar a biografia, a história, a percepção e a interpretação desses atores.

Retomando os estudos de Smircich (1983), as análises feitas dos diferentes estudos de cultura, resultou numa síntese de focos e visões diferentes de organização, relacionados conforme o Quadro 1.

Quadro 1 – Conceitos de cultura

<b>Conceito de Cultura</b>	<b>Linha de trabalho</b>	<b>Visão de Organização</b>
A cultura funciona como um mecanismo regulatório e adaptativo. Permite a articulação dos indivíduos na organização.	Cultura corporativa	Organizações são organismos adaptativos que existem por meio de processos de trocas com o ambiente.
Cultura é um sistema de cognições partilhadas. A mente humana gera a cultura através dum número limitado de regras.	Cognição organizacional	Organizações são sistemas de conhecimento. A noção de organização repousa sobre a rede de significados subjetivos que os membros partilham em vários graus e que parecem funcionar de uma maneira regular.
Cultura é um sistema de símbolos e significados partilhados. A ação simbólica necessita ser interpretada, lida ou decifrada a fim de ser entendida.	Simbolismo organizacional.	Organizações são padrões de discurso simbólico. A organização é mantida através de modos simbólicos como a linguagem, que facilita os significados partilhados e as realidades partilhadas.
Cultura é uma projeção da infraestrutura universal e inconsciente da mente.	Processos inconscientes e organização.	Formas e práticas organizacionais são manifestações de processos inconscientes.

Fonte: Smircich (1983)



Alvesson *apud* Ferreira e Assmar (2002), embora reconhecendo a importância dos estudos de Smircich (1983), assinala que um grande número de estudiosos não se insere, de fato, em uma ou outra categoria, mas sim, em uma categoria intermediária, na medida em que a não adoção da cultura como variável não implica necessariamente conceber a cultura como metáfora, que teoricamente restringe a organização a símbolos e significados, desprezando as dimensões inerentes à concepção da organização como entidades econômicas – condições materiais, ambiente externo, desempenho etc., as quais não podem deixar de ser incluídas em uma análise cultural.

Fleury e Sampaio (2002, p. 287) consideram que, possivelmente, todas essas linhas de trabalho constituem uma abordagem correta sobre a visão de cultura, na medida em que “essas visões não são mutuamente exclusivas, mas também não podem ser apenas justapostas. Cada uma delas privilegia formas de pesquisa e análise de informações diferentes para o entendimento de sua abordagem de cultura”. Ainda segundo Fleury e Sampaio (2002), alguns autores trabalharam na consolidação dessas diferentes tendências.

Um dos mais consagrados autores nos estudos sobre cultura organizacional é Edgar Schein. Para Schein (1984, p. 3) a cultura organizacional é:

conjunto de pressupostos básicos que um grupo inventou, descobriu ou desenvolveu ao aprender a lidar com os problemas de adaptação externa e integração interna e que funcionaram bem o suficiente para serem considerados válidos e ensinados a novos membros como a forma correta de perceber, pensar e sentir em relação a esses problemas.

Schein (1984) elaborou um conceito de cultura concebendo-a como um modelo dinâmico que pode ser apreendido em três diferentes níveis de elementos que variam em função do seu grau de acessibilidade:

- Artefatos visíveis – constituem o nível mais superficial da cultura, isto é, correspondem às estruturas e processos organizacionais e aos produtos tangíveis do grupo, tais como a arquitetura do ambiente físico, vestuário e as cerimônias (ritos) observadas – fáceis de serem percebidos, mas de difícil interpretação. É possível descrever como um grupo constrói o seu ambiente e quais são os padrões de comportamentos discerníveis entre os seus membros, mas, frequentemente, não se consegue compreender a lógica subjacente ao comportamento do grupo;

- Valores compartilhados ou espousados – expressam o que as pessoas reportam ser a razão de seu comportamento, o que, na maioria das vezes, são idealizações ou racionalizações. As razões subjacentes permanecem escondidas ou inconscientes. Em geral, são os valores manifestos;
- Pressupostos básicos – normalmente inconscientes, determinam como os membros do grupo percebem, pensam e sentem. À medida que certos valores conduzem a determinados comportamentos que se mostram adequados para solucionar problemas, o seu valor é gradualmente transformado em um pressuposto inconsciente de como as coisas realmente são. Seria uma evolução dos valores, na medida em que são absorvidos como realmente são.

Para Schein (1984), este conceito é complexo o suficiente para ser empregado na compreensão de fenômenos de grupos pequenos, como uma equipe de trabalho, ou grandes, como uma nação ou sociedade. Esse modelo não consiste apenas em uma forma de as informações sobre cultura organizacional serem apresentadas. Os níveis interagem, ou seja, os outros níveis são fundamentais para a compreensão dos artefatos visíveis. Por isso, esse autor defende que os estudos de cultura organizacional não podem se restringir à observação dos artefatos visíveis, mas precisam interagir com os membros de uma organização e atribui importância fundamental ao papel dos fundadores que acabam por imprimir sua visão de mundo nos demais e também sua visão do papel que a organização deve desempenhar no mundo.

O conceito de cultura organizacional de Schein foi elaborado mediante um modelo dinâmico de como a cultura é apreendida, transmitida e mudada, considerando diferentes níveis a partir dos quais a cultura de uma organização pode ser analisada. O citado autor acredita que o processo de formação da cultura organizacional se inicia com crenças (predições sobre como as “coisas” são) e valores (afirmações sobre como as “coisas” devem ser). À medida que essas crenças e valores vão sendo testados e validados, mostrando-se eficazes para resolver problemas, elas se transformam, gradativamente, em pressuposições básicas e compartilhadas (crenças sobre como as “coisas” são, que não precisam mais ser testadas).

A exemplo do trabalho da consolidação das tendências de estudo da cultura organizacional, comentada anteriormente, Thévenet (1991) argumenta que a empresa tem uma cultura (cada empresa possui um conjunto de elementos próprios, podendo ser descritos) e que ela é uma cultura (a empresa é considerada como uma sociedade humana, com símbolos, signos que se configuram como criações coletivas e afirmam a existência desta).

Pettigrew (1979, p. 574) *apud* Cavedon (2002, p.3) acredita que a cultura organizacional é “um sistema de significados aceitos pública e coletivamente por um dado grupo num dado tempo. Esse sistema de termos, formas, categorias e imagens interpretam para as pessoas as suas próprias situações”. O homem é criador e criatura: cria a cultura e também é criado por esta.

Barbosa (1999, p. 142), a partir das idéias de Geertz (1989), define cultura organizacional da seguinte forma:

Do ponto de vista mais pragmático, são regras de interpretação da realidade, um sistema de classificação que instaura os domínios da experiência humana. Tais regras não são necessariamente interpretadas por todos univocamente por todos, gerando homogeneidade ou consenso, mas criam condições para a articulação das diferenças, o compartilhamento sem conflito de valores e representações comuns. Elas podem ser e são reinterpretadas, negociadas e modificadas a partir da relação entre as estruturas simbólicas de que lançamos mão para dar sentido à experiência [...].

Assim como Barbosa (1999), enfatizando a questão do significado, Motta (1996, p. 201), entende que:

A cultura é um contexto, um sistema de relações. Porém, a cultura não deve ser vista como um poder que determina os comportamentos. A cultura é algo que permite que os comportamentos sejam descritos de maneira inteligível, porque os seus significados variam. Desta forma, o fato em si, ou o comportamento em si, importam na medida do que significam, e esses significados variam conforme a cultura. Isto quer dizer que a cultura é um contexto de significados.

Em outro trabalho sobre cultura organizacional, Motta (1997) salienta que os pressupostos, os costumes, as crenças e os valores, assim como os artefatos que caracterizam a cultura de uma empresa, trazem sempre, de alguma forma, a marca de seus correspondentes na cultura nacional. Portanto, há de se dar importância a cultura local/nacional ao estudar a cultura das empresas.

Cavedon (2002, p.1) ao estudar o Mercado Público de Porto Alegre faz uma extensa e detalhada leitura sobre um conjunto de estudos sobre cultura e considera que apesar das conceituações de cultura organizacional se apresentarem com “nuances e mesmo diferenças, em um aspecto parece haver certo consenso entre os estudiosos, que é o de atrelar cultura organizacional ao condicionamento dos integrantes de uma dada organização no que tange às ações e aos comportamentos socialmente aceitos pela mesma”. Formula sua definição da seguinte forma:

Assim, por cultura organizacional é entendida a rede de significações que circulam dentro e fora do espaço organizacional, sendo simultaneamente ambíguas, contraditórias, complementares, díspares e análogas, implicando ressemantizações que revelam a homogeneidade e a heterogeneidade organizacional (p.4).

Entendo que a cultura assim definida, sublinha os pontos de contato entre os diversos entendimentos aqui mostrados: a cultura organizacional como um processo de difícil decifração, que ‘nasce’ da interação social (*redes de significações*); cuja compreensão não deve ou não pode ser destituída do contexto em que se inscreve (*que circulam dentro e fora do espaço organizacional*); ‘regras’ não interpretadas do mesmo modo por todos, o que considera o indivíduo como capaz de recriar seus significados (*homogeneidade e heterogeneidade*).

Em seu trabalho, Cavedon (2002) atenta para o sistema cultural, para o sistema simbólico e para o sistema imaginário que permeia o Mercado Público, proposição de Enriquez (1996) para o estudo de organizações locais e que já foi apresentado no presente trabalho anteriormente. Assim sendo, o presente trabalho tem nesta definição sua referência maior sobre o conceito de cultura.

Uma revisão das várias conceituações possíveis do termo cultura organizacional permite identificar um movimento no sentido de compreender que a construção de uma organização não se resume, somente, ao estabelecimento de regras e técnicas bem definidas e, portanto, a abordagem funcionalista mostra-se insuficiente para dar conta daquilo que se passa na organização. Esse movimento abre caminho para a reinterpretção de muitos conceitos e processos da administração tradicional. Não como uma negação da existência de instâncias formalizadas e objetivas, mas como o reconhecimento de que a complexidade do que se passa

nas organizações, não podem ser compreendidas tão somente a partir destas (SARAIVA; CARRIERI, 2007).

Eis aí a importância de considerar a cultura, o universo simbólico que permeia as organizações, na compreensão das mesmas. Força e importância presentes nas possibilidades e potencialidades, e não encerradas na limitação humana e que podem ser conferidas quando se verifica que, muitas vezes, embora não se utilizem adequadamente de instrumentos disponíveis para o acerto, ou até mesmo, muitas vezes esses instrumentos sequer existam, os objetivos esperados são atingidos. No dizer de Saraiva e Carrieri (2007) é contraproducente fingir a inexistência de aspectos não formais, na medida em que, são estes que inviabilizam ações formalmente estruturadas como, por exemplo, o planejamento orçamentário.

Para Saraiva e Carrieri (2007, p. 1) “[...] por maiores que sejam as esperanças de uma área de conhecimento em “captar” a realidade objetivamente tal como ela é, esbarram nas impossibilidades de desconectar o que se passa nas organizações do meio – social – em que elas se inserem”. A Administração é uma ciência **social** aplicada.

### **2.3. A cultura como atividade criadora: a economia da cultura**

A cultura também pode se referir ao conjunto de atividades criadoras e artísticas no âmbito das artes eruditas e populares e das práticas lúdicas (SACHS, 2005). Neste sentido, parte-se da idéia de cultura como recurso, na sua forma de bens e serviços simbólico-culturais que dão corpo a um potente e diversificado mercado, na direção da constituição do que é reconhecido como economia da cultura – capaz de criar riqueza na sociedade contemporânea (SACHS, 2005; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

A cultura como atividade criadora, vem ganhando crescente legitimidade nos meios acadêmicos e entre formuladores de políticas. Além disso, passou a representar um dos eixos centrais de atividades econômicas, em torno dos quais se organizam e se reproduzem mercadorias e relações de produção mercantilizadas, como bem aponta Yúdice (2004, p. 11):

A cultura é hoje vista como algo em que se deve investir, distribuída nas mais diversas formas, utilizada como atração para o desenvolvimento econômico e turístico, como mola propulsora das indústrias culturais e como fonte inesgotável para novas indústrias que dependem da propriedade intelectual.

Para Sachs (2005, p.162),

trata-se de um setor de maior importância para a consolidação da identidade nacional, para o estímulo da auto-confiança e ainda para a organização do tempo de não-trabalho, que constitui um componente fundamental dos nossos modos de vida e do nosso desenvolvimento pessoal.

Sachs (2005), embora reconhecendo que ainda se carece de dados consistentes sobre o peso das chamadas “indústrias criativas” e das atividades culturais em geral, apresenta dados de 2001, citando estudos da Fundação João Pinheiro que estima em pelo menos um bilhão de dólares/ano (2% do PIB nacional) a movimentação da economia da cultura. Sachs (2005, p.163) ainda faz referência ao “sucesso retumbante dos pavilhões de arte popular e de arte indígena na Mostra do Redescobrimento mostrou as potencialidades do Brasil em matéria de artesanato artístico, um complemento significativo de renda das famílias rurais no contexto da sua pluriatividade”.

Desta forma, a expansão econômica do setor cultural afigura-se como uma frente significativa da batalha pela geração de empregos e promoção de empreendimentos de pequeno porte que encontram, neste setor, oportunidades excepcionais (SACHS, 2005). Rituais, práticas estéticas do dia-a-dia, tais como canções, lendas populares, culinária, costumes e outras práticas simbólicas são mobilizados como recursos para o turismo e para a promoção das indústrias do patrimônio (YÚDICE, 2004, p.11).

Embora visão só mais recentemente difundida, nas palavras de Loyola e Miguez (2007, p. 15) “o mundo já está carregado de exemplos de práticas sócio-produtivas, tendo como eixo a cultura como recurso, que têm contribuído para a criação de riquezas, mas que também têm representado riscos de descaracterização, desestruturação, depredação e alienação de suas fontes de emulação”.

Lóssio e Pereira (2007) ao discutirem a importância da cultura popular para o desenvolvimento local, corroboram com a ideia de Loyola e Miguez (2007) afirmando que “muitas vezes descaracterizam uma apresentação ou o artesanato, ou ainda mudam os ingredientes da culinária regional para lançar padrões, que visam facilitar o consumo, segundo os ‘especialistas’”. Lóssio e Pereira (2007) ao falar das oportunidades geradas pela economia

cultural, cita as festas populares de caráter religioso que mobilizam comunidades e a fé que consegue movimentar os patrocinadores. As existências de leilões, a presença de “noiteiros”, fazem as festas dos padroeiros nos interiores do Brasil. Cita, ainda, os roteiros da fé, em cidades como Juazeiro do Norte - CE, com o Padre Cícero, Fazenda Nova - PE com a Paixão de Cristo, Aparecida do Norte em São Paulo e a Missa do Vaqueiro em Serrita - PE, entre outros, movimentam a economia dos setores formais e informais na área cultural.

Por tal, o potencial de geração de riquezas e de empregos representado pela cultura não pode ser separado de uma visão ampliada desta, como geradora de riquezas simbólicas. Não se trata, apenas, de perseguir o crescimento econômico por meio do estímulo às atividades ligadas à cultura, mas, também, e principalmente, de criar as condições propícias ao aumento da diversidade das manifestações culturais, promovendo a inclusão, simultaneamente cultural, social e econômica, de novos e múltiplos agentes criadores (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Para Sachs (2005, p. 163)

O caminho passa pela promoção regular de concursos para artistas populares com numerosos prêmios de aquisição (para constituir acervos para exposições e museus) e bolsas de aperfeiçoamento (transformando-os em mestres capacitadores e multiplicadores de saberes e fazeres), a abertura de escolas vocacionais de segundo grau, incentivo às cooperativas de artesãos e organização do seu acesso ao mercado (compras públicas, redes de hotéis e restaurantes, exportação).

Na visão de Loyola e Miguez (2007) o caminho passa pela recusa em adotar-se uma visão meramente instrumental da cultura, que tende a reforçar e a proteger os interesses dos agentes culturais já estabelecidos. Acionar oportunidades que se abrem quanto à expansão do espaço de criação e de circulação de manifestações culturais, com evidentes ganhos econômicos mas, também, com ganhos propriamente culturais, com a produção e a circulação ampliadas de repertórios simbólicos capazes de oferecer alternativas às produções simbólicas dominantes.

A atividade cultural/artística tem um significado que transcende a economia de mercado e deve ser encorajada por todos os meios como um vetor da plena realização do

desenvolvimento das pessoas, uma maneira extremamente positiva de usar o tempo de não trabalho, de promover a “conviviabilidade” e de cimentar a identidade (SACHS, 2005, p.164).

Como afirmou Celso Furtado citado por Loyola e Miguez (2007), a cultura, dimensão fundamental do desenvolvimento das sociedades, representa um único e insubstituível corpo de valores que alimenta o enriquecimento do patrimônio comum da humanidade, na medida em que as tradições de uma sociedade ou de um grupo social e suas formas de expressão são seus meios de afirmar sua presença no mundo.



### 3. DESENVOLVIMENTO: DO REDUCIONISMO A VALORIZAÇÃO DA CULTURA

A discussão sobre o desenvolvimento privilegiou historicamente a dimensão econômica que, por sua vez, não o compreendia distintamente do conceito de crescimento econômico. A preocupação dos economistas clássicos, como Smith, Mill, Ricardo, Marshall e mesmo Marx, era compreender o processo de expansão e acumulação do sistema capitalista. O crescimento econômico era, então, visto como um processo evolucionário no qual as instituições poderiam bloquear ou estimular o crescimento. Destarte, o foco das preocupações se concentrava, fundamentalmente, na compreensão dos fatores que aumentavam a riqueza das nações, como a produtividade do trabalho. Essa direção se evidencia no uso de indicadores como o crescimento do PIB (produto interno bruto), ou ainda a expansão da renda por habitante para medir o desenvolvimento (AMARAL FILHO, 2001; FILIPPIM; ROSSETO, 2006).

Na perspectiva do *mainstream* da Economia, a preocupação com o desenvolvimento surge a partir da Segunda Guerra, no bojo da reconstrução dos países por ela destruídos. Propostas forjadas com vistas à recuperação da Europa no pós-guerra padeciam de economicismo, com superestimação do papel do crescimento econômico no processo de desenvolvimento e compartilhamento da fé nas virtudes do mimetismo, em função do que países periféricos foram aconselhados a trilhar trajetórias percorridas pelos países já industrializados para alcançarem o desenvolvimento. O conceito de desenvolvimento endógeno estava ainda por ser inventado, de acordo com Sachs (2005).

Não se faz necessário uma investigação detalhada para se dar conta do paradoxo que se instaurou: por um lado o crescimento econômico, por outro, a dramática condição social de inúmeras pessoas, além dos problemas ambientais (VECCHIATTI, 2004). Sobre os resultados da aplicação do receituário proposto, Sachs (2005) registra seu relativo fracasso e o insucesso dos principais paradigmas de crescimento econômico e de desenvolvimento a eles vinculados. Como observa o professor Sachs (2005, p.158),

À luz desta constatação compreende-se o desencanto das vítimas deste processo de mau-desenvolvimento e a crítica severa dirigida contra as políticas nacionais e internacionais postas em prática, à ineficiência, para não dizer perfídia dos mecanismos de ajuda dos países industrializados aos países periféricos e ao fracasso das sucessivas “décadas de desenvolvimento” promovidas pela ONU, da qual o último “avatar”, são as Metas do Milênio.

Nas palavras de Milani e Cunha (2005, p.1)

ao pretender se fazer universal o desenvolvimento tende a desconsiderar os contextos geográfico-históricos e a diversidade das culturas existentes. Na forma como o projeto de desenvolvimento se expande, sobretudo a partir da segunda guerra mundial, alguns modelos culturais são erigidos em normas e, não sem conflitos, muitas culturas são recolonizadas e desconsideradas na definição do que seriam as prioridades do desenvolvimento.

Em função dos resultados frustrantes das políticas de desenvolvimento antes mencionadas, principalmente em termos de equidade e capacidade de autosustentação das experiências verificadas, as teorias ortodoxas de desenvolvimento e seus modelos correlatos passaram a ser questionados (SACHS, 2005; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Para Vecchiatti (2004) uma das conclusões óbvias extraídas desse quadro foi a de que o crescimento econômico, por si só não traz automaticamente o desenvolvimento. No dizer de Sachs (2005) o crescimento econômico continua sendo uma condição necessária para o desenvolvimento, desde que colocado a serviço de objetivos socialmente desejáveis e repensado de forma adequada, de modo a minimizar os impactos ambientais negativos. Em função dos resultados frustrantes das políticas de desenvolvimento antes mencionadas, principalmente em termos de equidade e capacidade de autosustentação das experiências verificadas, as teorias ortodoxas de desenvolvimento e seus modelos correlatos passaram a ser questionados (SACHS, 2005).

Sen (2000), corroborando com esse pensamento, afirma que o desenvolvimento deve ser pensado além do crescimento econômico estando diretamente relacionado com a melhoria da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos. De acordo com essa perspectiva, o crescimento da capacidade produtiva deve complementar-se com vários outros elementos e dimensões.

Não se tratava, pois, de desconsiderar o crescimento econômico, uma vez que é muito difícil redistribuir bens e renda em uma economia estagnada, mas, repensar os tipos de crescimento: selvagem (com custos sociais e impactos ambientais) ou benignas. O tipo “benigno” de desenvolvimento desejável propõe uma conciliação entre o desenvolvimento e o crescimento econômico, sendo simultaneamente, sensível à dimensão social (includente),

ambientalmente prudente (sustentável) e economicamente viável (sustentado), conforme Sachs (2005).

Nas décadas subseqüentes, a idéia do desenvolvimento evoluiu no sentido de sua crescente complexidade, organizando-se como um conceito pluridimensional (AMARAL FILHO, 2001; LOYOLA; MIGUEZ, 2005). Cabe dizer que alguns avanços foram feitos com a criação do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, em 1970, oferecendo um contraponto ao PIB que considera apenas a dimensão econômica do desenvolvimento, insuficiente para capturar a amplitude do significado e da dimensão do desenvolvimento. O IDH, por sua vez considera além do Produto Interno Bruto: a longevidade e a educação. Contudo, este ainda é limitado para captar outras dimensões da realidade sócio-cultural-cognitiva (SEN, 2000).

Nessa medida, as novas abordagens sobre desenvolvimento passaram por três períodos, segundo Vecchiatti (2004): um período inicial, de transição de uma visão pontual para uma visão abrangente dos problemas ambientais (o início da tomada de consciência social); um período de ênfase na gestão, na informação e na articulação territorial; e, um período incipiente com a atenção voltada para a cultura. Essa divisão não indica que as idéias e as políticas públicas características da primeira fase não vigorem nos anos seguintes, tampouco que uma preocupação atual não estivesse presente anos atrás. A proposta de Vecchiatti (2004) é traçar um panorama do caminho percorrido.

A primeira fase reflete a noção de que os problemas referentes à sustentabilidade não podem ser analisados de forma pontual. O embrião dessa idéia começou a ser formado ainda na década de 1970, tendo como marco a Conferência de Estocolmo, primeira reunião oficial a tratar das questões ambientais no âmbito mundial. A conferência, organizada pela ONU, reuniu 113 países e 250 organizações não-governamentais e tinha como objetivos fazer um balanço dos problemas ambientais em todo o mundo; buscar soluções e novas políticas capazes de solucionar o grande número de problemas; discutir a urbanização acelerada, mal concebida e caótica e debater o caráter global dessas perturbações de origem humana (VECCHIATTI, 2004).

Acreditava-se, nessa época, que a modernidade dos processos produtivos seria suficiente para resolver os problemas ambientais e que a solução dependia apenas de legislação e de técnicas de controle de poluição. Ao longo do tempo, porém, essa visão se mostrou tecnicista e reducionista. Apesar da importância da tecnologia, das restrições ambientais e das multas aplicadas às ações que tinham impacto negativo sobre o meio ambiente, um outro componente deveria ser levado em consideração, a saber, a gestão em longo prazo, que em grande parte depende dos variados tipos de relações microssociais. Assim, o foco voltou-se para a gestão, sendo o desenvolvimento (sócio-ambiental) visto a partir de um enfoque territorial (VECCHIATTI, 2004).

De acordo com Vecchiatti (2004) a transição para uma abordagem territorial da sustentabilidade é de extrema importância para a eficiência na geração e implantação de políticas públicas, na medida em que acredita, que o potencial de desenvolvimento de um país depende, principalmente, se sua capacidade cultural de pensar de forma endógena sobre seus futuros desejáveis. Essa característica se liga, por sua vez, ao grau de percepção, conhecimento e consciência que a sociedade tem de sua história, sua situação presente e seu rumo futuro. Tal estado de consciência coletiva requer que os indivíduos enxerguem suas responsabilidades por fazerem parte de um conjunto maior de ações.

Contudo, Vecchiatti (2004) ressalta que na maioria das vezes, no entanto, uma combinação de fatores históricos e culturais faz com que os indivíduos privilegiem sua sobrevivência ou suas necessidades individuais, em vez de tomarem parte em um todo, o que diminui a eficiência da criação e implantação das políticas públicas. Daí a necessidade de se pensar a gestão a partir do ponto de vista do território, que inclui recursos naturais, as atividades econômicas, o acesso às condições básicas de saúde e educação e o respeito a costumes e tradições. Tal pensamento leva à terceira fase rumo ao desenvolvimento: a cultura.

De acordo com Vecchiatti (2004), ainda é recente a ênfase na cultura como fator de desenvolvimento, mas é de grande importância considerá-la uma vez que não se restringe a um segmento específico, mas permeia diversas ações da sociedade; lida com a criatividade que transita entre o novo e o antigo e impulsiona a sociedade a construir um quadro de referência com relação a seu futuro. Pensar a cultura como fator de desenvolvimento, a partir

do reconhecimento dos cenários nos quais os atores sociais interagem, constroem espaços, mudam os valores e os “olhares” sobre a vida. Assim, incentivar o desenvolvimento a partir da cultura não corresponde a apenas realizar produtos com viabilidade de mercado que dêem visibilidade a empresas, ou vender a cultura como um produto a ser consumido, mas, também compreender a cultura como um processo de criação de significados que oferecem sentido ao modo de vida das comunidades humanas. Dessa forma, a cultura é tão essencial para grandes metrópoles como em áreas rurais.

Esse percurso sobre a evolução do conceito de desenvolvimento ao invés de definir de forma fechada um conceito, estabelece princípios norteadores. Indica a necessidade de uma visão abrangente do desenvolvimento: incluyente, sustentável e sustentado. O desenvolvimento visto como: um projeto endógeno (territorial) por oposição ao mimético; um projeto harmônico com a natureza; e, ainda, como um processo de invenção do futuro, que “o torna naturalmente tributário da cultura” (SACHS, 2005, p. 159).

### **3.1. Desenvolvimento sócio-territorial**

No final dos anos 70 do século passado observou-se uma significativa preocupação com o estudo de novas teorias de crescimento e desenvolvimento econômico. Historicamente mensurado em termos de desempenho econômico, diante do paradoxo que diz respeito ao aumento de riqueza global, inovações tecnológicas, avanços no campo científico, ao mesmo tempo em que se fala das mazelas sociais e problemas ambientais provocados pelo crescimento, o conceito de desenvolvimento tomou outras direções, remetendo ao campo analítico regional (SACHS, 2005, VECCHIATTI, 2004).

Os discursos em torno do desenvolvimento local surgem com base na necessidade de construir-se histórica e socialmente o território (o “local”) do desenvolvimento. A concepção de território aqui referida é a de extensão do espaço, apropriado pelo homem, regido por interesses sociais, culturais ambientais e econômicos de uma sociedade (DALLABRIDA, 2006). O desenvolvimento local surge, pois, como uma estratégia alternativa para um desenvolvimento menos excludente, especialmente em microescalas, retomando temas como a valorização das potencialidades e das identidades sócio-culturais e ambientais locais, forças

sinérgicas, iniciativas de economia solidária, construção e formação da cidadania, ação comunitária e coletiva, participação, sociabilidade e governança, inseridos em novos contextos (BORGES et al. 2006).

Segundo Milani e Cunha (2005, p. 1) o desenvolvimento local é, ao mesmo tempo, um processo de transformação social e um projeto político. Enquanto processo/ projeto político de transformação social, ocorre de modo diferenciado de acordo com o contexto (social, econômico, tecnológico) e em função dos atores direta e indiretamente envolvidos no processo (atores públicos e privados). Desta forma, Milani e Cunha (2005) dizem que o desenvolvimento local é endógeno, territorial, culturalmente enraizado, projeto-processo político, bem como construção de alternativas a partir dos recursos e dos atores mobilizados no contexto local.

A fim de enfatizar essa dimensão cultural e local do desenvolvimento, são várias as terminologias que vêm surgindo, desde os anos 70 (desenvolvimento endógeno, desenvolvimento local, desenvolvimento sócio-territorial, desenvolvimento comunitário, desenvolvimento social, desenvolvimento cultural); todas elas têm em comum a centralidade dada à cultura enquanto conjunto de significados e símbolos compartilhados por uma coletividade social (MILANI; CUNHA, 2005).

Na verdade, o local corresponde, concomitantemente, a uma escala territorial – que só faz sentido quando situado em um espaço geográfico mais amplo (região, estado, país, continente, mundo) – e uma escala funcional, representando forças horizontais de articulação e formas de mobilização humana baseada nas suas potencialidades para promover a melhoria da qualidade de vida e das condições econômicas da população local. Pode ainda corresponder a uma escala identitária, que considera o local como um espaço de construção de identidades culturais, no qual as relações humanas são baseadas na tradição; e um ordenamento jurídico ou político-administrativo (no caso dos estados, municípios ou de um país), que corresponde a um território organizado que tem uma estrutura administrativa e/ou de governo. Muitas outras formas de enxergar o local, entretanto, podem ser apresentadas, sendo que elas não são excludentes, ao contrário, se complementam e se reforçam mutuamente (KNOPP; DARBILLY, 2006).

Neste trabalho, a terminologia a ser usada será de desenvolvimento sócio-territorial. A referência à dinâmica territorial do desenvolvimento, dentre outras razões possíveis, justifica-se pelo fato de que se entende que o desenvolvimento ocorre localizadamente, no território, na região, no município, na localidade, logo porque ‘desenvolvimento territorial’, entendendo que o qualitativo qualificativo ‘territorial’ abarca todas as demais dimensões. A dinâmica territorial do desenvolvimento refere-se ao conjunto de ações relacionadas ao processo de desenvolvimento, empreendidas por atores/agentes, organizações/instituições de uma sociedade identificada histórica e territorialmente (DALLABRIDA, 2006).

Como parâmetros gerais e para fins de argumentação teórica, optou-se, por considerar o desenvolvimento sócio-territorial como um conjunto de iniciativas e decisões a serem tomadas pelos atores envolvidos, locais, com o intuito de buscar uma melhoria do bem-estar geral dos grupos aos quais pertencem ou com os quais se identificam. Para tanto, devem valorizar suas potencialidades endógenas (tanto naturais quanto cognitivas) e a sua identificação sócio-cultural e histórica com o local, priorizando, antes de tudo, o desenvolvimento humano e social.

Visualizar o desenvolvimento sócio-territorial como um processo/projeto de transformação social, como assinala Milani e Cunha (2005), passa necessariamente por uma reflexão sobre a questão global/local. Segundo os autores, o estudo do desenvolvimento local ou ainda as ações de desenvolvimento local precisam atentar para o fato de que, apesar de sua importância por estarem conectados mais diretamente com a realidade de um município ou grupo de indivíduos, projetos de desenvolvimento local hoje são vistos com certo romantismo, como se fossem a fórmula mágica ou a única solução para todos os males da sociedade.

Entretanto, esse pensamento não está dissociado de riscos. O primeiro deles é o risco do localismo, que aprisiona atores, processos e dinâmicas de modo exclusivo ao seu *lócus*, sem fazer as necessárias conexões com outras escalas de poder. Outro risco é pensar ser possível o desenvolvimento local autônoma e independentemente de estratégias de desenvolvimento nacional e internacional. Integrar e preservar, incorporar novos hábitos e

tecnologias sem perder o senso coletivo de identidade cultural é, aparentemente, um paradoxo, um dilema de difícil conciliação e, contudo, um desafio político. Preservar aspectos característicos da tradição e história local e incorporar novos valores e elementos da modernidade global não são processos inconciliáveis. O desenvolvimento é potencialmente viável pela integração global-local, pelo intercâmbio com outras realidades.

Frente ao fenômeno da globalização, não se pode mais pensar em desenvolvimento local independente da lógica exógena, global. O local está sujeito à lógica global e, portanto, nele estão entrelaçadas circunstâncias locais e globais, de maneira que um projeto de desenvolvimento local deve articulá-las e buscar pontos de conexão que promovam a transformação da realidade. Por local, entende-se não por algo paroquial, localista, mas senão, à condição comum de uma população que compartilha uma mesma história e um cotidiano, cujos problemas são interconectados.

Assim, qual projeto de transformação social, o desenvolvimento social não pode ser fechado em si mesmo (isolado e atomístico) nem restritos à localidade. As possibilidades de transformação se apresentam na articulação entre o local e o global. É preciso que se desenvolvam estratégias rumo ao desenvolvimento integral das localidades, enfatizando suas peculiaridades, mas sem perder de vista sua inserção na sociedade global (KNOPP, DARBILLY, 2006)

### **3.2. Uma reflexão sobre cidade, cultura e desenvolvimento.**

A gestão da cidade, enquanto organização complexa defronta-se com o desafio de construir pontes capazes de gerar uma economia sustentada, respaldada no resgate da identidade cultural local e na necessidade de promoção do desenvolvimento (FISCHER, 1996). A relação entre cultura e desenvolvimento é, certamente, um dos pontos centrais dos debates contemporâneos. Para além do ambiente acadêmico que tem assistido, nos anos mais recentes, ao crescimento do número estudos e pesquisas dedicadas a esta temática, já são significativas as experiências práticas que articulam cultura e desenvolvimento, quer no âmbito das políticas públicas governamentais, quer, também, no campo de ação de múltiplas



agências e organizações da sociedade civil, cujos recortes específicos inscrevem-se, regra geral, na perspectiva do desenvolvimento local sustentado (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Desta forma as atuais linhas de gestão partem de análises quanto à capacidade de planejar e executar ações capazes de capitanear as potencialidades locais e promover, mediante iniciativas articuladas entre a sociedade civil e a dimensão pública e privada, o desenvolvimento do território (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006).

Perfilhando concepção semelhante, Kashimoto, Marinho e Russef (2002) falam da necessidade da observação do uso sustentável dos recursos naturais, simultaneamente à valorização e preservação da cultura do lugar. Consideram, ainda, que reflexões acerca do desenvolvimento sócio-territorial de uma determinada comunidade/cidade – auto-identificada, em essência, por referências culturais e ambientais – remetem, necessariamente, à questão da melhoria da qualidade de vida dessa população. De uma maneira geral, a relação dessa melhoria com o incremento de atividades produtivas é direta, mas não exclusiva.

Fortuna (2001) refere-se ao fato de que apesar das cidades contemporâneas estarem marcadas pelo contexto de desterritorialização, estas devem ser geridas para produzirem um efeito de reterritorialização<sup>7</sup>. Ainda segundo o autor, perante o atual processo de desterritorialização dos fluxos econômicos - financeiros, tecnológicos, culturais, informativos - o desafio está na capacidade das diferentes cidades para procederem à sua reterritorialização (FORTUNA, 2001).

De acordo com Sen (2000), o caminho mais curto para se vencer este desafio, centra-se na concepção de que há necessidade de recuperação e mobilização das competências coletivas dos protagonistas locais. Neste sentido, considera que as ações e decisões em busca de melhores condições de vida perpassam pelo direito ao acesso às oportunidades (SEN, 2000). Olhar e buscar a recuperação e mobilização coletiva, a partir do reconhecimento dos

---

<sup>7</sup> A territorialização refere-se ao conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas que garantiriam uma apropriação e permanência em um dado espaço por determinados grupos sociais, organizacionais. Em sentido contrário, a desterritorialização é o esvaziamento do território, do seu conteúdo relacional, particular, que promove a identificação com um lugar (PIMENTEL et. al, 2006).

novos sujeitos políticos atuantes nas cidades capazes de transformar a sua história e o seu território.

O território é o *locus* em que ocorrem construções de histórias de vida individuais, familiares, comunitárias, identidades e pertencimentos, e ainda como o local onde se vivenciam problemas, necessidades e dificuldades, mas, sobretudo encontram-se potencialidades e capacidades que muitas vezes possam estar dormentes (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006). Nas palavras de Harvey (1992), um intrincado sistema de complexidade, antes “organizada” do que desorganizada, uma vitalidade e uma energia de interação social, sendo que, a atenção deve concentrar-se nestes processos de interação.

Assim, num esforço de reconstrução das subjetividades e reconstituição das diversas representações da realidade, as cidades apresentam a necessidade de pesquisar a memória e interpretá-la através de objetos, imagens e relatos. A valorização das formas simbólicas do passado, as lembranças, a conservação como formas de resistir ao esvaziamento e ao desconhecimento, como formas de resistir aos “não-lugares”, incapazes de criar identidades e singularidades (HARVEY, 1992; AUGÉ, 1994; LEITÃO, 2001).

Ao abordar a questão da memória na sociedade do esquecimento Von Simson citado por Oliveira (2001, p. 19) a relaciona à cultura, recuperando Yuri Lotman<sup>8</sup> que dizia que.

[...] cultura é memória, pois é a cultura de uma sociedade que fornece os filtros através dos quais os indivíduos que nela vivem possam exercer o seu poder de seleção realizando as escolhas que determinam aquilo que será descartado e aquilo que operacional, poder servir como experiência válida ou informação importante para as decisões futuras.

Desta forma, a cultura de um povo, ao invés de um obstáculo ao progresso, emerge como um manancial de experiências e de evidentes saberes locais, diretrizes úteis à criação coletiva e compartilhada de uma vida melhor (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEFF, 2002). A cultura aqui considerada é a teia de significados que os homens constroem e reproduzem no curso de suas interações sociais e que funciona como uma “estrutura-estruturante” do comportamento social em todos os âmbitos. Que se ‘materializa’ nas crenças que uma comunidade adota para enfrentar os problemas impostos pelo meio ambiente natural e social.

---

<sup>8</sup> Semiólogo falecido na segunda metade dos anos 90 que viveu atrás da Cortina de Ferro.

Dentro dessa perspectiva, Kashimoto, Marinho e Russef (2002) acreditam que a cultura abrangia os conhecimentos técnicos, costumes relativos à religião, valores, símbolos, língua, comportamentos sócio-político econômico, expressões produtivas das comunidades, sejam elas tecnológicas, econômicas, artísticas ou domésticas.

Ao tratarem sobre as relações entre cultura e desenvolvimento, Kashimoto, Marinho e Russef (2002) fazem uma divisão entre cultura popular e cultura erudita. A cultura popular local, por ser oriunda das relações profundas entre a comunidade do lugar e o seu meio (natural e social), simboliza o homem e seu entorno, implicando um tipo de consciência e de materialidade social que evidencia o grau de aferição ou apego a um lugar. Esse fator, para os referidos autores, é de extrema importância para o desenvolvimento sócio-territorial, na medida em que permite a configuração da identidade cultural do lugar e de sua população. Assim, a valorização da cultura popular contribui para que a sociedade fortaleça a “individuação e a auto-estima diante do outro” (p. 36), numa busca de desenvolvimento originário de sua própria criatividade e conforme os seus valores, porque é por intermédio da cultura que o indivíduo e a sociedade interagem com o mundo à sua volta.

Neste sentido, Thierry Verhelst, citado por Kashimoto, Marinho e Russef (2002), em seu texto *O Direito à Diferença*, de 1992, diz que a melhor ajuda para a libertação de um povo é aquela direcionada para a conservação e recuperação de sua identidade e de sua cultura. Convicção semelhante tem Mário de Andrade que nos idos de 1920 e 1930 alertava para a relevância da cultura – que, para ele, incorporava desde “os bordados de sua tia” ao próprio idioma – na afirmação da identidade brasileira.

Kashimoto, Marinho e Russef (2002) elencam como manifestações da cultura popular local: a culinária; o artesanato; o folclore; os idioletos e a paremiologia (ditados, provérbios e os ditos); a literatura oral (lendas e mitos); a poesia popular; a história oral; a vestuária cotidiana; a música popular; os instrumentos musicais de uso local, a arquitetura espontânea, a fotografia incidental; os ritos de passagem; as manifestações religiosas; as festas populares; a farmacopéia extrativista; a meteorologia popular, as relações locais às modalidades de trabalho e lazer, entre outros.

Por outro lado, aquilo que os autores denominam de cultura erudita local reflete o grau de auto-estima da população, pois, na medida em que manifestações culturais eruditas recuperam elementos da cultura popular local em detrimento de elementos importados da cultura de alhures percebe-se que o lugar passa a tecer laços afetivos também com as classes dominantes, que são, em última, instância as detentoras dos bens e dos meios de produção. Igualmente, a cultura erudita local em seu processo de difusão em espaços exteriores aos limites do lugar, serve como veículo de informações sobre esse mesmo lugar, podendo reforçar a auto-estima das populações locais e fortalecer o intercâmbio necessário ao bom andamento do desenvolvimento. No plano da cultura erudita, Kashimoto, Marinho e Russef (2002) citam como principais manifestações a literatura, a musicografia e a fotografia ditas “artísticas”, as artes plásticas, o cinema, a arquitetura e o urbanismo, a historiografia oficial, entre outros.

Esse movimento de valorização da cultura nos projetos de desenvolvimento, não se trata de uma afirmação radical do local como um instrumento de resistência a uma modernidade perigosa (BOURDIN, 2001), antes, é a busca de uma intervenção territorializada ao gerar uma matriz de projetos e ações continuadas, a partir da mobilização de diferentes atores em torno da transformação do território, que gera um sentimento de pertença (SILVEIRA, 2006; TENÓRIO; BENÍCIO, 2006). Pertencer, neste caso, não significa ser apenas membro, participante ou assumir um papel. Pertencer traduziria uma experiência identificatória, de fixação em e a um campo de valores e objetivos “maiores”, um discurso (TENÓRIO; BENÍCIO, 2006).

Enfim, um processo de identificação, não arcaico ou devorador de si mesmo, mas devorador do mundo (SIQUEIRA, M. de L., 2006), que torna os indivíduos aptos a serem cidadãos do mundo sem esquecer que antes de tudo devem ser cidadãos do lugar onde vivem num exercício de participação, transformação e dinâmica social das organizações e do território de pertencimento (SANTOS, 2002).

Desta forma, a construção de novas alternativas de desenvolvimento sócio - territorial, implica, de acordo com Rizotti e Nishimura (2006), também em construir um leque de alianças que reconhece a sustentação do contexto cultural (costumes, crenças, tradições,

regras, tabus, folclores, rituais), social e familiar, sobretudo, da inserção de crianças e jovens, da organização comunitária, do trabalho em rede e da economia sustentada.

Na perspectiva de Kottak *apud* Kashimoto, Marinho e Russef (2002), desenvolvimento (pensando em metas econômicas) e o bem estar cultural (cultura local) não devem se constituir em forças antagônicas, posto que a atenção à cultura também é fator de rendimento econômico (incremento de atividades como o turismo e o artesanato, por exemplo). Após a análise de 68 projetos de desenvolvimento implementados pelo Banco Mundial, em diversos países, dentre outras conclusões de Kottak encontram-se:

- é improvável que as pessoas cooperem com projetos que exijam mudanças de grandes dimensões em suas vidas cotidianas, especialmente aqueles que interferem em demasia nas formas de assegurar-se a subsistência segundo o uso ditado pelos costumes;
- os projetos realistas e viáveis promovem mudanças e não apenas inovações excessivas e inúteis, da mesma forma que os projetos bem sucedidos respeitam os padrões da cultura local ou, pelo menos, não se impõem ou sobrepõem a esses padrões;
- apesar de os “planificadores” se encantarem em promover a auto-ajuda comunitária e a formação de cooperativas, raramente são analisadas com profundidade as organizações locais tradicionais, que ao invés de serem concebidas como obstáculos a transpor, deveriam ser identificadas e aproveitadas como recursos para o desenvolvimento.

Tais observações enfatizam a necessidade de conhecer, em profundidade, a identidade cultural local como premissa para o desenvolvimento. Contudo, mais do que os que planejam ou pesquisam sobre, importa à comunidade reconhecer essa auto-identificação cultural e assumir esse eficaz instrumento com o objetivo de se tornar protagonista do seu próprio processo de desenvolvimento local (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEF, 2002).

Uma sociedade que confia em sua cultura, de acordo com Claxton (1994), estará mais aberta e receptiva, fato que transforma o auto conhecimento em um instrumento de integridade de um povo. Para o autor a auto-identificação cultural fortalece uma comunidade

e a torna apta à manutenção da integridade face aos atritos interculturais e desta forma, a abertura cultural a outras idéias e a vontade e a capacidade de assimilar idéias de outras culturas influenciaria de maneira positiva na marcha do desenvolvimento.

Ao processo de conhecimento da identidade cultural, Kashimoto, Marinho e Russef (2002) diz agregar-se, de forma indissolúvel, a necessidade do acesso da população à educação, a qual compete contemplar o conhecimento científico e a reflexão acerca das experiências e conhecimentos tanto globais quanto locais. Para os autores, “quando se consegue reconhecer com descortino as características de funcionamento e conseqüências advindas de diferentes projetos de desenvolvimento, a população local pode melhor selecionar as estratégias com as quais se identifica” (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEF, 2002, p.40). Tal educação deve valorizar a memória e os costumes da comunidade, em prol do afloramento da identidade e do fortalecimento da auto-estima e por sua vez a valorização da identidade cultural local como ‘ferramenta’ indispensável ao desenvolvimento sócio-territorial (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEF, 2002).

Para Loyola e Miguez (2007, p. 11), “a cultura é a argamassa dos pactos celebrados entre os vários atores sociais” e, portanto, a dimensão cultural é estratégica para o desenvolvimento. As políticas e projetos de desenvolvimento devem traduzir concertações<sup>9</sup> dessa natureza, compreendendo este, como um conceito e uma prática que transborda o estritamente econômico e acolhe outras dimensões da vida em sociedade. Daí, por conseguinte, é fundamental que a dimensão cultural se faça presente em todos os centros de decisão governamental e, assim, corte de maneira transversal o conjunto das políticas públicas que se ocupam do desenvolvimento (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

---

<sup>9</sup> Para o melhor entendimento do termo concertação, é fundamental referir-se à sua origem: a palavra concerto. Concerto, entendido como o ato de concertar, harmonizar interesses, ou seja, de realizar a concertação. Para entender o sentido do termo concertação é indispensável ainda relacioná-lo com o de pacto. Pacto, entendido como acordo em situações de impossibilidade de superar desafios, senão pela conjugação de esforços, agindo em concerto (DALLABRIDA, 2006).

A cultura também é vista como instrumento para melhorar as condições sociais e econômicas de uma comunidade, sendo elemento possibilitador da cidadania e do desenvolvimento, capaz de agregar valor à vida, produzir e transmitir conhecimentos. É, ainda, um componente da qualidade de vida, um agente transformador da vida e da realidade social, um meio de emancipação do homem. É tanto produto, servindo a uma lógica mercadológica, quanto manifestação de um povo, mantendo seu caráter de expressão de uma dada realidade histórico-social. Constitui-se tanto num fim em si mesmo quanto em um meio para promover o desenvolvimento de uma sociedade (SACHS, 2005; KNOOP; DARBILLY, 2006; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Contudo, incentivar o desenvolvimento por meio da cultura não corresponde a apenas elaborar produtos viáveis comercialmente, nem somente vender a cultura como um produto a ser consumido. Furtado (1984, p. 32) alerta sobre os perigos de reificar a cultura, ao concebê-la somente sob o ponto de vista econômico-produtivo na formulação de políticas culturais:

É certo que um maior acesso a bens culturais melhora a qualidade da vida dos membros de coletividade. Mas, se fomentado indiscriminadamente, pode frustrar formas de criatividade e descaracterizar a cultura de um povo. Daí que uma política cultural que se limita a fomentar o consumo de bens culturais tende a ser inibitória de atividades criativas e a impor barreiras à inovação. Em uma época de intensa comercialização de todas as dimensões da vida social, o objetivo central de uma política cultural deveria ser a libertação das forças criativas e sim abrir espaços para que ela floresça.

A formulação de políticas culturais deve partir da compreensão da cultura como um processo de criação de significados (GEERTZ, 1989) que oferecem sentido ao modo de vida e à existência das comunidades. A cultura é um dos elementos essenciais que constitui a sociedade e, portanto é um importante componente para o alargamento da consciência (crítica) humana – ampliar o espectro daquilo que o indivíduo pode pensar sobre si próprio, sobre a realidade social em que vive e as formas de agir sobre o mundo para modificá-lo. A consciência crítica é fator fundamental para as escolhas humanas (KNOOP; DARBILLY, 2006).

Guerreiro Ramos *apud* Knoop e Darbilly (2006) aborda a questão da importância da consciência crítica para a constituição do sujeito, afirmando que ela surge quando um ser humano ou grupo social reflete sobre os determinantes que moldam sua condição de existência e se conduz diante deles como sujeitos. Ou seja, a consciência crítica possibilita

uma nova postura existencial, aberta à história. “É exatamente essa postura que define o viver projetivo, propriamente histórico, e possibilita o existir como pessoa” (p. 60). Sem consciência crítica, o ser humano ou o grupo social é reificado, é apenas objeto do acontecer.

Neste sentido, a valorização dos traços e expressão cultural de comunidades de baixa renda, por exemplo, é um ponto crucial para a promoção de sua identidade e o desenvolvimento da sua autoestima, potencializando, assim, a coesão social. A cultura dos pobres é estigmatizada por setores da sociedade como inferior, precária ou atrasada. Essa estigmatização faz com que as pessoas que pertencem aos setores mais desfavorecidos da população sintam-se degradados moralmente e com baixa auto-estima. Uma auto-estima fortalecida, entretanto, pode ser um motor para a criatividade. A promoção da cultura popular, a abertura de canais para a sua expressão e a criação de um clima de apreço genuíno por seus conteúdos são formas de atuação capazes de devolver a identidade e a auto-estima coletiva, por meio da ressignificação e valorização de sua cultura (KLIKSBERG, 1999 *apud* KNOOP; DARBILLY, 2006 ).

A criação de espaços e instituições culturais, por exemplo, possibilitam a expressão e desenvolvimento artístico aos membros de uma determinada localidade, o acesso, reconhecimento e valorização da sua cultura, fortalecimento de sua identidade e funcionam como um canal de integração social. Esses espaços e instituições servem ainda como alternativas de pertencimento e crescimento social. Por meio de centros e atividades culturais, muitos jovens são resgatados das ruas e encontram oportunidades de desenvolver suas habilidades, adquirirem novos conhecimentos, criar novas formas de sociabilidade e associações positivas para a sua vida. As instituições e atividades culturais podem funcionar como um pára-sistema educativo, oferecendo possibilidades de desenvolvimento da criatividade e da capacidade crítica (KLIKSBERG, 1999 *apud* KNOOP; DARBILLY, 2006 ).

Outro papel importante que as instituições e as atividades culturais podem desempenhar é o de promotores de valores sociais positivos e de transformadores de valores e práticas culturais que sejam considerados negativos para um desenvolvimento integral das localidades. Nas sociedades capitalistas ocidentais, desenvolvidas ou não, no geral, os valores dominantes se encontram no individualismo, indiferença com relação ao outro, falta de senso coletivo, busca de enriquecimento pessoal, consumismo irresponsável, dentre outros, que



tendem a debilitar o tecido social e provocar efeitos sociais negativos, tais como desigualdades sócio-econômicas, miséria, exclusão, violência, discriminação racial, analfabetismo, destruição da natureza, corrupção (KNOOP; DARBILLY, 2006).

Os valores positivos, por outro lado, de acordo com Knoop e Darbilly (2006), conduzem a direções diferentes. Valores como solidariedade, cooperação, cuidado com o bem-estar coletivo, superação das desigualdades sociais e preconceitos raciais e culturais, podem e devem ser estimulados por instituições que promovem a expressão cultural de uma localidade e seu povo. A participação da população em atividades culturais em organizações comunitárias contribui para a constituição desses valores, que ajudam a construir aquilo que muitos chamam de cultura cívica. Ao promover valores solidários, de justiça e de bem-estar coletivo, as atividades culturais podem ajudar na consolidação de uma cultura de desenvolvimento local integral, ou seja, economicamente viável, socialmente justo e ambientalmente sustentável, respeitando e estimulando a identidade coletiva da comunidade onde ele se desenrola.

A cultura possibilita a troca de bens materiais e simbólicos próprios da criatividade de uma determinada coletividade, à medida que representam mais do que simples mercadorias, mas, uma forma de expressão social, prestando-se ao papel de organizar as relações sociais, simbólicas e políticas. Desenvolver a localidade por meio da promoção cultural significa mais do que nunca uma afirmação da diferença, a afirmação da identidade local, propiciadora de laços de solidariedade entre indivíduos e grupos comunitários, do resgate da memória coletiva. Significa reconstruir o tecido social, dando um novo sentido e reinventando o sistema de relações sociais. Significa promover as capacidades de ação coletiva para a mobilização de recursos que visem à melhoria da qualidade de vida de toda uma comunidade.

Um projeto político que vise o desenvolvimento local por meio da cultura se fará em bases saudáveis se levar em consideração (MILANI & CUNHA, 2005): as tradições e os costumes locais, que deverão ser respeitados, preservados e integrados aos programas de desenvolvimento; os rituais e as cerimônias locais; as expressões tradicionais (música, artes, dança, literatura, etc.) deverão ser encorajadas e incluídas na celebração dos progressos realizados; os saberes e os modos de fazer local; a criatividade e a inovação do povo local; os símbolos, os mitos e as metáforas; os valores e as crenças.

#### 4. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Nesta parte do trabalho, busco permitir ao leitor a apropriação dos aspectos relativos ao método que norteou a presente investigação. Para tanto a apresentação da metodologia encontra-se dividida em quatro seções: O Guia, Os Caminhos e os Peregrinos, O Caminhar, e A Chegada ao Destino.

Em ‘O Guia’ são apresentados os aportes sobre o enfoque epistemológico e metodológico. Pelo fato do presente trabalho utilizar-se de abordagens não tão usuais em pesquisas na área da Administração (CAVEDON, 1999; JAIME JÚNIOR, 1996, MASCARENHAS, 2002; SERVA; JAIME JÚNIOR, 1995), neste subitem, aprofundo-me em algumas teorizações relacionadas à linguagem escolhida para a realização do trabalho, a saber: a antropologia visual.

Na seção seguinte - ‘Os Caminhos e os Peregrinos’ – são tratados os aspectos referentes ao recorte espacial que corresponde à abrangência em termos empíricos do recorte teórico, os sujeitos e os critérios para a seleção destes.

Na terceira seção, intitulada de ‘O Caminhar’, discorro acerca das técnicas (levantamento de dados, observação participante, entrevista e diário de campo), dos instrumentos (roteiro de entrevista, câmera fotográfica e roteiro de imagens) e dos procedimentos metodológicos utilizados na apreensão das significações atribuídas aos espaços do comércio religioso de Juazeiro do Norte por parte dos atores sociais que nele se encontram, objetivo principal do estudo.

Por fim, em ‘A Chegada ao Destino’ são expostas as modalidades de tratamento e análise do material qualitativo. Assumo como abordagem de análise a “descrição densa” defendida por Geertz (1989) e a narrativa imagética conforme Alves e Saiman (2004), cujo trabalho se inspira na obra de Margaret Mead e Gregory Bateson.

#### 4.1. O Guia: aportes sobre o enfoque epistemológico e metodológico.

Antecedendo a descrição do enfoque epistemológico e metodológico utilizado no desenvolvimento desta pesquisa considero importante explicitar que o método pode ser definido como “um caminho em direção do conhecimento ou como uma forma de procedimento segundo o qual realizam-se processos de pensamento e de ação” (FERRATER *apud* SANTOS FILHO; GAMBOA, 2001, p. 65).

Para Demo *apud* Santos Filho e Gamboa (2001, p. 66) os “métodos, desde o ponto de vista epistemológico devem ser entendidos como modos diversos de abordar a realidade e se referem ao modo pelo qual o cientista se aproxima, em termos teóricos, do objeto, no sentido preciso de instrumental conceitual do qual se serve para realizar sua atividade científica [...] é a maneira como construímos nosso quadro de referência da pesquisa”. O termo método é definido por Gil (1995) como um caminho para se chegar a certo fim.

Assim, a orientação epistemológica desta pesquisa é a fenomenologia, originada do campo da filosofia, e que de acordo com Vergara (2005) consiste no estudo de um fenômeno cuja ênfase recai sobre o mundo da vida e do cotidiano. Desta forma, o que propicia a compreensão deste dado fenômeno são as essências, o verdadeiro sentido de alguma coisa (MOREIRA, 2002).

Introduzida por Edmund Husserl (1859 – 1938) a partir de uma vertente conhecida como fenomenologia descritiva ou transcendental, a fenomenologia nasceu qual reação ao positivismo e à negação da subjetividade. Vergara (2005) citando Dartigues (1973), diz que a perspectiva fenomenológica busca a reintegração do mundo da ciência ao mundo da vida.

A partir dessa abordagem, outras surgiram: a fenomenologia realista, a constitutiva, a existencial e a hermenêutica (MOREIRA, 2004; 2002). A fenomenologia hermenêutica<sup>10</sup> ou interpretativa foi preconizada por Martin Heidegger (1889-1976), e constitui uma importante referência para a pesquisa empírica em administração, agregando substancial contribuição, em

---

<sup>10</sup> Segundo Abagnano (2003) hermenêutica é uma técnica de interpretação.

estudos que buscam o resgate dos significados atribuídos pelos sujeitos ao fenômeno investigado (VERGARA, 2005).

Os estudos amparados pelo enfoque epistemológico da fenomenologia apropriam-se do conhecimento, não buscando uma verdade definitiva, pelo contrário, mostrando-se como abordagem inacabada em ‘um círculo de compreensão-interpretação-nova compreensão’. Sendo assim, aquilo que se configura como um sinal de indefinição para os pesquisadores da corrente positivista – o recomeçar incessante – é para os fenomenólogos uma forma de mostrar a verdadeira fertilidade da fenomenologia (VERGARA, 2005; CARVALHO e VERGARA, 2002).

Ainda sobre a fenomenologia, Moreira (2004) considera haver uma diferenciação do que venha a ser a fenomenologia enquanto método filosófico e científico. Enquanto método filosófico, a fenomenologia estuda o fenômeno como ele é dado ao fenomenólogo. Por outro lado, enquanto método científico, se o estuda como ele é dado não ao pesquisador, mas ao sujeito da pesquisa.

Quanto ao enfoque metodológico, em consonância com os objetivos a serem alcançados e em decorrência da natureza simbólica a ser inquirida, privilegiou-se a pesquisa de cunho qualitativo segundo a estratégia etnográfica.

O estudo foi realizado dentro de uma perspectiva qualitativa por esta referir-se a um processo histórico sobre um determinado evento circunstanciado no lugar onde as coisas acontecem. A pesquisa qualitativa trata de coisas não mensuráveis que surgem na relação do pesquisador com o pesquisado.

Ao contrário da metodologia quantitativa, que “[...] se contenta em classificar, calcular e tabular as unidades ‘léxicas’” (CERTEAU, 1994:45), enumerando frequências com o intuito de realizar inferências ou generalizações, a metodologia qualitativa é destacada por Haguette (2000, p.63), quando se refere à:

[...] superioridade do método que fornece uma compreensão profunda de certos fenômenos sociais, apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social face à configuração das estruturas sociais, seja a

incapacidade da estatística de dar conta dos fenômenos complexos e dos fenômenos únicos.

Ratificando a importância do método, MINAYO (1994) afirma que a abordagem qualitativa privilegia os sujeitos sociais, detentores dos atributos que o pesquisador almeja conhecer, não ignorando as informações ímpares, cujo potencial explicativo não deve ser desconsiderado.

Como explica Triviños (1987), a interpretação dos resultados surge da percepção do fenômeno no contexto em que se desenvolve, não sendo, portanto, vazia de significado, mas a expressão da essência do evento, conforme avaliado na prática social.

A preocupação de uma pesquisa qualitativa, como ressalta Maria Andrade (2002), está em observar os fatos, registrá-los, analisá-los, classifica-los e interpreta-los, sem que ocorram interferências nos fatos sociais por parte do pesquisador. Desta forma, evitam-se manipulações nos fenômenos do mundo físico e humano, deixando-os íntegros para os estudos.

Assim, o presente estudo foi desenvolvido na perspectiva de proporcionar uma visão ampla acerca do assunto com vistas à possibilidade de proporcionar maiores informações sobre o assunto investigado, a facilitação quanto à delimitação do tema de pesquisa e a orientação para descobrir um novo tipo de enfoque acerca do assunto (GIL, 1995). Maria Andrade (2002)

Para Triviños (1987) a pesquisa qualitativa, do tipo fenomenológica é essencialmente descritiva. Desta forma, nesta pesquisa foi necessária a imersão em campo objetivando identificar, relatar e comparar as relações existentes entre a empiria e as dimensões estudadas, e, assim, construídas as descrições. Descrições imbuídas de significados que o ambiente lhes legitima, produto de uma visão subjetiva, na qual as interpretações emergem como a totalidade de uma análise baseada na percepção de um fenômeno. Descrições que se esforçam em capturar a essência de um determinado fenômeno e que podem ser expressos em narrativas com fotografias, filme, vídeo, registro em áudio entre outros.

A partir deste enfoque, para este trabalho foi feita uma opção pelo delineamento da Antropologia Visual através da fotoetnografia. A Antropologia Visual é uma área de conhecimento interdisciplinar que possibilita o uso de saberes e tecnologias, incluindo equipamentos digitais, de registros de imagem e de som.

É precisamente nessa dimensão representacional e comunicativa que os elementos imagéticos, tanto estáticos (fotografia) quanto dinâmicos (filme, audiovisual) ou a sua combinação nos suportes multimídia a partir do desenvolvimento das tecnologias digitais, constituem recursos descritivos de inegável valor para a reflexão antropológica (IPIRANGA et al., 2006; RIBEIRO, 2005).

A fotoetnografia – uma variante do método etnográfico – se insere no campo da Antropologia Visual e faz uso da fotografia como recurso narrativo e ainda como elemento capaz de captar múltiplos planos da realidade visível, permitindo através do enquadramento e da associação de imagens, que se penetre em uma teia de significados invisíveis (GODOLPHIM, 1995; MOREIRA LEITE, 1998; VERGARA, 2005).

#### *4.1.1 A antropologia visual: da máquina que rouba almas à comunhão com a ciência*

A câmara, aquilo que viria a ser a futura máquina fotográfica, começou a ser desenvolvida desde o século dezessete, quando os artistas utilizavam a técnica como auxiliar do desenho. Contudo, a primeira fotografia data de 1827. Feita por Nicéphore Niépce mediante um tempo de exposição à luz de oito horas, a primeira fotografia, pelas limitações da técnica desenvolvida até ali, não mostra pessoas, registra “apenas” o quintal de uma casa (CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006).

A palavra fotografia, derivada de dois vocábulos gregos (foto + grafia) e que, compostos, significam “escrita com luz”, só fora cunhada em 1839. Neste mesmo ano, em 19 de agosto, a invenção da fotografia é oficializada na Academia de Ciências em Paris por Louis Jacques Mandé Daguerre. (ZUANETTI et. al, 2002; CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006)

Daguerre inventa os dioramas e a daguerreotipia que permitiram a gravação de imagens na câmara escura (CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006). As primeiras fotos produzidas pelo daguerreótipo, segundo Andrade (2002, p.47), “eram tão perfeitas que a nitidez assustava as pessoas. A técnica ou o processo mecânico da fotografia passou a ser um mistério cheio de magias”.

Uma magia transgressora e pecadora, perigosa e diabólica, que preocupava desde os povos “simples” até a alta cúpula do clero. Para o clero, a fotografia era transgressora e pecadora na medida em que era capaz de reproduzir a criação divina. Para os mais “simples”, era sempre preciso tomar muito cuidado com uma câmara, que revelava, gerando encantamento, mas que também incomodava causando horror por acreditarem que a fotografia fosse capaz de roubar a alma. (ANDRADE, 2002; CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006)

Cavedon, Caballero e Santos (2006) indagam-se sobre essa magia, que leva ao povo “simples” temer a máquina que rouba almas e que, também, leva o homem urbano, contemporâneo a sentir-se inibido diante da câmara, ao mesmo tempo em que admira aspectos de sua vida retidos em um fragmento de papel. Encontram em Saiman (1997, p. XVII), citado por eles, uma resposta:

Nada mais paradoxal que uma fotografia. Está lá, diante de nossos olhos, impassível, fixa, congelada. Múmia adormecida, entorpecida, enclausurada em seu quadro, fechada, silenciosa, muda. Ela não fala e nunca falará. Vale, no entanto, por mil palavras, como se costuma dizer. E, de fato, nos leva a milhares de discursos sobre ela, dentro dela, através dela, atrás dela, em torno dela. Discursos interiores na maioria dos casos. Discursos do silêncio. Discursos por ela provocados, que surgem dos fundos de nossa interioridade, da caverna obscura de nosso pensamento. Pois, se é verdade que olhamos para ela, também ela olha para nós, nos aponta, nos questiona, nos perscruta, nos desvenda, nos desnuda.

Cavedon, Caballero e Santos (2006, p. 2) entendem que o desafio que a imagem impõe ao ser humano é interior e “é aquele que faz refletir diante daquilo que lhe põe a descoberto”. Andrade (2002, p. 48) diz que “a fotografia é espelho da memória, imobiliza nossa imagem para sempre” e através dela o homem busca recuperar o passado no presente e assim, reafirmar sua existência, sua identidade e sua história.

E como se dá então a comunhão entre a fotografia e a ciência e mais especificamente a Antropologia? Segundo Ribeiro (2004) a investigação através da fotografia desenvolve-se desde de 1850. A ciência através de seu sistema de controlo do “micromeio” (as instituições científicas) permitia e aceitava a utilização da imagem tanto na pesquisa quanto na comunicação dos resultados.

No que diz respeito à Antropologia, Ribeiro (2004, p. 69) diz que:

Novas idéias, os novos projetos, as novas formas não deixam de ter uma relação, um secreto parentesco com o passado. Organizar e revisitar a memória para a criatividade - com a criação de novas formas, de novas abordagens; empreender a reflexão de modo a melhor as fundamentar, a entender as passagens, marcadamente ritualizadas, e a proceder à inserção do novo no historicamente já estabilizado.

A utilização de fotos, na Antropologia, advém das Escolas posteriores à corrente Evolucionista. Desde os primórdios da referida ciência, a partir do momento em que o antropólogo deixou o trabalho de gabinete, sustentado por informações de missionários e viajantes e foi a campo, as imagens fazem parte dos trabalhos de campo, como forma de registrar que o pesquisador de fato esteve lá, entre os “nativos”. (CAVEDON, 2001; CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006).

Além de reafirmar a presença do pesquisador no campo, a fotografia assumia um caráter documental na medida em que permitia o registro de como o povo pesquisado se vestia, comia, dançava e dormia, sem, contudo se prestar á análise etnográficas ou permitir possíveis conclusões. ou seja, a fotografia assumia um caráter documental, mas não se prestava a análises etnográficas, muito menos permitia conclusões. (GODOLPHIM, 1995; CAVEDON, 2001; ANDRADE, 2002;CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006).

Outro marco da relação que a Antropologia tem com a imagem fotográfica ocorre desde os clássicos trabalhos de Malinowski, da Escola Inglesa e de Margaret Mead e Gregory Bateson, da Escola Americana, onde estes foram a campo munidos de câmaras fotográficas para gravar em imagens as culturas estudadas. Entre 1936 e 1938, aproximadamente Mead e Bateson, pioneiros na aplicação dos recursos visuais em pesquisas e análises, elaboraram um trabalho sem precedentes, através dos recursos fotográficos, onde procuraram entender o caráter dos balineses (ANDRADE, 2002). Como diz Achutti (1997, p. 25): "Mead e Bateson



nos deixaram a idéia de que os materiais visuais, fotografias, por exemplo, antes de serem cópias da realidade, são 'textos', afirmações e interpretações sobre o real".

Contudo, segundo Cavedon, Caballero e Santos (2006), muito embora com avanços bem significativos, trabalhar somente com imagens, na referida ciência, ainda encontra resistência (CAVEDON, CABALLERO, SANTOS, 2006). Para Bittencourt (1998, p. 198), “o uso da imagem na antropologia se insere em uma ampla discussão sobre o papel da imagem e sua capacidade de registro e de representação do conhecimento antropológico”.

Bittencourt (1998) ainda considera que em grande parte isso se deve ao fato da fotografia ser vista desde os primórdios como um meio objetivo e factual de comunicação visual que ao ser associada a razão. Apesar de todas as tensões e dúvidas geradas pelo invento do daguerreótipo, houve um rápido desenvolvimento tecnológico da imagem fixa, introduzindo uma nova visão para o entendimento humano. Permitiu que se enxergasse a realidade com uma visão muito mais legitimada do que a pintura e desta forma, a idéia que foi promovida foi a da aceitação do realismo indiscutível da câmara – a máquina que não pode mentir. Desta forma a fotografia distancia-se da imaginação, dos sonhos e da fantasia (COLLIER JR., 1973, p.5; ANDRADE, 2002, p. 66).

Para Ribeiro (2004) mesmo nas disciplinas em que a utilização da imagem se torna indispensável, não lhe é atribuída ainda o prestígio dado à escrita e aos números. Contudo, “perante uma civilização cada vez mais iconófila, as instituições científicas vão mudando seus hábitos, a sua tradição, a sua cultura” (RIBEIRO, 2004, p. 57), o que, para Feldman-Bianco (1998, p. 11), está associado “à falência de paradigmas positivistas e à importância da mídia na vida cotidiana”. Hoje a dimensão imagética nas ciências sociais influencia novas abordagens que transforma a prática da pesquisa.

A antropologia evoluiu, desenvolvendo-se paralelamente às tecnologias - da fotografia ao cinema e mais recentemente aos novos media digitais revelando mudanças nos processos históricos, sociais e políticos que os formatam (RIBEIRO, 2005). Desde a década de 70, a Antropologia Visual vem desenvolvendo, um importante trabalho teórico e reflexivo, que consiste em determinar e analisar as propriedades dos sistemas visuais e suas estratégias

discursivas, assim como as condições da sua interpretação, relacionando esses sistemas particulares com as complexidades dos processos políticos e sociais dos quais são partes (PARÉS, 1997).

Frente a um determinado fato social, o que interessa à Antropologia é apreender os seus sentidos ou significação, desvendar a sua complexidade conceitual e entender como os próprios atores interpretam e problematizam as suas práticas e valores. Na tradição da antropologia visual, as tecnologias de representação (fotografia, cinema, audiovisual) tornaram-se instrumentos e objeto de pesquisa (RIBEIRO, 2005).

As imagens entram em consonância com a antropologia quando ordenam culturalmente dados, fragmentos da realidade, capturados de uma observação. Assim as imagens contribuem para a ampliação da percepção e compreensão do pesquisador no seu campo, passam a dialogar com realidade (CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006). Esse tema constitui o campo de interesse da antropologia visual.

De acordo com Cavedon, Caballero e Santos (2006) para os estudos organizacionais, linha de pesquisa na qual este trabalho se insere, a Antropologia Visual, sobretudo em estudos cuja temática seja a da cultura organizacional, possibilita ampliar a observação sobre o campo apreendendo certos detalhes, bem como emoções e significações presentes no universo empírico, muitas vezes deixados de lado quando da opção exclusiva da escrita, uma vez que, a palavra aprisiona e a imagem liberta na medida em que permiti um olhar polissêmico, “uma ‘cadeia flutuante’ de significados, podendo o leitor escolher alguns e ignorar outros” (BARTHES, 1990, p. 32).

Numa época onde o visual perpassa todos os domínios do fazer humano, resgatando a expressão utilizada por Ribeiro (2005), ‘uma civilização cada vez mais iconófila’, a Administração continua usando as palavras para descrever e interpretar a realidade do mundo das organizações. A escrita, linguagem que até então vem sendo utilizada nas pesquisas sobre “cultura organizacional” no campo da Administração, tem sido, eventualmente, complementada por fotografias (CAVEDON, 2001).

Cavedon, Caballero e Santos (2006) acreditam, todavia, que seja relevante o uso de imagens em estudos organizacionais, na medida em que “as imagens dialogam com a realidade e com a representação dessa realidade – as imagens também são observações estéticas e documentais da realidade” (ANDRADE, 2002, p. 18).

Desta forma, nesta pesquisa, relacionada aos estudos organizacionais, opto por trazer o elemento imagético como instrumento de ampliação da realidade do campo empírico e interpretação do fato representado, instigando o olhar como mote para a apreensão e compreensão da cultura dos “negócios da fé” de Juazeiro do Norte (CAVEDON, CABALLERO, SANTOS, 2006; PARÉS, 2001).

#### 4.1.1.1 A etnografia

A pesquisa etnográfica, reconhecida “como uma forma específica de investigação qualitativa” (TRIVIÑOS, 1987, p. 121), é marcada pela obra clássica *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski (1978), tendo como origem e lócus privilegiado a Antropologia Social.

Segundo Cavedon (1999, p.4) o método etnográfico “consiste no levantamento de todos os dados possíveis sobre uma determinada comunidade com a finalidade de melhor conhecer o estilo de vida ou a cultura específica da mesma” (CAVEDON, 1999).

Para Marconi e Pressotto (1992, p.32) *apud* Cavedon (1999), o método etnográfico “refere-se à análise descritiva das sociedades humanas, principalmente das primitivas ou ágrafas e de pequena escala. Mesmo o estudo descritivo requer alguma generalização e comparação, implícita ou explícita. Refere-se a aspectos culturais”.

Sobre essa definição, Cavedon (1999) faz alguns comentários acerca do método. O primeiro diz respeito ao objeto de pesquisa, uma vez que, na medida em que as tribos primitivas foram sendo dizimadas, o antropólogo deixa de pensar tão somente no exótico, na alteridade e passa a voltar sua atenção para o estudo da sua própria sociedade, da sociedade complexa.

O segundo ponto comentado diz respeito à “generalização e comparação” que Marconi e Pressotto colocaram na definição do método. Para Cavedon (1999) há que se fazer, então, uma distinção entre etnografia e etnologia. A etnografia refere-se à descrição de uma dada cultura. Os aspectos que fogem a descrição, ou melhor, a análise dessa descrição consiste numa etnologia.

Achutti (2004) considera que o estudo etnográfico relaciona-se a uma pesquisa interpretativa que se volta a “uma composição que mostre a singularidade cultural de um determinado grupo social ou de subgrupos que vivem em sociedades diversas” (ACHUTTI, 2004, p. 93). Isso sinaliza que as conclusões de uma pesquisa etnográfica estão baseadas nas descrições do real cultural, de onde são retirados os significados que têm para as pessoas que pertencem a essa realidade.

Neste sentido, Geertz (1978), cuja abordagem antropológica é voltada para a perspectiva simbólica ou interpretativa, considera que a Antropologia Social, através da etnografia, diferentemente de uma ciência instrumental, busca, não leis, mas a interpretação e o significado da cultura e para tanto, aquele que se propõem a fazer uma etnografia se deparará com “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas as outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar.” (GEERTZ, 1978, p. 20 *apud* CAVEDON, 1999).

Desta forma, o etnógrafo deve reconhecer que existe um mundo cultural a ser conhecido onde há, pelo menos, a presença de duas realidades culturais: a que se deseja conhecer e a própria do pesquisador. Deve procurar não se tornar um ‘nativo’, mas conversar (no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que falar), com eles, o que é muito mais difícil (TRIVIÑOS, 1987; GEERTZ, 1989).

O método etnográfico, portanto, implica conhecer o “outro”, e caso este “outro” faça parte da própria sociedade do pesquisador é necessário estranhar aquilo que é familiar para

poder descobrir [...] o “exótico no que está petrificado dentro de nós” (DA MATTA, 1987, p.157; CAVEDON, 1999).

Portanto, fazer uma etnografia está intimamente relacionado com a comunicação do pesquisador com o campo como parte explícita da produção do conhecimento (FLICK, 2004). “Significa ir a campo munido de uma sólida bagagem teórica, mas desprovido de qualquer preconceito, significa viver a realidade da comunidade pesquisada [...] e implica em estar com todos os sentidos a flor da pele” (CAVEDON, 2001, p. 2).

O pesquisador não deve ficar de fora da realidade que estuda, dos fenômenos aos quais se propõem em captar e compreender seus significados. A participação do pesquisador como etnógrafo pressupõe o envolvimento deste na vida da comunidade estudada, “com todas as suas coisas essenciais e acidentais” (TRIVINOS, 1987, p. 121; COLLIER JR; COLLIER, 1989).

Para M.deL. Siqueira (1997), a participação do pesquisador, traduzida no cotidiano

significa reconhecer diferenças, ler contrastes, situa-se em contextos, compartilhar caminhos – sinuosos às vezes -, interpretar subjetividades e reciprocidades, esclarecendo diálogos, situando-se entre cenários e miragens, acreditando e refazendo crenças, admitindo limites e equívocos, presentes em qualquer processo de construção do conhecimento (p. 137).

Em campo, é preciso estar com ouvidos e olhos atentos, se permitir sentir odores, sabores e texturas. É preciso, também, saber o momento de indagar e de calar e respeitar o “outro” e acompanhar o tempo dos informantes. Uma experiência que não é desprovida de emoção, emoção esta, que deve ser aceita com naturalidade (CAVEDON, 2001) tendo, contudo, o cuidado para não perder seu foco, no sentido de ser capaz de “apreender o objeto de estudo naquilo que ele tem de particular e relevante” (NEVES, 1986, p.94).

Na busca dos ‘imponderáveis da vida real’ (c.f MALINOWSKI), o etnógrafo precisa estar ciente que:

o trabalho etnográfico alterna situações de angústia com momentos de euforia. Se a princípio a cultura configura-se como enigmática, há um período em que ela se revela diante do pesquisador, fazendo com que o mesmo sinta-se mergulhado em uma avalanche de informações, tornando-se necessária uma organização sistemática dos dados de modo a evitar um caos futuro, na hora da construção do texto (CAVEDON, 1999, p. 2).

Fazer uso da etnografia para pesquisar implica conviver com a emoção e a sensibilidade, atributos que muito embora se tornem elementos difíceis de serem operacionalizados em qualquer metodologia, são indispensáveis para este tipo de trabalho. Atributos que fazem da atividade de campo uma experiência intransferível. (CAVEDON, 2001; NEVES, 1986)

Se para tudo a um tempo, tempo de abraçar e tempo de manter longe dos braços, na pesquisa etnográfica não seria diferente. Como nos diz Cavedon (2001), com o passar do tempo, para o pesquisador aquilo que era estranho torna-se familiar, os dados fluem com facilidade, relacionamentos são estabelecidos, registros executados e assim, é chegada a hora do pesquisador buscar o distanciamento, necessário para a análise e elaboração do relatório de pesquisa.

Acredito que é, sobretudo, na construção do texto do relatório de pesquisa que a etnografia se mostra singular, uma vez que, conforme considera Cavedon (2001), a etnografia não é o “trabalho de campo”, mas “aquilo que se escreve sobre o trabalho de campo”. Da inserção em campo até a construção do texto, tem-se um longo caminho a ser percorrido e ao final deste percurso, para o etnógrafo, uma postura que é muito cara no relato etnográfico é o uso da primeira pessoa do singular, como se através deste recurso pudesse dizer “eu estive lá e tenho condições de falar sobre o ‘outro’”.

A etnografia possibilita que “o pesquisador, ora se impregne totalmente do ponto de vista dos seus pesquisados, se desconstruindo, ora se afaste, de modo a tornar possível a análise daquilo que foi levantado no campo” (CAVEDON, 1999). Caldeira (1988, p.134-5) *apud* Cavedon (1999) coloca isso com muita propriedade:

Ao contrário do que acontece em outras ciências e mesmo nas outras ciências sociais, em que o analista e o pesquisador procura o mais possível estar ausente da análise e da exposição dos dados, como meio de garantir uma posição neutra e objetiva legitimadora da cientificidade, o antropólogo nunca esteve ausente de seu texto e da exposição de seus dados. Ao contrário: produtor ele mesmo de seus dados, instrumento privilegiado de pesquisa, a presença do antropólogo profissional tanto no trabalho de campo quanto no texto etnográfico foi essencial para a construção do conhecimento antropológico. [...] O outro só existe pela voz do antropólogo que esteve lá, viu e reconstruiu a cultura nativa enquanto totalidade em seu texto.

O presente trabalho se insere na área de Administração, onde apesar de fazer uso do método etnográfico em pesquisas sobre cultura organizacional, por exemplo, ainda se resiste ao uso da primeira pessoa do singular quando na construção do relatório de pesquisa. Os administradores fazem parte de uma academia que tem se mostrado aberta a inovações, endógenas ou exógenas à área, mas que privilegia o uso do impessoal, relutam em desconstruir-se, em se colocarem no texto com um apego ao distanciamento (CAVEDON, 2001, p.1).

Mas se a pesquisa etnográfica é uma experiência onde a sensibilidade e as emoções se fazem presentes, por que não acreditar que é “tempo de complexidade e de unir amor e poesia” como defende Morin (1998) citado por Cavedon (2001, p. 14), e propor-me, na presente pesquisa, a elaborar um texto de acordo com o fazer antropológico? Não se trata de uma desconstrução da Ciência Administrativa, mas uma forma de não prescindir de todas as variantes existentes e cabíveis (CAVEDON, 2001, p. 15).

Acredito ser oportuno dizer que propostas de utilização do método etnográfico têm sido discutidas, nos últimos tempos, num contexto de aproximação das disciplinas antropologia e administração (CAVEDON, 1999; JAIME JÚNIOR, 1996, MASCARENHAS, 2002; SERVA; JAIME JÚNIOR, 1995), acreditando na etnografia como uma ferramenta capaz de oferecer a medida para os fenômenos da cultura que afetam as organizações, assim como, promover o entendimento do conteúdo, natureza e estrutura lógica dos valores culturais atuantes (ROCHA, 1996 *apud* CAVEDON, 1999).

#### *4.1.1.2 A fotoetnografia*

Resgatando as palavras de Ribeiro (2004) que novas formas não deixam de ter um parentesco com o passado e que novas abordagens por muitas vezes é um revisitar da memória para a criatividade, para a inserção do novo no historicamente já estabilizado, é que entendo que a fotoetnografia - linguagem utilizada nesta pesquisa – é a busca pela renovação do conhecimento por meio da abertura de métodos tradicionais (a etnografia) a novas possibilidades (a fotoetnografia).

A não comunhão entre fotografia (imagem) e ciência é algo inaceitável para Andrade (2002, p. 18), haja vista que as imagens “carregam significados transparentes de emoção,

afetividade e religiosidade”, num constante diálogo com a realidade e com a representação dessa realidade.

Desta forma a fotografia e a Antropologia cruzam os olhares no ponto em comum entre as duas que é a fonte que as alimenta: a observação, o ato de olhar e captar emoções, sutilezas e sensibilidades. O processo de percepção ao fotografar assemelha-se ao observador na antropologia (VERGARA, 2005; ANDRADE, 2002).

Para Andrade (2002, p.18) “o antropólogo é um fotógrafo que escreve aquilo que vê e muito pouco fotografa” e a fotografia assim como a antropologia, “ordena culturalmente os dados, os fragmentos da realidade, através da observação” (p. 53). Achutti (1997), por sua vez, considera que a fotoetnografia exige do antropólogo o domínio da linguagem fotográfica, e do fotógrafo a capacidade de olhar do antropólogo, seus questionamentos e formas de olhar o “outro”.

Sendo assim, a fotoetnografia permite ao etnógrafo fotografar aquilo que vê ao invés de tão somente “escrever” sobre uma dada realidade. A fotoetnografia consegue transmitir emoções e expressões apreendidas em campo que, por mais densa que seja a descrição por palavras não consegue transmitir (CAVEDON, CABALLERO, SANTOS, 2006; CAVEDON, 2001). A fotografia amplia nossa percepção e compreensão, fornecendo “uma visão ampliada das coisas alheias” (ANDRADE, 2002, p. 26).

Fotografias apresentam o cenário, no qual, as atividades diárias, os atores sociais e o contexto sociocultural onde são articulados e vividos. Retratam a história visual de uma sociedade, documentam situações, estilos de vida, gestos, rituais, aprofundando a compreensão da cultura material e iconografia [...] Arquivos de imagens e imagens contemporâneas coletadas em pesquisa de campo podem ser utilizadas como fontes que conectam dados coletados à tradição oral e à memória dos grupos estudados. E desta maneira, o uso de imagens vai acrescentando novas dimensões à interpretação da história e da cultura, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico pelos quais grupos sociais se definem, identidades se constroem e se apreendem mentalidades (BITTENCOURT, 1998).



Para Cavedon (2001), a combinação da fotografia com a etnografia seria possível: a) como técnica de registro de campo, tal como o caderno de campo ou o gravador; b) ao se devolver as imagens para o grupo pesquisado, o que promove por parte destes uma reflexão sobre a sua realidade, estabelecendo um diálogo com o pesquisador, o que poderá facilitar a interação pesquisador-pesquisados; e ainda, c) a fotografia pode aparecer como um elemento do fazer etnográfico que para além da narrativa, contempla a narrativa imagética.

A inclusão das fotografias nos textos etnográficos pode apresentar-se, então, como narração tal qual as falas dos informantes, as descrições ambientais e tantos outros recortes dos dados de campo que contribuem para legitimar as interpretações e análises efetuadas pelos antropólogos. A fotografia permite reviver a situação de campo tal como ela se apresentou, auxiliando na interpretação (CAVEDON, 2001; GODOLPHIM, 1995).

Cavedon (2001) e Cavedon, Caballero e Santos (2006) advogam a utilização da fotoetnografia, isto é, da fotografia como recurso narrativo e não, apenas ilustrativo. Acreditam que a linguagem visual aparece ora a reboque das palavras, para ilustrar ou como auxiliar ao texto, ora “costuradas no relato escrito como um recorte, assim como se faz em relação às falas dos pesquisados. Em alguns trabalhos, a fotografia tende sempre a ficar no limite da constatação, onde parecem produzir apenas descrições rasas”.

Achutti (1997, 2004), fotógrafo e antropólogo, defende que a fotografia é uma linguagem com características próprias, nem melhor, nem pior que as outras, apenas diferente e, portanto, propõem a substituição de uma linguagem por outra, ou seja, a escrita pelo visual, acreditando que muitas vezes, a linguagem visual mostra-se mais eloqüente que a escrita (ACHUTTI, 2004; CAVEDON, CABALLERO, SANTOS, 2006; CAVEDON, 2001).

Como os autores a pouco citados, Bittencourt (1998, p. 199) acredita que “a imagem pode e deve ser utilizada como uma narrativa visual que informa o relato etnográfico com a mesma autoridade do texto” e que “mais do que representar fatos visíveis, tais imagens acrescentam outros meios de representação à descrição etnográfica”.

No que diz respeito a questão da subjetividade inerente ao olhar do fotógrafo e do observador, Cavedon (2001), acredita que a subjetividade do pesquisador não se faz maior quando do uso da linguagem visual. O risco do subjetivo também se faz presente na narrativa escrita, assim como em qualquer método, principalmente quando se trata da aplicabilidade de uma metodologia voltada para o campo das ciências humanas e sociais, onde o homem em suas realidades sócio-culturais constitui o “objeto”.

Ainda sobre esta questão, Cavedon (2001) diz que caso a subjetividade seja atribuída como exarcebada por aquele que “vê” o resultado da pesquisa, pode-se questionar se na “leitura” também o leitor não estaria reinterpretando as descrições e análises do etnógrafo.

Neste sentido, Machado Pais (2003, p.45,46) – que acredita na relatividade da objetividade – argumenta:

O que é conhecimento objectivo? Aquele que se produz a propósito de realidades objectivas? E estas o que são? A ‘objectiva’ de uma máquina fotográfica nunca é objectiva; corresponde sempre a um ponto de vista. A contemplação do mundo é já transformação do objecto. O conhecimento corresponde sempre a um processo de transfiguração, transformação, metamorfose. [...] São nas brechas do saber consolidado que se dão as possibilidades criativas, de desvio.

Para Geertz (1989, p. 7) “bem no fundo da base factual, a rocha dura [...] de todo o empreendimento nós já estamos explicando [...] explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas”.

“A opção pela fotoetnografia exige do pesquisador certo domínio de técnicas fotográficas, bem como a decisão pela escolha do equipamento e dos acessórios a serem utilizados” (VERGARA, 2005, p. 94). No que diz respeito a etnografia, esta requer a imersão do pesquisador no universo pesquisado de modo a ser possível a sua participação naquela realidade cultural escolhida como objeto de investigação científica. A combinação adequada destes dois saberes requer habilidade e disposição do pesquisador. (CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006; CAVEDON, 2001).

“Questões éticas tendem a ser mais acentuadas” no que diz respeito à fotoetnografia, “uma vez que se trabalha com imagens do grupo investigado” (VERGARA, 2005, p. 94).

Muito embora alguns pesquisadores considerem o uso da câmara oculta como válido em determinadas circunstâncias, esta é vista como uma transgressão ética (RIAL, 2003).

Sobre este aspecto, Collier Jr. (1973, p.22) diz que:

Em muitas culturas, o documentário da atividade humana, da tecnologia e da vida social, quando fotografados dentro das dimensões de protocolo e do sentir humanos, podem ser uma forma de investigação facilmente compreensível. É uma forma aberta de reconhecimento que o povo pode aceitar e entender inteiramente, e o feedback desse documentário de reconhecimento parece uma experiência muito aliciante.

A fotografia pode nos fornecer um ponto de apoio numa comunidade. Porém, do mesmo modo, rápida e totalmente, pode nos tornar rejeitados, se nos fizermos culpados de intrusão indevida com a câmara (COLLIER JR., 1973).

Neste trabalho, considerando seus objetivos, as fotografias, enquanto elementos formativos da vida social (CAULFIELD, 1996), são utilizadas como técnica de documentação e como parte integrante da narrativa, sendo esta montado e apresentada de forma imagética.

#### **4.2. Os Caminhos e os Peregrinos: locais e sujeitos da pesquisa.**

O campo de investigação é constituído pelos atores sociais (pequenos comerciantes, feirantes, santeiros, artesãos e “rancheiros”) que comercializam, vivem e sobrevivem do comércio da fé de Juazeiro do Norte, interior localizado ao extremo sul do Estado do Ceará, que estejam inseridos no Horto, na Praça da Igreja do Socorro e na Praça da Igreja Matriz, locais que fazem parte do roteiro das romarias.

Como se trata de uma pesquisa qualitativa, a representatividade foi buscada pela diversidade dos perfis dos atores entrevistados. Portanto, para a seleção dos sujeitos, adotei como critérios de inclusão: ser “comerciante da fé” e desejar participar voluntariamente da pesquisa. Contudo, objetivando o enriquecimento da pesquisa e considerando os objetivos que a atingir, o presente trabalho contou com a participação de romeiros, principais consumidores dos artigos do comércio religioso e do pároco da cidade (autoridade religiosa local).

No que se refere ao recorte temporal, o presente trabalho, abrange três momentos: a) no primeiro momento abordo a contribuição do Padre Cícero para a formação e desenvolvimento de Juazeiro do Norte, onde é enfatizado o movimento para a fundação do município até a morte do Padre Cícero (1872 a 1934) e a apropriação comercial do nome e da imagem do Padre Cícero após a década de 60 e suas repercussões para a consolidação da economia cultural da cidade. Num segundo momento, enfatizo a presença da memória do Padre Cícero na cidade de Juazeiro do Norte na atualidade (transição do século XX para século XXI).

Quanto ao recorte espacial, abordo a dimensão do trabalho (comércio) e a dimensão da fé. Portanto, a cartografia do trabalho abrange o seguinte recorte no mapa da cidade: a) entornos dos espaços sagrados e rotas de romarias: produção e comercialização de bens simbólicos b) Centro de Cultura Popular Mestre Noza: principal espaço da arte popular; c) Horto; e, d) Rua São Pedro: principal rua do comércio de Juazeiro. A cartografia da fé abrange: Igreja do Socorro, Casa dos Milagres, Igreja das Dores e Horto, enquanto espaços sagrados dedicados ao Padre Cícero na cidade santuário.

Juazeiro do Norte, a maior cidade do interior cearense, possui cerca de 250 mil habitantes, com a maior parte destes concentrados na zona urbana. A população é bem heterogênea, formada por pessoas de todos os estados nordestinos, muitos dos quais romeiros, que para esta cidade foram atraídos pela Fama do Padre Cícero. Juazeiro, retrato da fé, é lugar de muitos Cíceros e Cíceras homenagem ao “Padim” considerado fundador da cidade.

Data de 1827 o lançamento da pedra fundamental da capela em honra de Nossa Senhora das Dores, de propriedade do Brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro e que marca o início da história do lugar onde hoje é Juazeiro do Norte. Contudo, é somente após a chegada de Padre Cícero em 11 de abril de 1872, que o pequeno povoado experimenta os primeiros passos rumo ao desenvolvimento.

Foi com a ação evangelizadora e moralizadora do Padre, modificando costumes da população, acabando com bebedeira e prostituição, que o pequeno povoado formado por uma capelinha, uma escola, 35 casas (maioria de taipa), duas pequenas ruas, cinco famílias

importantes e o restante da população formado por escravos e arruaceiros que o povoado cresceu.

Para alguns um embusteiro, hábil manipulador da fé de seus romeiros. Para outros, um santo. O fato é que esse personagem polêmico é revivido em cada igreja, em cada praça, em cada monumento, em cada rosto e expressão dos devotos de Juazeiro do Norte onde a imagem do Padre Cícero permanece viva. Foi a partir da idolatria pelo santo que se construiu Juazeiro, que hoje vive do turismo e comércio religioso e que em épocas de romarias chega a abrigar 2 milhões de pessoas, que vêm de todos os lugares do país.

Citando uma pesquisa da Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), o jornal Diário do Nordeste de 17 de outubro de 2006 diz que Juazeiro do Norte já ocupa o primeiro lugar em destino turístico do Estado. Oficialmente, a igreja matriz de Juazeiro do Norte cadastra 2,5 milhões de visitantes por ano, enquanto que Fortaleza, um dos principais centros de lazer do Nordeste, hospedou, no ano de 2005, 655 mil.

Ainda segundo os dados divulgados pelo jornal Diário do Nordeste, Juazeiro movimenta cerca de 250 milhões ao ano, fruto do turismo religioso e do comércio da fé. O trabalho informal responde por quase toda a economia, seguindo o que o “Padim” dizia, valia qualquer atividade “digna”, desde que ninguém ficasse ocioso. São artesanatos produzidos em casa, com a participação familiar em sua grande maioria. Mas, a cidade está mudando e há casos em que a informalidade vem sendo substituída por negócios consolidados, como é o caso de algumas fábricas de velas e casos em que já se fala até em exportação como o que é produzido pelos artistas da Associação dos Artistas do Padre Cícero. O interesse das autoridades locais volta-se para aumentar o número de turistas com maior poder aquisitivo.

É nessa transição entre velho e novo que políticas públicas ligadas à atividade turística estão implementadas, tais como a criação do Centro de Apoio ao Romeiro, além da idéia de criação de um parque temático, onde uma cidade temática vai reproduzir a Juazeiro do começo do século, quando da chegada do Padre Cícero, o que vai favorecer, entre outros, o setor hoteleiro, que hoje não é beneficiado com as constantes missas, procissões, rezas, festas folclóricas e peregrinações em homenagem ao eterno “Padim Ciço”.

Stinghen (2000) considera Juazeiro do Norte e a figura do Padre Cícero um dos fenômenos religiosos mais impressionantes do Brasil, um dos maiores centros de peregrinação. Para além dos dados numéricos, o que mais chama a atenção é a própria essência do movimento, caracterizado por crenças e práticas religiosas, exóticas e por vezes incompreensíveis aos olhos da modernidade.

Ruas ‘abarrotaadas’ de barracas e feirantes, milhares de peregrinos e penitentes, velas acesas, rezas dentro e fora das igrejas. Imagens desgastadas pelo tempo e pelo toque de milhares de mãos, sendo cultuadas, ex-votos (quadro, imagens, ou órgãos de cera ou madeira, que se expõem numa igreja em comemoração a promessas cumpridas e graças alcançadas), uma imensidão de bilhetes e fotografias colocados em paredes à espera de uma graça (STINGHEN, 2000).

Juazeiro é singular em face de todos os centros de visitação religiosa: a convocação feita por um sacerdote suspenso de ordens pelas autoridades eclesiásticas, um “santo”, não associado aos símbolos “criados” pela alta hierarquia da Igreja, mas produzido ali mesmo, pelas crenças das populações mais pobres do Nordeste (BARROS, 2001).

#### **4.3. O Caminhar: técnicas, instrumentos e procedimentos metodológicos.**

A coleta de dados para o estudo etnográfico, como a presente pesquisa, pode se basear em muitas fontes de evidências. Fazer uso de várias fontes de evidências ou técnicas e combiná-los objetivando o aprimoramento do estudo é um dos princípios que YIN (2001) considera importante nesta fase da pesquisa.

Esta pesquisa conta com cinco fontes de evidências: o levantamento de dados (pesquisa bibliográfica e documental), a observação participante, a entrevista não-estruturada, as anotações feitas no diário de campo e o registro fotográfico. Como instrumentos, o presente trabalho faz uso do gravador, câmera fotográfica, do bloco de notas e dos roteiros de entrevista e de imagens para a construção da descrição etnográfica (escrita e imagética), além de roteiros de entrevista e de imagem (ACHUTTI, 2004).

Para a construção da descrição etnográfica, a pesquisa se divide em duas etapas de coletas de dados que se darão, em alguns momentos, de forma concomitante. A primeira etapa consistiu no levantamento de dados referentes à investigação, tanto pela pesquisa bibliográfica e documental quanto através de conversas com outros pesquisadores que já trabalharam o tema.

A segunda etapa constitui-se dos primeiros contatos com o grupo estudado, através da observação simples e participante, onde os dados do contexto sob investigação foram registrados por meio da fotografia e notas referentes à observação do pesquisador serão registrados em diário de campo e depoimentos dos grupos gravados.

#### *4.3.1 Levantamento de dados, observação sistemática e participante, diário de campo, entrevistas e fotografias.*

Esta pesquisa teve seu início ainda no ano de 2006 quando foi realizada uma pesquisa bibliográfica e documental, como primeira fonte de evidência, com o intuito de conhecer e analisar os trabalhos culturais ou científicos existentes no passado sobre o assunto estudado e/ou sobre o campo empírico. Nesta ocasião pude conversar com alguns pesquisadores que estudaram o fenômeno religioso de Juazeiro do Norte, alguns dos quais são referenciados em trabalhos de conclusão de mestrado e doutorado, sobretudo na área da Comunicação Social e da Sociologia. As coletas do material documental foram feitas no Memorial Padre Cícero, onde parte da história e memória de Juazeiro e de Padre Cícero encontra-se abrigada.

Este momento, foi o início daquilo que Da Matta (1987) denomina de aculturação – a transformação do exótico em familiar, onde busquei conhecer melhor a história da cidade, do Padre Cícero ou do ‘Padim’ como devotos e não devotos da cidade o costumam chamar. Busquei conhecer histórias de pessoas que fazem e fizeram a história de Juazeiro.

Ainda em 2006, durante os meses de novembro e dezembro, fiz a primeira incursão em campo. Utilizei as técnicas de observação sistemática do cotidiano e iniciei a observação participante na condição de cliente dos pequenos comércios de artigos religiosos e artesanato.

Retornei ao campo em março de 2007, minha segunda incursão, dando continuidade à observação participante. Desta vez, na condição de cliente de pequenos comércios de artigos religiosos e artesanatos, mas também me “arranchando” num dos ranchos localizado próximo a Igreja do Socorro.

Sobre a observação participante esta é uma das técnicas tidas como legítimas para a obtenção dos dados com a profundidade que se faz necessária para a elaboração do texto etnográfico. A paternidade desta técnica, em termos de uso, é atribuída a Bronislaw Malinowski (1884–1942), cujo trabalho, um clássico dos estudos antropológicos, intitula-se “Argonautas do Pacífico Ocidental; um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia” (CAVEDON, 1999; MALINOWSKI, 1978).

Considerada uma inovação nas técnicas de coleta de dados no trabalho de campo, a observação participante modificou sobremaneira a forma de proceder à técnica de observação direta. As visitas curtas aos locais pesquisados cedem lugar a convivência diária, possibilitando ao observador a apreensão de uma ‘totalidade integrada’ de significados da realidade (SERVA; JAIME JR, 1995.; MALINOWSKI, 1978).

Para Malinowski, existem fenômenos de grande importância que não podem ser captados em sua essência, pelo pesquisador, através de questionários ou outras técnicas ditas quantitativas. A esses fenômenos, Malinowski denominou de imponderáveis da vida real e entende que a única maneira de apreendê-los é através da observação em sua plena realidade (CAVEDON, 2001; CAVEDON, 1999).

Desta forma, a observação participante requer a imersão do pesquisador no cotidiano de determinada cultura e através dessa imersão descobrir quem são as pessoas ou “que pensam que são, o que pensam que estão fazendo e com que finalidade pensam que estão fazendo”. É adquirir uma familiaridade com os conjuntos de significados em meio aos quais estas pessoas levam suas vidas.(GEERTZ, 2001, p. 26)

Blalock Jr. (1973, p.50-1) *apud* Cavedon (1999) considera que:

[...] o requisito básico de toda observação participante, contudo, reside na necessidade de que o cientista social ganhe a confiança das pessoas que estão sendo



estudadas - de maneira que sua presença não rompa o curso natural dos acontecimentos, ou nele interfira de algum modo - de forma que proporcionem respostas sinceras às suas perguntas, e não escondam, de sua vista, atividades importantes.

A observação participante ajuda o pesquisador à “identificar e obter provas a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não tem consciência, mas que orientam seu comportamento” (LAKATOS, 1996, p.79). Esta técnica difere de outras de natureza qualitativa por ser assistemática, já que o pesquisador encontra dificuldades em manter procedimentos específicos para direcionar a observação da pesquisa, na busca de recolher e registrar os fatos da realidade. Assim, o observador deve ser treinado para desenvolver sua sensibilidade a fim de poder identificar o que é digno de ser observado (HAGUETTE, 2000).

Todavia, Cavedon (1999) citando as idéias de Foote-White (1980) e de Zaluar (1986), pondera que participar das experiências dos informantes não significa necessariamente, tornar-se um deles. O pesquisador pode e deve ser reconhecido como diferente e mesmo assim ser visto pelo grupo como merecedor de confiança. Nas conversas informais, o “outro” explica a sua linguagem, justifica as suas e ações dos outros membros do grupo e ainda revela segredos mantidos velados a outros estranhos. Mesmo rompendo as barreiras iniciais impostas aos “estranhos” e apesar da amizade construída no relacionamento diário, para o “nativo”, o pesquisador também é um “outro” e assim continuará sendo.

No que diz respeito à pesquisa em questão, na segunda incursão a obtenção dos dados se deu em momentos formais, como por ocasião da conversa que tive com o representante da Igreja Católica da cidade, e em outros foi marcada pela informalidade onde tudo parecia não passar de um simples “dedo de prosa”, momentos de convivência e trocas de pensamentos e de idéias sobre a cidade, com alguns moradores, comerciantes, romeiros e historiadores de Juazeiro do Norte. Busquei compreender o fenômeno nos lugares onde a vida acontece, na fala das pessoas, nos espaços recriados, nos “não ditos”.

A outra fonte de evidência utilizada neste trabalho são as notas de diário de campo. Vergara (2005, p.75) recomenda que os dados coletados por meio de observação sejam registrados diariamente em um diário de campo a fim de manter os registros organizados.

“As notas de campo” – características na pesquisa em Antropologia, segundo Sá (2006, p.1), “também podem ser úteis e pertinentes na práxis da pesquisa em Administração”. O diário de campo é onde os rabiscos, que extrapolam o escopo da investigação, encontram abrigo e de onde podem emanar novas notas, principalmente se o pesquisador se permitir escutar (SÁ, 2006).

O diário de campo é um instrumento essencial para o etnógrafo na observação participante e nele devem ser registradas as rotinas e impressões do pesquisador, deve ainda haver espaço para abrigar, também as frustrações e alegrias originadas da interação social. O diário de campo é também o local de registro dos “imponderáveis da vida real”, onde os acontecimentos ocorridos dia após dia, as expressões próprias do grupo, os sentimentos do pesquisador serão narrados com acuidade. (CAVEDON, 2001; 1999; MALINOWSKI, 1978).

Anotar os sentimentos do pesquisador no diário de campo é importante, na medida em que essas anotações servirão de base para a construção do texto etnográfico e, portanto, ter a consciência das impressões e sentimentos do pesquisador auxiliarão a melhor compreendê-las e eliminá-las por ocasião da descrição do êmico (categorias dos pesquisados). Contudo, cabe ressaltar que, muito embora se procure

eliminar a presença das categorias e dos sentimentos do pesquisador, quando se está descrevendo a visão dos pesquisados, isso não quer dizer que o pesquisador não tenha voz no texto etnográfico, muito pelo contrário, o que se procura é não misturar as duas falas, de modo que o êmico (categorias dos pesquisados) e o ético (categorias do pesquisador) não se confundam. Desta maneira evita-se o etnocentrismo, ou seja, a análise de uma outra cultura mediante as categorias de análise do pesquisador (CAVEDON, 1999, p. 4).

Neste respeito, há, ainda, que se ressaltar a presença inevitável de uma medida de etnocentrismo no trabalho de campo. O pesquisador não tem a possibilidade de absorver tudo o que ocorre em uma comunidade e diante disso faz-se necessário que recortes sejam efetuados, o que por si, representa certo etnocentrismo (CAVEDON, 1999).

Durante as duas primeiras incursões a campo, foi utilizado o diário de campo, onde eram registrados fatos importantes do cotidiano, minhas rotinas, impressões e sentimentos que, servirão, com os demais instrumentos, como base para a construção da etnografia. Destaco que as primeiras impressões advindas do contato em campo, assim como orienta Cavedon (1999) foram registradas, para que a riqueza da “diferença” não fosse esquecida,

uma vez que a tendência natural com o decorrer do tempo é que determinados fenômenos que a princípio causaram estranheza passem a ser considerados como normais. O diário de campo, também se fará presente nas etapas que se seguem.

Outra forma de coleta de dados que será utilizada neste estudo é a entrevista. A utilização desta técnica se dá em dois momentos. O primeiro, em novembro de 2007, por ocasião da realização do pré-teste, com a finalidade de validar o instrumento de coleta. O segundo momento se dará entre os meses de janeiro e março de 2008, na reentrada a campo.

De acordo com Minayo (1998, p.107), “ao lado da observação participante, a entrevista – tomada no sentido amplo de comunicação verbal, e no sentido restrito de colheita de informações sobre determinado tema científico – é a técnica mais usada no processo de trabalho de campo”.

Para a referida autora, “o que torna a entrevista instrumento privilegiado de coleta de informações para as ciências sociais é a possibilidade de a fala ser reveladora de condições estruturais, de sistema de valores, normas e símbolos, sendo ela mesma um deles” (MINAYO, 1998, p. 109).

Haguette (2000) define a entrevista como “um processo de interação social entre duas pessoas no qual, uma delas, o entrevistador, tem como objetivo obter informações por parte do outro, o entrevistado.” Mediante a entrevista, dados de duas naturezas podem ser obtidos: os “objetivos”, que se referem a fatos que o pesquisador poderia conseguir através de outras fontes como censos, estatísticas, entre outras, e; os “subjetivos”, que se referem diretamente ao indivíduo entrevistado, suas atitudes, valores e opiniões que só podem ser conseguidos com a contribuição dos atores sociais envolvidos (MINAYO, 1998).

Dentre as formas de entrevista utilizadas na Pesquisa Social, a adotada para o presente trabalho foi a entrevista não-estruturada ou aberta, a ser aplicada de forma individual, entre as quais Minayo (1998) inclui a História de Vida. Ambas podem ser feitas verbalmente ou por escrito, mas, tradicionalmente, incluem a interação direta entre pesquisador e atores sociais.

Para este estudo, será empregada a estratégia da História de Vida que apresenta as experiências, as definições vividas por uma pessoa, um grupo ou uma organização com esta pessoa, este grupo ou esta organização, combinado a observação, relatos introspectivos de lembranças e relevâncias a técnica utilizada. É a entrevista que aproxima do pesquisador do objeto de estudo através dos relatos dos atores que participaram ou testemunharam acontecimentos, conjunturas e visões de mundo. Beneficia o estudo de acontecimentos históricos, de grupos sociais, a partir do depoimento destas pessoas. Os pressupostos teóricos que validam esta estratégia de entrevista são da mesma natureza dos que fundamentam a observação participante (MINAYO, 1998)

A entrevista não-estrutura é uma “conversa com finalidade” que parte de certos questionamentos básicos apoiados nas teorias relativas à pesquisa. E desta forma, por ocasião da aplicação em campo, alguns cuidados serão tomados, como: (a) fazer menção do interesse da pesquisa e da instituição à qual está vinculada; (b) explicar os motivos da pesquisa em linguagem senso comum; (c) permitir que o participante discorra sobre o tema proposto, sem respostas ou condições pré-fixadas, contando aquilo que lhe parece mais importante, mas sempre com o cuidado de dirigir os questionamentos para aquilo que é relevante para o estudo em questão, e; (d) atentar para as outras possibilidades interrogativas, pontos conflitantes e divergentes que poderão emergir da resposta aos questionamentos básicos por parte dos sujeitos, gerando ajustes ou novos questionamentos. (MINAYO, 1998; TRIVIÑOS, 1987).

As informações serão levantadas a partir da aplicação de entrevista não-estruturada por meio de roteiros de entrevista, estabelecido a partir de temáticas articuladas na primeira parte teórica desse estudo (APÊNDICES 1 - 3).

Neste trabalho, as fotografias foram utilizadas como técnica de documentação e como parte integrante do “texto” escrito sendo este montado e apresentado de forma imagética. Assim, na construção do texto etnográfico, faço uso de fotografias antigas (82 registros) que retratam momentos, pessoas e lugares emblemáticos da cidade e também do comércio de Juazeiro do Norte. Tais fotografias foram coletadas e compiladas do acervo iconográfico do Memorial Padre Cícero e do livro de Memórias do artesão Agostinho Balmes Odísio (edição fac-similar).

As fotografias contemporâneas foram obtidas a partir da observação na imersão em campo nos meses de novembro e dezembro de 2006 e março e novembro de 2007 em condições naturais, em períodos diurno e noturno, em sua grande maioria a partir de iluminação ambiente.

Retomo aqui as palavras de Achutti (1997) que diz que a fotoetnografia exige do antropólogo o domínio da linguagem fotográfica. Diante disso, como não tinha, além da curiosidade, conhecimentos reais acerca desta linguagem, num primeiro momento, pude contar com a orientação de amigos que são profissionais de fotografia e que me deram orientações iniciais quanto a tempo de exposição, abertura de diafragma, iluminação, composição fotográfica, entre outras. Muito embora, esta ajuda tenha sido de grande valia, na tentativa de melhorar um pouco mais a técnica, durante os meses de setembro a dezembro de 2007, cursei a qualificação em Fotografia Básica realizada pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial – SENAC-CE.

Na primeira incursão, no que diz respeito ao registro fotográfico, estive em campo de forma liberta e senti-me bastante à vontade em fazer registros dos mais diversos, um levantamento panorâmico dos espaços da cidade, do comércio, da fé e religiosidade daquele povo, do movimento de peregrinação, das moradias, dos romeiros, dos moradores, dos artigos comercializados e do artesanato local.

Nas demais incursões novos olhares, somaram-se ao meu - que passou a se orientar por um roteiro imagético. Os novos olhares foram o de moradores, romeiros e comerciantes locais que, dentro do que Bittencourt (1998) chama de investigação colaborativa, interpretavam as imagens por mim elaboradas, como também davam opiniões sobre o processo de criação de imagens. Desta forma, nos diferentes momentos de imersão em campo, foram produzidas 757 fotografias, preto-e-branco e em cores, para o registro, interpretação e exposição dos dados. A fotografia preto-e-branco foi utilizada em momentos em que interessava mais o registro das formas, das texturas e das expressões corporais.

#### *4.3.2 Roteiro de entrevistas, câmera fotográfica e roteiro de imagens*

Para Sá (2006, p.4) a atividade de pesquisa não pede um roteiro prévio, antes disso, pede “muita consciência e abertura para o encontro com o real. Encontro que pode expandir os limites da atividade racional do cientista, pedir que este se desloque em direção ao outro, possibilitar novas relações e, ainda, despertar sentimentos”.

Opto por começar esta subseção que fala dos roteiros utilizados nesta pesquisa, com este pensamento de Sá (2006), como forma de ressaltar que o roteiro de entrevistas e também o roteiro de imagens se farão presentes como instrumentos de apreensão dos dados, mas não como um obstáculo ou como um fator limitante, antes disso como uma bússola, instrumentos para orientar a “conversa com finalidade” e a captura de imagens que irão compor a narrativa imagética, dentro da visão de que não se podem prever todas as situações e condições de trabalho de campo (MINAYO, 1998).

Esta pesquisa contém três roteiros de entrevistas pesquisa, apresentado nos três primeiros apêndices. O primeiro roteiro é direcionado aos comerciantes, enquanto o segundo direciona-se para moradores e romeiros. O terceiro centra-se nas lideranças locais. As perguntas que compõem o roteiro de entrevistas nesta pesquisa são resultados tanto das teorias estruturantes, como das informações recolhidas sobre o fenômeno social de interesse e são do tipo questão-estímulo, pergunta ampla, que sustenta a entrevista visando: (a) obter o máximo de informação multidisciplinar (de cunho sociológico, psicológico, político e assim por diante) relevante e necessária à pesquisa sem transformar a entrevista em um interrogatório, e (b) repetindo-a, transformando-a e atualizando-a, ao longo da entrevista, prover condições de exame do tema em termos de práticas e de experiências subjetivas, de afetos e conhecimentos, de teorias e práticas as mais próximas da realidade de uma relação entre iguais (ALBANDES-MOREIRA; BATISTA-DOS-SANTOS, 2004)

A câmera fotográfica foi outro instrumento utilizado nesta pesquisa. Para Collier (1973) a utilização da câmera fotográfica como instrumento de coleta de dados estende as possibilidades de análise, pois o registro fotográfico contribui como fator de controle para a observação visual direta. A fotografia, ao captar múltiplos planos da realidade visível, é

apropriada para expressar articulações espaciais através da composição de elementos imagéticos (GODOLPHIM, 1995).

Todavia, Cavedon (2006) adverte quanto à utilização da técnica fotográfica com o método etnográfico que exige o conhecimento associado ao tipo de câmera, filmes, lentes, filtros etc. Assim, nesta pesquisa, não trabalho com películas, apenas imagens digitais. As fotografias foram obtidas com uma máquina digital semi-profissional SONY DSC-H5, de 7.2 megapixels, com lente Carl Zeiss, zoom ótico 12x, e objetiva normal (~50mm ). Todas as fotografias foram tiradas no modo manual, sendo os ajustes efetuados apenas para visualizá-las com maior definição, uma vez que na impressão das imagens, fotografias com pouca iluminação poderiam perder qualidade de brilho e contraste neste processo, comprometendo a leitura do leitor.

Para a construção da narrativa imagética desse trabalho, optei pela elaboração de um roteiro de imagens segundo as dimensões que alicerçam a pesquisa. Esse roteiro serviu de orientação na construção de sentidos do conjunto de imagens fotográficas de forma que as relações entre elas, ou o seu todo produzisse a significação desejada (GOLDOPHIM, 1995).

Ainda que o ato de observar seja assistemático, assim como dito anteriormente sobre o roteiro de entrevistas, o roteiro de imagens serviu e servirá nas etapas futuras como um guia de captura das possibilidades da realidade visível do cotidiano da comunidade e não um obstáculo.

#### *4.3.3 Da preparação, idas e vindas ao campo*

Para falar da preparação, idas e vindas ao campo, começo com as palavras de Da Matta (1978):

Aqui, não temos divisões nítidas entre as etapas da nossa formação científica ou acadêmica, mas uma espécie de prolongamento de tudo isso, uma certa visão de conjunto que certamente deve coroar todo nosso esforço de trabalho. Deste modo, enquanto o plano teórico-intelectual é medido pela competência acadêmica e o plano prático pela perturbação de uma realidade que vai se tornando cada vez mais imediata, o plano existencial da pesquisa em Etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. É por causa disso que eu a considero como essencialmente globalizadora e integradora: ela deve sintetizar a biografia com a

teoria, e a prática do mundo com a do ofício. Nesta etapa ou, antes, nesta dimensão da pesquisa, eu não me encontro mais dialogando com índios de papel, ou com diagramas simétricos, mas com pessoas. [...] Vejo-me diante de gente de carne e osso. Gente boa e antipática, gente sabida e estúpida, gente feia e bonita. Estou assim submerso realidade e o livro. (DA MATTA, 1978, p. 25)

Em *O Ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues'*, Da Matta (1978) aponta para a existência de três planos fundamentais numa pesquisa etnológica pela perspectiva de sua leitura cotidiana. O primeiro plano seria o denominado de teórico-intelectual, onde não há interações com os “pesquisados” e sim uma imersão no conhecer teórico. O segundo plano surge na antevéspera da pesquisa e envolve toda a preparação da ida ao campo e o problema da especificidade e relatividade da própria experiência, é o chamado plano prático. Por fim, o terceiro plano denominado de existencial, o qual Da Matta se refere nas últimas linhas do trecho acima transcrito.

Do plano teórico-intelectual até o plano existencial, um longo caminho é percorrido e, o que me proponho a mostrar, nesta subseção, é um pouco do percurso desta pesquisa. Se, como diz Geertz (1989, p. 18) “estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas coisas” e ainda se o movimento do conhecimento “não parte de teoremas já comprovados para outros recém-provados, ele parte do tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e a superou”, quem sabe então, descrever as nuances deste percurso possa se fazer útil em outros.

O percurso começa com a escolha do tema e do campo empírico a ser estudado, que nesta pesquisa aconteceu concomitantemente em meados de agosto de 2006. A partir de então, com intuito de compreender melhor o campo a que me propunha a estudar, realizei pesquisa bibliográfica e documental, onde pude encontrar um vasto material e dados históricos importantes. Mas sobre a experiência dessa fase, aquilo que julgo ser mais relevante registrar aqui é: conversar é fundamental, ou melhor dizendo, ouvir é fundamental. E foi assim que atravessei esta primeira etapa do trabalho. Ouvi pesquisadores que já haviam construído trabalhos culturais e/ou científicos sobre Juazeiro do Norte, ouvi colegas e professores do mestrado e ouvi professores de outras áreas. Ouvi diferentes pessoas – da “dona” da cantina onde fazia meus lanches nos intervalos das aulas do mestrado, que conhecia



bem Juazeiro, a familiares. E a cada nova conversa, novos detalhes, novas pistas se desvelavam, o que contribuiu bastante no começo da pesquisa.

Era então meados de outubro de 2006 e diante de tantas histórias lidas e ouvidas sobre Juazeiro do Norte, cheguei a cair no engano de que de 'lá' já sabia quase tudo. Nestas horas é importante revisitar o caderninho onde se deixa registrado o objetivo principal do trabalho. E foi numa dessas visitas que lembrei que o objetivo principal deste estudo ia muito além da retomada histórica que havia realizado até então. Interessava-me fundamentalmente tentar compreender e descrever as relações existentes entre os atores sociais - com especial atenção dada as pessoas que vivem do 'comércio da fé' de Juazeiro - e as significações culturais que estes atribuíam aquele espaço. Estava no plano prático da minha pesquisa, pela perturbação de uma realidade que ia se tornando cada vez mais imediata (DAMATTA, 1978, p. 25).

Nos meses de novembro e dezembro de 2006, fiz a primeira incursão em campo. Estava submersa na realidade. Via-me diante de gente de carne e osso. E o que posso dizer é que a primeira incursão a campo é uma experiência inesquecível. Muito embora eu já tivesse estado em Juazeiro algumas vezes, naquele momento ele se apresentava novo, o olhar era outro.

Utilizei as técnicas de observação sistemática do cotidiano e iniciei a observação participante na condição de cliente dos pequenos comércios de artigos religiosos e artesanato. Utilizei também as fotografias já neste momento, como instrumento de coleta e, neste respeito, me senti bastante à vontade em fazer registros dos mais diversos, um levantamento panorâmico dos espaços da cidade, do comércio, da fé e religiosidade daquele povo, do movimento de peregrinação, das moradias, dos romeiros, dos moradores, dos artigos comercializados e do artesanato local.

Se a primeira incursão em campo é inesquecível, a segunda, também o é. A segunda entrada em campo ocorreu no mês de março de 2007 e, ao lembrar desta experiência, as palavras que me vem à mente são angústia, medo e resistência. Neste percurso, a angústia e o medo sentidos são os mesmos dos quais Aktouf (1987) fala ao discorrer sobre a observação participante, como a angústia por não se ter nenhuma idéia do que o campo iria revelar e o

medo de não conseguir as informações necessárias, somada a experiência de ser, inicialmente, uma estranha. É comum, num trabalho de pesquisa como este, enfrentar resistências por parte do grupo investigado, o que exige certa habilidade para estabelecer e manter relações de confiança com o referido grupo. Mas, até que a relação de confiança seja construída, é preciso estar preparado para momentos difíceis. “Pesquisar implica em conviver com a emoção” (CAVEDON, 2001, p. 11).

Concordo com Sá (2006) quando este diz que a emoção, numa pesquisa, não deve ser “varrida para debaixo do tapete” e que o registro da vivência em campo está incompleto sem o registro do que ‘lá’ se sentiu. Sentir também é conhecer, conhecer-se, relacionar-se com pessoas. O mundo objetivo, o dia-a-dia do convívio social, requer uma série de aprendizagens por parte do indivíduo. Informações precisam ser apreendidas para que o indivíduo seja capaz de participar e compreender a vida em sociedade. Como diz Da Matta, na situação etnográfica, “para descobrir é preciso relacionar-se” (p. 32).

E foi convivendo que comecei a descobrir mais sobre o meu objeto. E a partir da experiência desta pesquisa, penso que essa convivência não precisa ser sempre revestida de formalidade. Nesta pesquisa, a aproximação muitas vezes se deu através da informalidade, das conversas nas calçadas em finais de tarde com as donas de “ranchos” do Bairro do Socorro, por exemplo. Assim como no trabalho de Alves e Saiman (2004), um fator que ajudou bastante a minha inserção e aceitação em campo foi a participação efetiva no cotidiano dos pesquisados, seguindo as idéias de Malinowski que recomenda ao etnógrafo de vez em quando deixar máquina, lápis e caderno de lado e participar pessoalmente do que está acontecendo. Em alguns dias do trabalho de campo, participei dos percursos das romarias, me “arranchei” junto com os romeiros, no rancho da Dona L., acompanhei a confecção e venda de alguns artigos religiosos. Em outros dias, cheguei a vender imagens em uma das barracas da Igreja Matriz durante a romaria, aprendendo algumas técnicas e a linguagem utilizada pelos comerciantes. Um desafio, um prazer e uma maneira de literalmente conhecer, aprender e me aproximar do objeto.

Durante as imersões em campo, além da observação participante, utilizei a fotografia como instrumento de coleta. Ao final de três entradas em campo tinha cerca de 700

fotografias e um desafio pela frente: organizá-las. Seguindo o trabalho de Alves e Saiman (2004), estudei as fotografias e procurei selecioná-las, para um fichamento temático. Muito úteis para este trabalho são as anotações sobre as cenas fotografadas.

No que diz respeito ao registro fotográfico e ao tipo de pesquisa, dada a experiência vivida, concordo com Alves e Saiman (2004) quando este diz que o ideal para uma pesquisa deste tipo é haver duas pessoas trabalhando juntas, assim como Margaret Mead e Gregory Bateson. O trabalho solitário dificulta fazer anotações mais precisas sobre as fotografias. Além disso, um companheiro de jornada pode observar não apenas as cenas que estava fotografando, mas também outros aspectos que poderiam passar despercebidos, ou seja, tudo aquilo que estava além do enquadramento do visor da câmera, este trabalho poderia conter maior riqueza de detalhes.

*Diário de Campo  
Juazeiro do Norte 20 de março de 2007.*

*Cheguei em Juazeiro do Norte as 5h30 da manhã. Entre a rodoviária e a casa de minha mãe o taxista me disse que é tempo de festejos do aniversário de Padre Cícero, tempo de romaria, mas que a cidade se encontra bem tranquila. Ele continua falando sobre o assunto e diz que a romaria do dia 24 não é das maiores e diz todo orgulhoso que coisa bonita de se ver é a romaria das candeias, romaria em que a cidade fica toda iluminada como se fosse uma grande festa.*

*Apesar da conversa e de saber que logo iria encontrar os braços de minha mãe, o que senti foi um frio na barriga. Na minha cabeça o que passava era um ‘monte’ de será. “O que será que me espera? Será que eu vou conseguir encontrar e conversar com as pessoas certas? Será que eu vou conseguir levantar as informações necessárias?”*

*Ao chegar a casa de minha mãe, no centro de Juazeiro, deixei as bagagens, conversei um pouco e sai com os meus inseparáveis companheiros, este caderninho, o gravador, a máquina fotográfica e alguns livros. Ainda era cedo, mais o burburinho do centro da cidade já começava a aparecer. O sol que costuma castigar parecia estar em trégua nesta manhã. Apesar da angústia, sai pelas ruas a procura de uma pessoa chamada Maria do Raio-X, a qual li a respeito em alguns livros e ouvi falar por ocasião da minha vinda anterior a Juazeiro. Em alguns momentos, me senti invisível, as pessoas mal paravam para me dar qualquer informação. Outras informações eram totalmente descontraídas.*

*E diante disso, não me restou mas nada a não ser sentar na ‘beira’ de uma calçada da rua São Pedro. Neste momento os “serás” se transformaram em certezas. Certezas de que eu não ia conseguir, que eu não iria conseguir as informações necessárias. Restava apenas a dúvida: devo eu ligar para a orientadora e dizer que desisto, agora ou mais tarde? O choro parecia ser inevitável E eu que nem religiosa sou, estava quase pedindo para o “Padim” me valer. Foi quando uma senhora, moradora da cidade, colocou a mão no meu ombro e perguntou se estava tudo bem. Eu disse que não, que estava lá para realizar a minha pesquisa de mestrado, mas que parecia que nada iria dar certo. Foi quando ela me convidou a ir até a sua casa que ficava ali perto, me ofereceu café e pão, e depois de dizer que era historiadora, ligou para alguns de seus colegas e até para o padre da cidade como forma de me ajudar.*

*Dizem que aqui em Juazeiro, sempre se alcança graças, milagres e se é assim, posso dizer que esse é o relato de uma graça alcançada por mim.*

Nesta pesquisa, em quase todos os momentos estive só. Em algumas romarias contei com o apoio materno, ora no papel de mãe, zelando por mim, ora me ajudando a procurar batentes, muros, lugares de onde eu pudesse fazer os registros fotográficos, e ora mostrando aspectos que ela entendia como merecedores de registros.

Foi, ainda, durante a inserção de março de 2007 que descobri a importância de realizar as imagens e apresentá-las aos protagonistas de modo que eles possam participar da construção da pesquisa. Cultivei como um hábito apresentar as fotos, elaboradas por mim, para os pesquisados, tanto como forma de retribuição mínima pela disponibilidade dessas pessoas, mas também pelas sugestões que estes davam para o processo de criação de imagens. Cultivei um hábito e com ele cultivei parceiros, entre estes, alguns que se

mostravam receosos quanto a minha presença, no início. Essa era a proposta de Robert Flaherty, em 1922 quando desenvolvia experiências desse tipo ao realizar o filme *Nanook*. Flaherty filmava durante o dia e, à noite, revelava as imagens, projetava-as para os esquimós e as discutia com eles (RIBEIRO, 2004; ALVE; SAIMAN, 2004).

E desta feita, entre preparações idas e vindas, as entrevistas foram realizadas nos meses de novembro de 2007 e fevereiro de 2008. Nesta fase, grande foi a dificuldade sentida na entrevista feita aos romeiros e alguns dos comerciantes, principalmente os barraqueiros, quanto a assinatura do termo de consentimento. Qual sempre, a aceitação verbal era imediata e fácil, mas quando mencionava a assinatura do termo, estes se recusavam e por algumas vezes ouvi que *“a palavra dada, vale muito mais que um rabisco num papel”*. Por tudo vivido durante as diversas etapas deste trabalho desenvolvidas foi inevitável manter uma postura de alguém que se encantou com “o outro” em uma atitude de verdadeira “contemplação do seu objeto de estudo”, assim como diz Boaventura de Sousa Santos em seu trabalho *Um Discurso sobre as Ciências* (1993, p.53), pois o conhecimento é a “chave do entendimento de um mundo que mais do que controlado tem de ser contemplado” .

*Diário de Campo*

*Juazeiro do Norte 02 de novembro de 2007.*

*Difícil não lembrar da primeira vez que estive em campo. Sei que ainda há muito chão pela frente, talvez o trabalho só tenha começado de fato, mas, ainda que o dia de hoje não marque o fim do trabalho, me sinto um tanto quanto saudosa. Talvez por que, agora, depois de quase um ano da minha primeira imersão em campo, me sinto feliz em ter deixado de ser ‘invisível’. Não posso deixar de registrar isto neste amigo e confidente que se tornou este caderninho. Hoje pela mãe, acompanhei alguns romeiros e comerciantes que se encaminhava para a missa na Igreja Matriz. É dia de finados, mesmo assim o sol brilha e o colorido se faz presente. Cores e odores se misturando! Gente de joelho em um silêncio que chega a contrastar com a agitação que se encontra a praça. Velas, santos, rosários, camisetas, chapéus, remédios [...] aqui de tudo se encontra. Enquanto fotografo, os comerciantes com os quais já conversei sempre chegavam e diziam: “ a doutora pode tirar retrato a vontade que a gente tá aqui olhando pra nenhum ‘mal fazejo’ se aproximar”.*

*No final da manhã me encaminhei até a Igreja do Socorro, onde o colorido e o burburinho não eram menores. Encontrei a dona L (dona de rancho) Ela me parecia cansada, disse que tinha ‘arranchado’ um ‘ tanto’ de romeiro e que agora teria que arrumar toda a casa e esperar até a próxima romaria “com fé em Deus e no ‘Padim Ciço’”. Ela me convidou pra entrar, disse que eu precisava descansar, senão não aguentaria passar o resto do dia carregando aquele peso todo nas costas (se referindo a minha mochila). Me serviu café com leite e pão e ainda disse que eu não reparasse o pão não ter nenhum queijinho, é que ela ainda iria fazer a feira. Quando eu disse que não tinha problema, ela me disse: “eu sei, você já é de casa.”. Em seguida pediu ao seu filho que me acompanhasse pra que eu não andasse sozinha.*

*O que falar? Tanta história eu tô vivendo aqui! Talvez o que vale falar é da simpatia dessa gente simples, como eu cheguei e entrei na vida dessas pessoas, como elas abriram a porta de suas casas, de suas vidas e falaram de suas lembranças e se emocionaram e me emocionaram. Sinto-me feliz. Talvez este seja o maior aprendizado que essa dissertação tenha me trazido*

#### 4.4. A Chegada ao Destino: método de análise e apresentação dos resultados

Neste trabalho, assumo como abordagem de análise a “descrição densa” defendida por Geertz (1989) com a intenção de não se restringir somente à descrição do fenômeno em si, mas na identificação e descrição dos motivos pelos quais esse ocorre. Para o autor a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma idéia, ou o que quer que seja, está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma a ser examinada diretamente. Geertz (1989, p.7) em “Uma descrição densa”, primeiro capítulo de seu livro “A Interpretação de Culturas”, diz que esse processo interpretativo é

[...] como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. [...] Uma vez que o comportamento humano é visto como uma ação simbólica [...]. O que devemos indagar é qual a sua importância: o que está sendo transmitido com a ocorrência e através da sua agência, seja ela um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou um orgulho.

Assim, o ato de descrever deve ser suficientemente denso, para poder transmitir a outrem a lógica particular de outros povos de forma a tornar inteligível, os saberes locais. Isso implica descrever quem é o outro, quem estes pensam que são, o que pensam estar fazendo, e com que finalidade pensam que estão fazendo (GEERTZ, 2001).

Para facilitar o entendimento e evidenciar a diferença entre uma descrição artificial e uma “descrição densa”, Geertz (1989, p. 5) toma emprestada de Gilbert Ryle, a clássica ilustração das piscadelas e seus múltiplos possíveis significados: dois garotos, um ao lado do outro, estão piscando o olho direito. O primeiro tem um tique nervoso e por isso contrai involuntariamente a pálpebra do seu olho, enquanto que o segundo efetua esta contração deliberadamente, pois tem como objetivo emitir um sinal de conspiração a um colega que o observa e que compreende a mensagem transmitida pela piscadela. Se a descrição do fato for superficial a mesma se restringirá ao ato de contração da pálpebra do olho direito, concluindo, portanto que os dois garotos estão realizando a mesma ação, estão piscando o olho. No caso da utilização da descrição densa na análise do fenômeno, o ato de piscar o olho, executado pelos garotos, será diferenciado na medida em que os motivos da contração da pálpebra são identificados.

A descrição densa é, pois, buscar apreender e apresentar o que é implícito, o que se encontra nas entrelinhas, subliminar. Neste sentido, Geertz (1989) evidencia as analogias, o pensamento metafórico, explicações do tipo “como se” como trilhas para compreender as ligações entre o menos inteligível ao mais inteligível no lócus empírico de pesquisa.

Além do texto escrito, nesta pesquisa, como dito anteriormente, me proponho a trabalhar com uma narrativa visual, por considerar que as contribuições oriundas das imagens - que possuem subjacente a seus significantes uma cadeia flutuante de significados, dos quais cada leitor pode escolher uns e ignorar outros - são inviáveis de serem expressas através de descrições que limitam a possibilidade de apreensão das emoções, assim como a significação presente no universo empírico (MOREIRA LEITE, 1998; CAVEDON; CABALLERO; SANTOS, 2006).

Para a construção da narrativa imagética, dois modelos de apresentação das pranchas fotográficas foram escolhidos: o modelo seqüencial e o modelo estrutural. No modelo seqüencial, as fotos são dispostas de maneira a formar uma seqüência, que se deve ler de cima para baixo e da esquerda para a direita, onde o olhar desliza de maneira quase cinematográfica, no tempo e no espaço (ALVES; SAIMAN, 2004).

O modelo estrutural, por sua vez, as fotografias podem ser produzidas em lugares e momentos diferentes e reunidas para exemplificar uma ou outra dimensão do campo estudado. Assim, não se pode deslizar o olhar no tempo e no espaço das fotografias que estariam, por assim dizer, neutralizados pela diversidade das imagens. Alves (2004, p. 55) sobre esse modelo diz que

[...] num primeiro momento, nosso olhar, quase que assustado procura entender a presença conjunta de elementos [...]. O que acontece, no entanto é que diante desse enigma visual, buscamos uma solução, uma saída, um sentido. Para tanto, tentamos, [...] mergulhar em cada uma das [...] figuras, procurando descobrir, através de sua diversidade figurativa, o que elas poderiam ter em comum, ou melhor dizendo, buscamos desvendar uma estrutura ou um elemento catalizador capaz de religá-las.”

Ao falar de modelos de apresentação, Alves (2004, p. 55-56), refere-se: à disposição das fotografias no espaço de uma mesma prancha, o que se poderia chamar também de circuito visual de leitura dessas fotografias (leitura horizontal, leitura vertical, de cima para

baixo e da esquerda para a direita, leitura diagonal e transversal); ao número de fotografias inseridas numa prancha, ao formato das fotografias (de tamanho maior, menor ou médio) e à eventual manipulação dos documentos apresentados (nesse caso, as fotografias são geralmente inteiras e não retocadas, mas, às vezes, foram recortadas para evidenciar melhor um elemento típico do ethos; e raramente, são resultados de encenação); enfim e sobretudo, aos componentes fotográficos reunidos na prancha, isto é, a essa combinação de elementos sígnicos capazes de despertar, de sugerir ou de revelar este ou aquele traço do ethos.



## **5. JOASEIRO<sup>11</sup>: DE LUGAR DE PASSAGEM À CIDADE DA FÉ E DO TRABALHO**

Nas palavras de Ramos (2006, p 11) “Juazeiro seduz a vontade de lembrar. Acolhe o desejo de quem gosta de encadear fatos em uma trama para o encanto dos ouvidos [...]. Até parece que lá teve mais acontecimentos, que fermentam e arrebentam os limites do passado”.

O embrião deste lugar, que não pára de “acolher o desejo de narrar”, (RAMOS, 2006, p. 11) desenvolveu-se a partir do pouso dos viajantes vindos das longas andanças pelos sertões. De ‘lugar de passagem’, um povoado com cerca de duzentos habitantes que, até fins do século XIX, não ostentava mais do que uma capela, uma escola, trinta e duas casas com tetos de palha, duas ruas e que do ponto de vista comercial, pouco oferecia aos seus habitantes (DELLA CAVA, 1985), Juazeiro chegou a uma das maiores cidades do Ceará, um dos maiores centros de religiosidade popular, centro econômico do Cariri e importante centro de cultura popular do Nordeste.

A cidade de Juazeiro, localizada a 560 Km da capital cearense, já foi contada e recontada por muitos que buscaram compreender esse fenômeno, fosse em sua dimensão religiosa, cultural, política ou econômica . O presente capítulo tem como objetivo mostrar um pouco da história e da memória de Juazeiro, conhecida a partir das leituras feitas no início desta pesquisa, tendo como referências mais fortes os escritos de Della Cava (1985), L.O.C. Barros (1988, 2001) e Carvalho (1998).

O capítulo encontra-se dividido em três seções. Na primeira seção inicio com a história da cidade a partir do seu mito original. Na seção seguinte enfoco a ação política e econômica do Padre Cícero - ‘herói’ dessa história – sobre a formação e desenvolvimento da cidade de Juazeiro do Norte. Por fim, na terceira seção, apresento a Juazeiro de ontem entre imagens e histórias do cotidiano retiradas do manuscrito de Agostinho Balmes Odísio, *Memórias sobre Juazeiro do Padre Cícero*, de 1935 (edição fac-similar), além da pesquisa documental realizada no Memorial Padre Cícero.

---

<sup>11</sup> A grafia do lugar, ora abordado, era Joaseiro até 1914 e, a partir de então passou a ser denominado Juazeiro do Norte

### 5.1. Juazeiro: o começo da história

Segundo Eliade (1972, p.11), um dos grandes estudiosos contemporâneos da mitologia, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio (...); narra como, graças às façanhas dos “Entes Sobrenaturais”, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”. E sendo assim, o que pretendo nesta seção é apresentar a narrativa da “criação” do que viria a ser a cidade de Juazeiro do Norte.

No princípio eram os juazeiros. Três juazeiros que davam sombra aos tropeiros que, no século XIX, faziam o percurso entre Missão Velha e Crato, no sul cearense e que, a meio caminho, encontravam nas sombras dos três pés de juá o convite ao descanso. A parada à sombra dos juazeiros, passou a ser marco nesta rota, um ritual a ser cumprido: homens se protegiam do sol e descansavam, burros de carga eram apeados. A repetição do gesto transformou o local em referência. Era a fazenda Tabuleiro Grande, sesmaria de Leandro Bezerra, “sítio que ganhou uma capela [...] e vielas desalinhas em torno dos juazeiros, álibis para a fundação do vilarejo” (CARVALHO, 1998, p. 20)

Os três juazeiros foram incorporados pela tradição popular e pela iconografia e se fazem presentes em todas as representações feitas da origem do povoado que hoje é a cidade de Juazeiro do Norte. Juazeiros que deram nome à cidade e que nas palavras de Carvalho (1998, p. 21) são “árvores que se consubstanciaram em pedra e cal, metamorfoseando-se nas ruas e prédios da cidade, em suas igrejas, em seu mercado, nas muralhas imaginárias que se dilatam generosas”.

“Os três juazeiros, marco fincado no centro do que seria a cidade, não existem mais, ou talvez nunca tenham existido a não ser no imaginário do povo”, como diz, ainda, Carvalho (1998, p. 22). Mesmo assim, a tradição popular os assimilou como um símbolo, um signo concreto que evoca e sugere um significado invisível e indizível, uma projeção do subjetivo

sobre o objetivo, que representa mais do que seu significado evidente e imediato (DURAND, 1988).

O Juazeiro (*zizyphus joazeiros*) ou o pé de juá é uma árvore de alto porte, de fruto pequeno e de folhas sempre verdes, cuja copada é protegida por espinhos. É um enigma a ser decifrado, parece congelar no tempo, pois não indica se é estio ou época de chuvas. Sempre verdes, os juazeiros pontuam o chão nordestino, apesar das pedras e da falta de água e da agressividade do cactus e seus espinhos. Verdadeiros “sentinelas da vida” exibem um verde que resplandece em meio à hostilidade cinza, resitem e desafiam ao sol, qual marcos de que a vida é possível<sup>12</sup> (CARVALHO, 1998).

FIG. 1 – Os Três Pés de Juá



Ilustração dos três pés de juá (marco inicial da cidade de Juazeiro do Norte), de autoria não identificada. Fonte: Acervo Memorial Padre Cícero (2006)

Mas, a história de Juazeiro se imbrica e se confunde com outra história, que começa na década de 40 do século XIX, a 24 de março de 1844, quando nascia, na cidade do Crato, o menino Cícero Romão Batista, filho de Joaquina Vicência Romana (Dona Quinô) e de Joaquim Romão Batista, um pequeno comerciante. Cícero, desde criança, de uma família piedosa, freqüentadora de Santas Missões, revelou forte inclinação para a vida religiosa, que o levou, aos doze anos, a fazer voto de castidade (STINGHEN, 2000). Identificava-se com as práticas religiosas das baixas camadas sociais, e era admirador de um grande missionário do Sertão, o Padre Mestre Ibiapina, que criara a ordem dos beatos e beatas, recrutados entre os

<sup>12</sup> O Cariri constitui um vale muito fértil, circundado pela Chapada do Araripe de onde escoam veios permanentes de água, o que não significam que estejam livre das secas (CARVALHO, 1998, p. 21)

mais pobres, para realizar com aquele povo a vivência do evangelho na terra (BARROS, 2001, p. 148).

Na criação popular, o dia 24 de março de 1844 é contado e recontado pelos folhetos de cordel como um acontecimento envolto por um véu de mistério. Os folhetos falam de uma misteriosa troca de crianças, onde um anjo trazido por um facho de luz divina teria trocado a menina<sup>13</sup>, ‘parida’ por dona Quinô, por um menino que veio à terra com uma missão transformadora. O nascimento de Cícero, assim contado, é revestido por uma “ambiência mágica”, ao mesmo tempo que dá ao Padre um caráter mítico. A criação popular, qual tradução do imaginário coletivo, interfere no nascimento daquele que não deveria ter uma procedência puramente humana e numa história que deveria ganhar conotação de história sagrada “para que houvesse uma coerência com os desdobramentos que sua história teria, a partir daí” (CARVALHO, 1998, p. 48).

Essa mesma tradução é feita no que diz respeito a forte inclinação à vida religiosa que Cícero Romão apresentava desde bem pequeno. No folheto anônimo *O nascimento do Padre Cícero* citado na obra de Carvalho (1998, p. 49, 50), a vocação do padre é assim contada:

*Os meninos lhe chamavam  
Para na rua brincar  
E ele então respondia  
Deus não quer, eu não vou lá  
Tenho muita ocupação  
Vou cuidar em oração  
Que Deus me manda rezar*

[...]

*Esse inocente admirava  
Sempre sua ocupação  
Era conversar com Deus  
O seu rosário na mão  
Sua mãe não lhe aborrecia  
Porque ele se entretia  
Só em fazer oração*

Cícero cresceu e realizou seus estudos ordenando-se padre pelo Seminário da Prainha de Fortaleza, a muito custo, graças ao auxílio de seu padrinho, Antônio Luis Alves Pequeno, um rico comerciante cratense, que lhe ajudou quando da morte de Joaquim Romão em 1865. Cícero Romão retornou ordenado à sua cidade natal em 1871, dedicando-se ao ensino do latim, ao mesmo tempo em que celebrava missas nas capelas da região (STINGHEN, 2000; DELLA CAVA, 1985).

Em 11 de abril de 1872, Padre Cícero Romão Batista, chegava a Joaseiro (povoado de Tabuleiro Grande). Chegou ao povoado com a intenção de permanecer pouco tempo. Aos 28 anos, não tinha qualquer intenção de aceitar o cargo de capelão, que estava vago e que lhe era oferecido pelos seus anfitriões – dois dos cidadãos mais ilustres de Joaseiro, que “garantiram moradia adequada e emolumentos seguros em troca de seus serviços sacerdotais”. Padre Cícero viera rezar a missa na rústica Capela de Nossa Senhora das Dores, um modesto santuário rural, por uma questão de obediência ao voto que deveria ser fiel até a morte e para satisfazer o desejo dos dois anfitriões, a quem havia prometido passar alguns dias naquele povoado inexpressivo. No decorrer daquele dia, o jovem padre deu confissão aos moradores da localidade e ministrou-lhes os sacramentos, mas, pretendia deixar o povoado, sobre o pretexto de visitar sua mãe que residia no Crato, e partir para Fortaleza, a capital do Ceará, antes que sua saída definitiva da região viesse a ser descoberta (CAVALHO, 1998; DELLA CAVA, 1985).

Contudo, mudou seus planos depois de um sonho que teve. O relato deste acontecimento, que muito revela do imaginário religioso sertanejo enquanto elemento norteador das próprias ações coletivas e/ou individuais, é apresentado a seguir, nas palavras de Della Cava (1985, p. 26):

Certa vez, ao anoitecer de um dia exaustivo, após ter passado horas a fio a confessar os homens do arraial, atravessou, pesadamente, o pátio da capela, em direção ao prédio da pequenina escola onde estava provisoriamente alojado. Aí, no quarto contíguo à sala de aulas, caiu no sono e a visão fatal se revelou: 13 homens em vestes bíblicas entraram na escola e sentaram-se em volta da mesa do professor, numa disposição que lembrava a ‘Última Ceia’, de Leonardo da Vinci. O padre sonhou, então, que acordava e levantava-se para espiar os visitantes sagrados sem que estes os vissem. Nesse momento os 12 apóstolos viraram-se para olhar o Mestre. [...] Cristo apareceu na escola tal como no retrato litúrgico popular do século XIX e

---

<sup>13</sup> Alguns folhetos diferem quanto a ter sido um anjo ou uma mulher que teria efetuado a troca das crianças. Ainda outros dizem ter sido efetuado a troca de um menino por outro menino e não de uma menina por um menino.

que se encontrava em quase todos os lares piedosos da época. [...] No momento em que o Cristo imaginário levanta-se para dirigir a palavra a seus apóstolos, um bando de camponeses miseráveis entrou, de repente, na escola. Carregando seus parcos pertences em pequenas trouxas sobre os ombros, estavam os homens e as mulheres vestidos de farrapos, e as crianças nem isso tinham. Davam a impressão de virem de muito longe, de todos os recantos dos sertões nordestinos. Cristo então se virou para ele e falou, lamentando a ruindade do mundo e as inumeráveis ofensas da humanidade ao Sacratíssimo Coração. Prometeu fazer um último esforço 'para salvar o mundo', mas caso os homens não se arrependessem depressa, Ele poria fim ao mundo que Ele mesmo havia criado. Naquele momento ele apontou para os pobres e voltando-se, inesperadamente, para o jovem sacerdote estupefocado, ordenou: 'E você, Padre Cícero, tome conta deles'. 'Com essa ordem' contou o padre a um amigo, anos depois, 'acordei e não vi mais nada; mas pensei um pouco e decidi, mesmo errado, a obedecer'.

Assim, naquele mesmo ano, alguns meses depois, Padre Cícero junto com os poucos pertences que tinha no Crato, "não só pelas pressões econômicas que lhe exigiam tornar-se capelão de algum lugar que lhe possibilitasse a sobrevivência, mas também o desejo, a vocação de fazer um trabalho apostólico" (L.O.C. BARROS, 2001, p.149) mudou-se para Joaseiro trazendo consigo sua mãe viúva e suas duas irmãs solteiras, instalando-se numa pequena casa coberta de palha, em frente à Capela de Nossa Senhora das Dores, começando sua vida de sacerdócio entre os pobres. Inicia-se aí a quase indissolúvel relação entre sua biografia pessoal e a história desse lugar (DELLA CAVA, 1985).

Importante dizer que, somente tempos mais tarde, já fixado irredutivelmente naquele povoado, o Padre Cícero tornou pública a explicação para sua permanência. Narrando este sonho, legitimava assim, pela sacralidade, todas as ações presentes e futuras (BARROS, 2001, p.149).

Quando Padre Cícero ali chegou, Joaseiro, como já mencionado anteriormente, não passava de um pequenino lugarejo que se situava na extremidade nordeste do município do Crato. O lugar fôra povoado em 1827 pelo Padre Pedro Ribeiro da Silva "cuja residência e cujo engenho de açúcar eram mais imponentes do que a rústica capela que mandara construir e dedicar à Nossa Senhora das Dores (DELLA CAVA, 1985, p. 41).

De acordo com Della Cava, em 1875, o arraial ainda conservava os traços essenciais de uma fazenda de cana-de-açúcar. Como proprietários importantes, apenas cinco famílias: os Gonçalves, Macedo, Sobreira, Landim e Bezerra de Menezes. O restante da população era



Della Cava (1985, p. 42) diz que embora, infelizmente, haja muita ficção e poucos fatos sobre a vida do Padre Cícero desde o momento de sua chegada, em 1872 até o ano de 1889, “são factuais os relatos do sucesso que teve o Padre Cícero em trazer de volta à Igreja os elementos desordeiros da população de Joazeiro.” Enquanto pároco empreendeu uma ação mobilizadora, proibindo danças como o samba, considerado sensual e degenerado por ser originado dos escravos. As prostitutas que tinham se estabelecido, em caráter permanente, no povoado eram obrigadas a confessarem os seus pecados, fazendo penitência pública e “emendarem” suas vidas. Proibiu danças, fez com que homens parassem de beber e relativamente em pouco tempo, diz-se que Joazeiro retornou à ordem, graças ao trabalho do seu capelão.

Merece atenção, também, a boa reputação de que Padre Cícero gozava entre os sertanejos, de homem pobre e desprendido dos bens materiais. Segundo Della Cava (1985), o padre raramente cobrava ao ministrar os sacramentos aos habitantes do Cariri. Em consequência disso, o padre era tão pobre que suas batinas, sapatos e até mesmo o dinheiro para pagar seus cortes de cabelo eram fornecidos por benfeitores ricos do Crato. Por tal atitude, “a mãe e as irmãs [...] viviam à beira da miséria; de tempos em tempos, sua mãe precisava mandar alguém, de porta em porta, mendigar a comida necessária para mantê-los” (DELLA CAVA, 1985, p. 43).

As boas novas sobre as transformações do lugarejo chegaram a locais longínquos, de onde vinham sertanejos em direção à modesta capela de Nossa Senhora das Dores, a mãe dos sertanejos, a mãe de todos os que sofrem. De acordo com Barros (2001, p. 149), “começava ali a se formar um pólo de atração de ‘miseráveis’ em busca de um lugar de refrigério” ou ainda, “um núcleo de grande concentração de desvalidos que procuravam sua proteção”. Barros (2001, p.149) continua sua reflexão, desta feita, citando as palavras de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, no artigo *As Romarias e o Juazeiro do Padre Cícero*: e quanto mais crescia o lugarejo, mais se fortalecia no padre “a certeza de sua missão junto aos sertanejos pobres e a designação divina de Juazeiro para um dos centros de redenção da humanidade.” Criava-se a mítica de Juazeiro como “a Terra da Mãe de Deus”, a “Terra da Mãe das Dores” (L.O.C. BARROS, 2001, 1998).



Juazeiro do Norte nasce, portanto, a partir “de um sonho místico, encarado com seriedade por um jovem sacerdote” (GUIMARÃES, 1983, p. 43 *apud* STINGHEN, 2000, p. 21). Sonho, visão ou devaneio que, “como um dos elementos desencadeadores da cultura, se colocava como um aviso e uma antecipação do que viria a seguir”, uma antevisão do numeroso contingente de romeiros, vindos de todos os recantos, que acorreriam a Juazeiro. “Sonho que justificaria uma opção pela pobreza, ganhando a força de uma ordem que deveria ser cumprida” (CARVALHO, 1998, p. 45).

O momento em que Padre Cícero Romão Batista optou por se fixar no povoado, pode ser considerado, segundo Carvalho (1998) a fundação alegórica do que viria a ser Juazeiro do Norte. Alegórica, na medida em que, não partiu da pedra inaugural e sim de uma decisão que mudou os rumos do povoado que, “talvez, se tivesse perdido na poeira do tempo e no oco destes sertões, não fôra a chegada do jovem Cícero, cuja trajetória mística foi marcada por muitos sonhos, visões e profecias” (CARVALHO, 1998, p. 46).

## **5.2. Padre Cícero: quem é ele?**

“Dos documentos eclesiais às fotografias, dos folhetos de cordel à xilogravura, dos atos administrativos ao noticiário jornalístico” a história de vida de Padre Cícero é objeto de vários textos, “de um número surpreendente de títulos, de muitos autores, escritos em diferentes épocas e que recorreram a vários pontos de vista” na construção de um relato maior sobre sua atuação e o caráter polêmico que sua figura despertou ao longo do tempo (CARVALHO, 1998, p. 43).

Falar em Juazeiro do Norte significa falar necessariamente, em Padre Cícero, personagem a quem a cidade deve a sua constituição e a atual pujança. Para alguns, um embusteiro, hábil manipulador da fé de seus romeiros. Para outros, um santo. Se manipulador ou santo, este não é o enfoque da presente pesquisa. Fato é a ação do Padre Cícero sobre a cidade de Joazeiro, tanto nos aspectos sociais, culturais e religiosos, assim também nos aspectos políticos e econômicos. Assim, a presente seção tem como objetivo focar a ação política, social e econômica do Padre Cícero sobre a formação e desenvolvimento da cidade.

Esta seção foi pensada a partir da idéia de Ipiranga *et. al* (2006): muito mais que um lugar de sobrevida biológica, o espaço é um lugar social, um campo de interações, que fixa, desenha, redesenha e transforma em cada dimensão – indivíduo, díade, grupo, organização, sociedade, mundo – os contornos em que se inscrevem as ações humanas, sendo igualmente modificado por estas. É neste campo de interações, que os atores sociais, que dele fazem parte, atribuem significações e re-significações ao espaço construindo-o em um processo contextual de múltiplas interpretações.

Desta forma e tendo como pressuposto que a concepção de desenvolvimento do Padre Cícero - amplamente difundida e pautada na díade trabalho e fé - se projetou à posteridade, nesta seção busco explicitar o cerne desta concepção, apresentando a orientação teológica e filosófica do Padre Cícero, bem como a ação, política, social e econômica deste, sobre a formação e crescimento da cidade de Juazeiro visitando o passado a partir de uma retrospectiva histórica. A cultura está vinculada a contextos históricos e sociais, e portanto, pode-se caminhar rumo à compreensão das transformações que ocorrem na sociedade contemporânea (LARAIA, 2005).

O apogeu da ação do Padre Cícero sobre o Juazeiro, se deu no período de transição do século XIX para o século XX, época permeada pelo ideário do progresso, modernização e civilização. Fase, também, da transição do Império para a República e da redefinição entre Igreja e o Estado, quanto às atribuições do poder estatal, civil e eclesiástico (DELLA CAVA, 1985).

Inerentes à transição, as indefinições e as incertezas acentuaram a necessidade de novas mediações políticas e sociais. Neste cenário, Padre Cícero consolidava sua liderança e tornava-se uma espécie de conselheiro do sertão, orientando uma crescente legião de fiéis castigados pela seca do sertão nordestino e pelas limitações materiais que desta decorriam.

O padre incentivava a orar e trabalhar, em um imaginário no qual o trabalho estava associado a ‘dor’, ao ‘castigo’, e, sendo assim, à humilhação e a desvalorização humana. Desta forma, Padre Cícero contribuía para uma ruptura com as representações escravocratas, instaurando o trabalho como forma de orar, destinado ao divino em gratidão às dádivas

materiais, num ambiente predominantemente rural, no qual se fazia presente uma relação de produção não tipicamente capitalista, como a utilização da mão-de-obra escrava (ARAÚJO, 2005).

Padre Cícero inaugurava naquele espaço social um novo discurso, pautado no trabalho e na fé. Um discurso de ruptura com o trabalho escravo, dependente e servil, do qual emergiam novas práticas de trabalho, difundindo um ideário de prosperidade vinculado à construção de um mundo melhor, mais igualitário e mais livre. Desenvolvia um intenso trabalho pastoral com pregação, conselhos e visitas domiciliares, como nunca antes visto na Região (ARAÚJO, 2005; WALKER, 2006).

A concepção de desenvolvimento do Padre Cícero contribuiu para a construção e apropriação dos espaços de Joazeiro, projetando aquele vilarejo nordestino, predominante rural, em um importante centro de comercialização. Uma concepção que, vinculando material e imaterial, trabalho e fé, construiu um espaço social ao mesmo tempo de conformismo e esperança e de resistência e ‘peleja’ onde se dá a emergência dos atores sociais (devotos, romeiros, comerciantes, moradores) que, atribuindo significações e re-significações a este espaço, consolidam a economia da cidade de Juazeiro dos dias de hoje, com a figura de Padre Cícero sempre presente na memória do povo e da cidade através do tempo. (ARAÚJO, 2005; PEREIRA; CARRIERI, 2005).

### *5.2.1. Padre Cícero: sua orientação teológica e filosófica*

Padre Cícero, desde o início de seu sacerdócio no pequeno povoado de Joazeiro, apresentava uma conduta religiosa muito ligada aos preceitos do catolicismo popular, que na ocasião já se encontravam bastante arraigados no sertão. O padre, ordenado no Seminário de Fortaleza, assim como outros padres do sertão, teve acesso, em sua formação, a conteúdos inovadores, conhecendo, assim, a potencialidade revolucionária da ‘utopia cristã’ (L.O.C. BARROS, 1988).

De acordo com L.O.C. Barros (1988) o catolicismo popular, prática pertencente às camadas inferiores da hierarquia social, difundia condutas cada vez mais distantes das

sofisticações da cúpula da Igreja. Os padres adeptos da utopia cristã promoveram a ‘romanização às avessas’(L.O.C. BARROS, 1998, p. 121). O catolicismo popular é uma tradição que defende a sociabilidade fraternal, o amor entre ‘filhos de Deus’ e em sua gênese encontram-se as práticas dos missionários, que percorriam os sertões nordestinos entre fins do século XVII e o início do século XIX. Levando uma vida humilde e sem qualquer tipo de conforto, vagavam pelos sertões de sandálias, barba longa, hábitos rústicos e a coragem de cumprir as missões sem conforto, o que tornavam esses missionários em pessoas queridas pelo povo nordestino (STINGHEN, 2000).

Importantes elementos culturais contribuíram para consolidar a dimensão da fé no espaço social de Joazeiro e a tradição missionária pode ser vista como um desses elementos. Contudo, segundo L.O.C. Barros (1988), a incorporação de Padre Cícero nesta tradição, deve-se muito a ação de um outro religioso, o Padre Ibiapina, que desde a década de cinquenta do século XIX, desenvolvera uma prática religiosa totalmente voltada para as populações sertanejas ‘miseráveis’, sob os preceitos da teologia mística e da difusão dos valores cristãos em suas pregações pelo sertão nordestino (ARAÚJO, 2005).

De acordo com Della Cava (1985), Padre Mestre Ibiapina, personalidade das mais conhecidas do Nordeste e ardoroso missionário, deixou a política e a advocacia de lado, onde se tornou conhecido como defensor dos pobres, ordenando-se padre em 1853 aos 47 anos. Nas palavras de Della Cava (1985, p. 33), “trocou a toga pela batina” e “a compaixão que demonstrara pelos pobres, nos tribunais de Justiça, podia, [...] ser empregada na causa de Deus.

Padre Mestre Ibiapina, ainda de acordo com Della Cava (1985), durante seu trabalho missionário promoveu importantes transformações nas estruturas religiosas do Cariri, sobretudo na década de 1860/1870. Por cerca de trinta anos, Padre Ibiapina percorreu as terras secas do sertão nordestino, fazendo pregações que inflamavam o povo sertanejo, ao mesmo tempo em que perturbavam a cúpula da Igreja Católica (BARROS, 1988; STINGHEN, 2000).

Até seu falecimento em 1883, Ibiapina atravessou seis estados nordestinos, por onde era recebido, com veneração, por diferentes segmentos da sociedade. Seu trabalho missionário não se limitava ao campo espiritual, não deixava de lado as melhorias materiais, dirigindo-se no sentido de promover estas para as populações sertanejas, desassistidas pela Igreja e pelo Estado (DELLA CAVA, 1985).

Neste sentido, reuniu os diferentes segmentos da sociedade, ricos e pobres no trabalho em comum pela glória de Deus e pelo progresso material do homem. Mobilizou trabalhadores crédulos não apenas para a realização de concertos nas igrejas e nos cemitérios, mas também incentivou a prática de mutirões, a construção de açudes, aberturas de poços e cacimbas, bem como o planejamento de novas estradas, melhorias acolhidas com entusiasmo pelas elites do interior (DELLA CAVA, 1985; BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

Legado mais duradouro do trabalho de Ibiapina no Vale do Cariri, de acordo com Della Cava (1985) foi a construção das casas de caridade dos, então, quatro principais municípios do Vale – Crato, Barbalha, Milagres e Missão Velha. Com as casas de caridade, difundiu no interior, as primeiras instituições educacionais para mulheres. Assim como as outras casas construídas em outros lugares do Nordeste, destinavam-se a servir, de escolas simultaneamente de escolas para as filhas de fazendeiros e comerciantes, orfanatos para as crianças das classes mais pobres, de centro para a manufatura de tecidos baratos e de convento para a congregação de freiras do Padre Ibiapina (DELLA CAVA, 1985, p. 34-35).

Na ação do Padre Ibiapina há uma vinculação entre trabalho e fé, num imaginário habitado pela prosperidade e pelo êxito espiritual e material simultaneamente. Padre Cícero recebeu, portanto, de Padre Ibiapina uma “herança” teológica, filosófica e sociológica que constitui a base de desenvolvimento difundida por Padre Cícero desde os primórdios da ocupação da vila santuário até a construção e expansão da cidade de Joazeiro<sup>14</sup> (DELLA CAVA, 1985; BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

---

<sup>14</sup> Segundo Barros (1988, p. 115), em 1870 quando Padre Cícero se ordenou padre, Ibiapina já havia saído do Ceará, onde as autoridades eclesiásticas podaram todo os seus passos.

A partir desta herança, Padre Cícero moldou a ação sobre o espaço em observância às práticas religiosas e civilizacionais, atraiu para si a fama de caridoso e de protetor e por extensão, de santo<sup>15</sup> e preencheu um vazio institucional característico nas camadas de baixa renda da população, como descrito por Barros (1998, p. 52):

Pelo sertão do Piauí a Pernambuco, no interior da Bahia, nos Cariris Novos, o povo vislumbrou em Ibiapina, Conselheiro<sup>16</sup> e Padre Cícero a preocupação com o nordestino, a ligação com seu sofrimento, a comunhão com sua desgraça e suas esperanças, a prática de vida aconselhada pelo Evangelho e os distinguiu entre todos os homens. Deu-lhes a grandeza, o poder, a força e a bondade do mito. Viu-os irradiando luz e sabedoria, bondade e amor. Viu-os santos! Não aquela santidade determinada pelos teólogos especialistas do Vaticano: mas aquela santidade construída no cotidiano de amargura, trabalho e esperança de homens destituídos de poder, direitos e cidadania.

L.O.C.Barros (1988) destaca o “apostolado do sertão” de Padre Ibiapina e Padre Cícero como uma ação evangelizadora que convidava os devotos a redimensionarem seu cotidiano, construindo uma vida melhor, inclusive sobre o aspecto material e econômico. Um movimento de valorização da “cultura sertaneja” que, segundo Della Cava (1985), era marcada por uma concepção mística, com a presença de prática pára-litúrgicas e credíces populares que acentuavam o contraste com o catolicismo ortodoxo (romanizado). Para o autor, tal aspecto contribui para caracterizar uma maneira de agir mística para a obtenção de melhoria material.

De acordo com Brandão (1980, p.16, 17), a esfera do sagrado jamais vai estar desvinculada da existência cotidiana, uma vez que, para as camadas populares, o imaginário religioso funciona como elemento explicativo essencial, tanto para questões individuais quanto coletivas:

A religião dá nomes a todas as coisas e torna, até mesmo o incrível, possível e legítimo. Para os efeitos da vida, ela pretende sempre envolver o repertório mais abrangente das questões e fazer as respostas mais essenciais, de acordo com os interesses políticos, mas também de acordo com os medos e as esperanças das mais diversas categorias de pessoas. [...] a religião é o explicador mais usual e, muitas vezes, o mais acreditado. Qualquer pesquisador das formas populares de cultura e

<sup>15</sup> De acordo com Barros (1988, p. 188), a categoria de santidade no catolicismo popular se define pela própria vivência de uma práxis do Evangelho: “o trabalho, o respeito ao homem, a proteção aos que sofrem, a igualdade, a ausência da fome, desprendimento de dinheiro, respeito às donzelas, boa convivência, humildade, equilíbrio de conduta são características de santidade. A prática dessa ética, isto é, uma vida nessas práticas, eis a decodificação da categoria santo.” Desta forma, neste contexto, mais do que apresentar poderes sobrenaturais, ser santo é “ser bom”.

<sup>16</sup> Líder religioso do movimento de Canudos.

dos modos subalternos de vida sabe que ali quase não há esferas de uma e de outros que não estejam envolvidas e significadas pelos valores do sagrado.

Deste modo, a religiosidade popular um papel do ponto de vista político-social, uma manifestação ideológica de classe carregada de potencial político de resistência e transformação que, muito embora seja estruturada a partir de um discurso transcendente, apresenta respostas concretas às questões inerentes ao convívio e à organização social (STINGHEN, 2000).

Para L.O.C. Barros (1988 p. 106), a formação da religiosidade popular no Nordeste está expressa na síntese: “Toda a formação religiosa das camadas populares se concretizara nos beatos e seus seguidores, constituindo o catolicismo popular do Nordeste, criador de cidades santas, mantenedor de Juazeiro do Padre Cícero”.

### 5.2.2. *A emergência do padre ‘milagreiro’ e político*

Padre Cícero, com sua identificação com as camadas dominadas da população, moldava sua ação social qual porta-voz, protetor, defensor e representante de seus “amiguinhos”, termo usado pelo padre para se dirigir aos seus seguidores (L.O.C. BARROS, 1988). E assim, Joazeiro, um lugarejo que, muito embora, ainda conservava os “traços essenciais de uma fazenda de cana-de-açúcar” (DELLA CAVA, 1985, p.41), começou a apresentar um dinamismo econômico e uma rápida ocupação do espaço.

O lugarejo transformou-se num povoado com centenas de casas e a capela tornou-se pequena mediante a crescente legião de fiéis que buscavam orientação, benção e aconselhamento do padre:

“As ruas se encompridavam e a vila crescia. O padre distribuía entre os pobres tudo o que recebia e ia pessoalmente, batina rasgada, em longos jejuns diários, orientar os trabalhos, incentivar os ‘matutos’ a se estabelecerem em Juazeiro e se fixarem como agricultores, numa crença cada vez mais forte de que Nossa Senhora das Dores encaminhava para ali os abandonados da sorte” (BARROS, 1988, p. 132).

Padre Cícero, o “conselheiro do sertão”, sempre orientava e aconselhava os devotos e seguidores nos mais diversos assuntos, de assuntos religiosos aos de saúde. Contudo, era a díade oração (fé) e trabalho a mais presente em seus conselhos e, por isso, se expressa na

cidade de Juazeiro dos dias de hoje, no espaço vivido e construído que, “cada casa é uma oficina , e cada oficina um oratório”<sup>17</sup> (WALKER, 2006).

O tempo passava e o povo simples de Joaseiro atribuía qualidades excepcionais de santidade e de profecia ao padre. Até suas ações mais ordinárias eram frequentemente tidas como sendo de inspiração divina (DELLA CAVA, 1985, p.44). O mito Padre Cícero guarda, então, forte relação com a ação econômica por ele empreendida na cidade do Joaseiro, onde a materialidade do espaço econômico guarda vinculação direta com a imaterialidade da fé.

Mesmo diante do flagelo da seca e da fome enfrentado nos anos de 1877-1879, Padre Cícero, com seus conselhos, conseguiu expandir a ocupação de terras na Chapada do Araripe, empregando grande contingente de mão-de-obra e incentivando novos cultivos agrícolas, quando orientou as vítimas da seca a plantar mandioca para aliviar a fome. Os sobreviventes cheios de gratidão atribuíram sua salvação ao padre, a quem consideravam santo. Tal ação do Padre repercutiu na expansão do Joaseiro, impulsionando o crescimento e a prosperidade do lugar e, nas palavras de Della Cava (1985, p. 143), “não há dúvida, porém, de que a fama de santo e milagreiro do Padre Cícero contribui, tanto quanto a fertilidade do Vale, para atrair alguns poucos trabalhadores para o Cariri”.

Contudo, foi no decorrer do ano de 1889, quando novamente a seca tomou conta do Vale do Cariri que um acontecimento extraordinário modificou o dia-a-dia daquele lugar e veio a selar definitivamente, a fama de santo ao padre, que já lhe era atribuída devido a suas virtudes religiosas. O povo, com profunda tristeza e em busca de consolação divina, mais uma vez orava com fervor, diante do grande sofrimento que a seca infligia. “As circunstâncias não diferiam daquelas que predominaram os anos de 1877-1879” (DELLA CAVA, 1985, p. 44).

No dia 1º de março de 1889, Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, uma lavadeira de 28 anos, natural de Joaseiro, beata<sup>18</sup> residente com a família do Padre Cícero, seu orientador espiritual, recebeu das mãos do padre - durante a missa que era celebrada todas as

---

<sup>17</sup>Máxima de Padre Cícero, fundador da cidade de Juazeiro e proferidas pelo Monsenhor Murilo, antigo pároco da cidade, já falecido .

<sup>18</sup> As “beatas” constituíram-se elementos centrais na formação do movimento de Juazeiro. Espécies de freiras, ligadas a uma congregação oficiosa fundada anos antes pelo Padre Mestre Ibiapina, estas mulheres acabaram incentivando a fé popular, mantendo viva a crença nos milagres (STINGHEN, 2000).



sextas-feiras do mês em honra do sagrado Coração de Jesus – a hóstia consagrada que se transformou em sangue. Maria de Araújo “foi uma das primeiras a receber a Comunhão. De repente caiu por terra e a Imaculada Hóstia branca que acabava de receber tingiu-se de sangue” (DELLA CAVA, 1985, p. 45).

O fenômeno se repetiu, todas as quartas e sextas-feiras da Quaresma, durante dois meses; do domingo da Paixão até a festa da ascensão do Senhor, ocorreu diariamente, durante quarenta e sete dias. Além deste, outras manifestações do que seria a presença do Senhor como conversas da beata com Jesus, êxtases e sangramentos de crucifixos, ocorreram e logo foram interpretados como um milagre pelos sertanejos (DELLA CAVA, 1985; STINGHEN, 2000).

Em 7 de julho de 1889, dia da festa litúrgica do Precioso Sangue, 3 mil pessoas, na primeira peregrinação a Joaseiro, chegavam ao povoado, comandadas pelo Monsenhor Monteiro, reitor do Seminário do Crato, para atestarem a existência dos panos manchados de sangue que saíra da hóstia recebida pela beata. A associação deste ao sangue do próprio Cristo foi imediata (DELLA CAVA, 1988).

O ‘suposto milagre’ do Padre Cícero e o culto ao mito surgiu intrinsecamente relacionado às limitações materiais e imateriais – em período de seca e de fome - presentes no espaço no qual o mesmo atuava: o sertão nordestino. Um lugar castigado pela seca e pela fome, mas também um lugar de resistência onde o sertanejo busca na fé e na oração a esperança de dias melhores. Dias em que, como nos versos cantados por Luiz Gonzaga, em *Súplica Cearense*, o sol inclemente vai “se arretirar”, se “esconder um tiquinho” e a chuva vai “cair de mansinho” fazendo nascer uma planta no chão.

Assim, para um povo sedento de esperança, não havia espaço para a dúvida da ocorrência de um milagre. Para o povo simples do sertão, Deus havia escolhido aquele lugar para ser o centro de onde converteria os pecadores e salvaria a humanidade. Prova dessa “missão divina” era encontrada nas levas infundáveis de romeiros que chegavam a Joaseiro, ou ainda na conversão de maçons e protestantes que buscavam absolvição e retornavam a Igreja. Enfermos eram curados e com isso a fé dos fiéis se fortalecia. “Ao partirem de volta,

os romeiros levavam consigo um talismã, uma fita ou um pedaço de fazenda que tinham sido esfregados no vidro da redoma onde se guardavam os panos e as toalhas do altar manchados de vermelho” (DELLA CAVA, 1985, p.59). Dava-se, então a emergência do “padre milagreiro”.

A notícia sobre o milagre da beata de Joaseiro, em cuja comunhão teria recebido o sangue de Jesus Cristo se espalhou por diferentes paragens do sertão nordestino e em pouco tempo, a legião de fiéis que se deslocava para Joaseiro no intuito de conhecer o padre milagreiro, formou um importante movimento popular religioso. Joaseiro tornou-se um centro de romarias, a Nova Jerusalém (DELLA CAVA, 1985; BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005). Nas palavras de Carvalho (1999, p. 56) “estava inaugurado um novo ciclo na vida de Juazeiro, [...] era a senha para a instauração da mítica Nova Jerusalém e a estação inaugural do longo calvário de provações, a que Cícero seria submetido.”

Os devotos, em sua grande maioria proveniente do meio rural e detentores de baixo poder aquisitivo vinham visitar o Padre a pé, percorrendo longas distâncias. (DELLA CAVA, 1985; L.O.C. BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005). Os romeiros não calculavam tempo, nem distância para ir a Joaseiro, “Terra Santa”, “espaço sagrado” e ver o Padre Cícero. Seguiam sua caminhada, num movimento de contemplação e desprendimento, próprio da prática da romaria, que segundo Araújo (2005, p. 45) “imprime novas relações espaço-temporais; é a poética do lúdico (...)”.

Para Barros (1988), nos espaços sagrados da religiosidade popular, os atores sociais (devotos) escolhem seus próprios santos e o critério de santidade das camadas dominadas é a práxis, diferentemente da Igreja, cuja ação institucional requer a verificação pautada em procedimentos teológicos. No presente espaço, os devotos do Padre Cícero já lhe atribuíam milagres, devido à sua ação ao mesmo tempo religiosa, social, política e econômica e portanto, a transformação da hóstia em sangue e a cura dos enfermos eram também, aos olhos dos romeiros e devotos, verdadeiramente, milagres.

Sobre a santidade do Padre Cícero, eleito santo pelos devotos, Barros (1988) acredita que o Padre Cícero tinha plena convicção de ser um enviado dos céus e que por tal, ele

imprimira o símbolo da santidade e do espaço sagrado no imaginário dos romeiros e devotos. Como comprovação de seu pensamento, a autora cita trechos de um sermão proferido pelo Padre, transcrito a seguir:

Vocês que vêm de terras distantes[...] sofrendo privações, a fome, a sede, o sol e as intempéries dos longos caminhos, tudo por amor a vizitar<sup>19</sup>. Nossa Senhora das Dores e o Padre Velho do Joaseiro, fiquem certos de que a Mãe de Deus recompensará a todos. E quanto a mim, não acreditem no que propalam, dizendo que vou deixar esse lugar. Não acreditem porque Joaseiro é uma cidade da Mãe de Deus, e ela foi quem me colocou aqui. Só deixarei (Joaseiro) quando completar a salvação de vocês todos.

Porém, aos olhos das instituições eclesiásticas tudo não passava de embuste e fanatismo. Em contraposição à devoção dos romeiros, que o reverenciavam como santo, o Padre Cícero vivenciou a amarga perseguição eclesiástica. A Igreja sequer reconhecia a sua ordenação enquanto padre. Duas comissões episcopais se encaminharam a Joaseiro para investigar os fenômenos. Do ponto de vista teológico, o reconhecimento do milagre representaria uma ameaça ao ensinamento doutrinário católico, segundo o qual, a “chance” de salvamento da humanidade só teria sido dada por Deus à humanidade uma vez e, portanto, não poderia haver uma segunda redenção.

O milagre é um elemento de grande força no imaginário popular, algo a que a Igreja sempre recorreu como forma de se consolidar e sedimentar a idéia de que a Instituição por transitar na órbita do divino, teria sempre a última palavra nas questões de fé. A Igreja necessitava de seu panteão de santos, em contrapartida, o povo precisava da devoção medianeira, como forma de se fazer ouvir e para ter alguém a quem dirigir seus reclamos, anseios e esperanças. Por que então, seria o Milagre de Joaseiro diferente de outros? O Padre Cícero passou a ser visto como embusteiro, pelas instituições eclesiásticas, mas o povo exultava com o ‘milagre’, pois Maria de Araújo, era ‘gente sertaneja’, vivia em um contexto e era feita da mesma matéria daqueles que passaram a buscar no ‘milagre’ um significado para suas vidas, sacrificadas e cheias de expectativas (CARVALHO, 1999, p.56)

---

<sup>19</sup> A grafia das palavras usadas na presente citação do Padre Cícero por ele mesmo, obedece ao português usado no século XIX.

Criou-se um impasse doutrinário que levou a Igreja Católica oficial, em pleno processo de romanização<sup>20</sup>, a procurar reprimir o movimento religioso que fermentava Joaseiro e que desafiava a Igreja e o Estado, inaugurando o que se chamou de Questão Religiosa, conflito entre instituição e cotidiano, cerne da política, sociedade e economia na cidade do Padre Cícero (DELLA CAVA, 1985; L.O.C.BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005). Mediante a problemática, Araújo (2005) diz que o padre incentivava a devoção a Nossa Senhora das Dores, a qual se tornou padroeira oficial do lugar.

O processo de investigação culminou com a suspensão das ordens religiosas do sacerdote. Acerca dos trabalhos da comissão que averiguou o milagre, Barros (1988, p. 211) diz que a princípio, os estudos provaram a ocorrência dos fatos extraordinários, mas posteriormente com a intervenção direta do Bispo do Crato, Dom Joaquim, os novos estudos concluíram que o milagre era falso, denominando-o de embuste. O Padre Cícero foi suspenso da ordem, e Joaseiro passou a ser visto como um lugar de subversão à autoridade da igreja.

Padre Cícero chegou a empreender uma viagem a Roma, em 1898, no intuito de reavê-las e de defender a validade dos milagres, mas sem sucesso. Em Roma, o padre permaneceu exilado por mais de um ano em obediência a um decreto do Santo Ofício. Após treze meses longe do Joaseiro, o Padre foi absolvido pelo Vaticano, recebendo ordens para voltar ao Joaseiro e reassumir o sacerdócio. O bispo, porém, desobedece ao veredicto do Vaticano, exigindo o pronto afastamento do Padre Cícero do Joaseiro. O Padre recorreu às autoridades romanas, não recebendo garantias formais quanto à sua permanência e atuação religiosa na ‘cidade santa’ (DELLA CAVA, 1985; BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005).

Desta forma, visto como um perigoso gérmen de fanatismo a ser erradicado, foi ordenado o fim das romarias, a nulidade e o caráter supersticioso das promessas dos romeiros, a recolha e a queima de todos os documentos publicados à época abordando o milagre, bem como dos escritos destinados à defesa do Padre Cícero, cujos autores, se padres deveriam

---

<sup>20</sup> O processo de romanização, segundo Stinghen (2000), foi implantado pela Igreja, na segunda metade do século XIX com o objetivo de exercer uma maior controle sobre as práticas dos fiéis. O clero impunha sua autoridade através da observância da ortodoxia Católica apostólica Romana. Neste sentido, inúmeras estratégias de desvalorização do catolicismo dos leigos, como a substituição das devoções aos santos tradicionais por devoções européias e o controle de santuários e locais de romaria que passaram a ser administradas por ordens religiosas estrangeiras, entre outras.

receber a suspensão de ordens e, se leigos, a interdição aos sacramentos. O bispo Dom Joaquim ainda interditou o direito de falar sobre o referido fenômeno. Estabelecia-se, pois uma violência sobre a vida, consciência e corpos. Criava-se uma rede de boatos e perseguição para eliminar o movimento religioso de Joaseiro (BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

Padre Cícero viajou a Roma e o bispo tentou aniquilar Joaseiro como centro de peregrinações. Quanto aos devotos, estes esperaram o regresso do Padre a quem dedicavam fidelidade e confiança, não reconhecendo a autoridade do bispo, nem mesmo do Papa, como diz Barros (1988, p. 219): “o povo de Joaseiro, em sua quase totalidade não crê em Papa, bispo, em qualquer outra autoridade eclesiástica [...], o Padre Cícero para eles é tudo[...] ”. Sobre as perseguições ao Padre Cícero, o Jornal o Rebate<sup>21</sup>, editado pelo padre Alencar Peixoto e que gradativamente, se tornou uma importante fonte de propagação e difusão da concepção de desenvolvimento do Padre Cícero, publicou: “nada mais revoltante do que essa campanha de infames pela derrocada de um nome que mais se altêa immaculado nos estos do entusiasmo de todo um povo... Perdoai-vos, Rev. Sr. Padre Cícero!”

Enquanto o bispo se preocupava com as normas, a instituição, o culto erudito e a igreja distante do cotidiano e das demandas coletivas, o objetivo maior do Padre Cícero era assegurar as condições de subsistência de seus paroquianos. Este se preocupava com as condições concretas, objetivas, os problemas do cotidiano, base do catolicismo popular. O bispo tentava impor o respeito e a devoção a si, devido ao posto que ocupava na hierarquia da igreja e o Padre Cícero era respeitado pelo seu poder de comunicação com os oprimidos do sertão nordestino - seus eleitos. A força do sentimento coletivo e não da norma se constituía a base de sustentação do poder político, social e econômico do Padre Cícero (L.O.C.BARROS, 1988; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

Acerca disso, L.O.C. Barros (1988, p. 194) assinala que, em sendo o Padre Cícero detentor de poder carismático (WEBER, 2003), ele “relutaria em acatar os moldes do poder burocrático eclesiástico”. Por esta postura, os seguidores de Padre Cícero “que se contavam

---

<sup>21</sup> O Rebate, domingo, 19 de setembro de 1909, Ano I, num. X, p. 1, *apud* Araújo (2005)

agora aos milhares, sustentavam-no em fé e em recursos, ao mesmo tempo em que absorviam toda a sua capacidade de ação” (L.O.C. BARROS, 1988, p. 227).

Quanto mais repressão, perseguição, ameaças e humilhação ao Padre Cícero, mais os romeiros e beatos fortaleciam os seus laços de solidariedade, consolidando ainda mais o capital social<sup>22</sup> em torno do Padre (L.O.C. BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005). Desta forma, a peregrinação continuou em ascensão, sendo responsável pelo desenvolvimento urbano do local, o que resultou num imenso movimento migratório proveniente de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Maranhão, Bahia e Alagoas. Era o começo da consolidação de Joazeiro como o pólo de atração da “diáspora sertaneja” (CARVALHO, 2004, p.9). Do milagre da beata, o Padre Cícero constrói a sua cidade mística, acolhendo os devotos e romeiros que lhe são fiéis (ARAÚJO, 2005).

A Igreja católica fechava o cerco ao catolicismo popular com o objetivo de assegurar sua hegemonia político-institucional, conforme destaca L.O.C. Barros, (1988, p. 236): “fica evidente a tentativa da igreja de usar os aparelhos repressores, de colocar o Estado a seu serviço, para submeter às camadas de católicos insurretos à autoridade eclesiástica”. Exemplo disso foi a campanha oficial contra a Canudos de Antônio Conselheiro, na Bahia (1987). O Padre Cícero assim como o líder de Canudos foi comparado como líder de fanáticos e Joazeiro como foco de desordem contra o Estado.

Contudo, L.O.C. Barros (1988) considera que Joazeiro não teve o mesmo fim, porque o Padre Cícero soube articular uma estratégia de sobrevivência política, que consistiu na divulgação de atestados de sua boa conduta moral, cívica e religiosa, cuja função era afastar as suspeitas que sobre ele recaíam, e dessa forma, neutralizar a tentativa da hierarquia religiosa em transformá-lo, aos olhos do governo, em desordeiro e agitador das massas sertanejas. Ainda de acordo com Barros (1988), uma outra postura defensiva do Padre Cícero nesse período caracterizou-se por uma guinada paulatina em busca de poder político e econômico, além da tentativa de conquistar a simpatia de ordens religiosas estrangeiras.

---

<sup>22</sup> Segundo Gondim (2007, p. 27) “a expressão capital social foi utilizada a primeira vez pelo educador Lyda Judson hanifan, em 1916, quando abordou a relação entre a crescente pobreza e o decréscimo da sociabilidade nos centros comunitários de escolas rurais. Nas suas conclusões, quanto mais ajuda mútua ocorresse entre os membros da comunidade por razões sociais ou econômicas, mais a comunidade se beneficiaria na produção do seu bem-estar.”

Tais atitudes contribuíram para salvaguardar Joazeiro de maiores ataques da Igreja que “[...] não seriam mais desfechados contra um pobre e humilde pároco suspenso de ordens, mas contra um poderoso senhor de terras e de dinheiro. O Juazeiro não será apenas um reduto de fanáticos, fácil presa dos choques de ambição; será um lugar símbolo de um extenso universo de crenças, a capital de um país cultural incluso na sociedade mais ampla” (BARROS, 1988, p.78). É a partir desse momento que se dá a emergência de uma das facetas mais polêmicas do Padre Cícero, de político e de homem de ação que detém em mãos não só o domínio espiritual daquele reduto religioso.

Segundo Stinghen (2000), uma série de autores atribui essa parte dessa mudança se deu a partir das influências de Floro Bartolomeu da Costa, um médico que, estabelecido em Juazeiro em 1908, logo conquistou as graças do sacerdote tornando-se por mais de quinze anos, seu braço direito e principal articulador político, “a figura mais importante da história de Juazeiro, sobrepujada apenas pela do padre Cícero” (DELLA CAVA, 1985, p. 145).

Sobre o lado político de Padre Cícero, Carvalho (1999, p. 60) coloca um aspecto importante quando diz que essa faceta do Padre é, intrigantemente, quase que excluída da narrativa popular. “Quando a política aflora é sempre para reforçar o santo e as implicações do seu engajamento não são discutidas ou aprofundadas, diluindo-se num contexto, em que nada fica muito explícito [...]”. No entender de Carvalho (1999) é como se este processo não parecesse importante para os segmentos marginalizados, para quem o Padre já era e continuaria sendo o santo de veneração popular, que tem seu altar em cada oratório de casa nordestina.

Da ação conjunta do Padre emerge Joazeiro enquanto pólo de concentração e sobrevivência do catolicismo popular (L.O.C. BARROS, 1988, p.255) um espaço simbólico que abrigava em seu interior um amplo e diversificado conjunto de crenças. Com o fortalecimento de sua liderança espiritual nas camadas populares e diante da postura de repressão da alta hierarquia da igreja aos ‘fenômenos extraordinários’ de Joazeiro, a causa assumiu uma dimensão ideológica, adquirindo adeptos e defensores políticos e econômicos de importantes segmentos e indivíduos da sociedade civil (DELLA CAVA, 1985; L.O.C. BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005). Doações significativas foram destinadas à causa de

Joaseiro, considerando o porte da economia local no último quartel do século XIX e no início do século XX. A mobilização de atores sociais e agentes econômicos de diferentes escalas construiu e consolidou ampla rede de solidariedade, coesão e resistência no espaço (ARAÚJO, 2005).

Padre Cícero estabelecido definitivamente em Joaseiro, tinha um objetivo maior de reaver as ordens, mas ele também já havia adotado o compromisso social com a expansão econômica do povoado do Joaseiro (ARAÚJO, 2005). “Proibido de celebrar, sua principal ocupação é orientar o estabelecimento de tanta gente, criar uma ordenação, uma regra de vida para as multidões adventícias” (L.O.C. BARROS, 1988, p.227). Em 1909, o lugar contava com vinte e duas ruas, duas praças públicas iluminadas a querosene, duas padarias, três barbearias, quinze alfaiatarias, duas farmácias, vinte escolas primárias, uma tipografia, uma estação de telégrafo e uma agência de correios. Joaseiro já contabilizava mais de quinze mil habitantes, muitos que ali chegaram movidos pela fé e pela vontade de aprender um ofício e reverter a difícil situação na qual muitos se encontravam. Della Cava (1985, p. 143) diz que “no meio de uma crônica escassez de mão-de-obra, Joaseiro e o Vale Circunvizinho surgiram como uma das poucas regiões do sertão árido que adquiriram, em vez de perderem, capital humano”.

O padre dedicava todas as suas ações e reservas de energias para impulsionar a fé e o trabalho na ‘terra da promessa’. Considerava-se um cidadão de Joaseiro e alimentava um amor transcendental pelo lugar. Ele falava: “sou filho do Crato, é certo, mas Joaseiro é meu filho”. Segundo o historiador Edilberto Reis, o centro do pensamento político do Joaseiro estava pautado no sentimento de amor do Padre pelo lugar e na autoridade moral por ele exercida sobre diferentes segmentos da sociedade. Para o autor “ele tinha autoridade moral para articular pactos, acordos para defender os interesses da cidade do Joaseiro e da região do Cariri [...], só o Padre Cícero conseguia reunir na mesma mesa adversários políticos para discutir novos acordos e arranjos voltados à manutenção da ordem e da prosperidade no Joaseiro”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Trecho do discurso proferido pelo historiador Edilberto Cavalcanti Reis no III Simpósio Internacional do Padre Cícero ... E Quem é Ele? Juazeiro do Norte, Ceará, 2004. Palestra: Padre Cícero, A Diocese do Ceará e a Romanização.



“A cidade do Padre Cícero resiste a seu direito de orar, reverenciar o ‘santo’ do Joaseiro e trabalhar rumo à construção de um mundo melhor, habitado pela fé, a esperança, a justiça e o trabalho” (ARAÚJO, 2005, p.56). A atuação de Padre Cícero se ampliou da religião para a política e a economia, consolidando seu prestígio na esfera do poder político, acentuando as perseguições do clero cearense. Sobre isso Araújo (2006) assinala que no interior da igreja, o padre era perseguido pelo alto escalão do poder, no entanto, alguns padres eram simpatizantes e colaboradores enquanto outros assumiam uma posição de ambigüidade em relação à atuação dele. Barros (1988) diz que, o vigário do Crato, perseguidor do Padre Cícero, por exemplo, não considerava pecado entrar em Joaseiro para realizar a coleta de dinheiro nos cofres da Igreja Matriz, segundo normas do direito canônico.

Enquanto isso, o crescimento de Joaseiro, promovia uma arrecadação tributária crescente para os cofres estaduais e federais, não reinvestida na Vila santuário. Em contrapartida, os habitantes devotos recebiam o estigma de "fanáticos", pelos principais beneficiários da riqueza produzida no lugar (ARAÚJO, 2005). O fluxo de recursos financeiros emitidos pelo povoado, via fiscal, desencadeou um conflito fiscal entre o povoado e o município sede, o Crato, vindo a se constituir um dos pilares do movimento de emancipação do Joaseiro, liderado pelo Padre Cícero. Acerca da arrecadação fiscal, o jornal O Rebate publicou<sup>24</sup>: “Joaseiro, localidade, cujo imposto de feira, somente o de feira [...] é arrematado por sete contos de réis, não pode continuar reduzida à ínfima condição de povoamento, sem que tal injustiça desperte o clamor público, convencendo-nos da realidade duma perseguição [...]”.

O movimento em prol da autonomia de Joaseiro pautou-se inicialmente, em resistência econômica. Padre Cícero lançou um boicote fiscal e comercial ao município sede. Então, o fluxo de capital (humano e sob a forma de dinheiro) entre os dois ‘pólos’ foi reduzido o que acentuou as rivalidades e fomentou o ideal de autonomia e fortalecimento da economia do Joaseiro (ARAÚJO, 2005). Della Cava (1985) cita várias tentativas de acordos políticos entre Padre Cícero, Coronel Antônio Luíz (representante político de Crato) e o então governador do Ceará, Accioly, para aprovação institucional do Projeto de emancipação do Joaseiro.

---

Os acordos não lograram êxito e desta maneira, intensificaram as tensões entre a vila (Joaseiro) e o município sede (Crato), conforme telegrama do Padre Cícero ao Cel. Accioly, a seguir<sup>25</sup>:

[...] Tendo recebido hontem o telegramma do Cel. Antônio Luíz recusando, pela segunda vez, o consentimento para á elevação do Joaseiro á villa surpreendi-me. Qualquer pessoa que aqui vem e vê as proporções e adiantamento desta localidade, que é a maior do Cariry, e mais habitada e de commercio superior, se admira sabendo que é ainda povoação. Como se explica essa opposição em consentir que seja elevada á villa, quando não poderá negar que ella tem condições de ser cidade!

Diferentes atores sociais e agentes econômicos organizaram protestos sucessivos em defesa da emancipação do Joaseiro. A imprensa ao noticiar o retrocesso nas negociações da referida ‘causa’ na Câmara Estadual repercutiu em grande proporção no lugar, provocando reações adversas. A marcha pela emancipação e independência do Joaseiro marcada pela mobilização política em defesa da ‘terra santa’ aliou passeata e oração. Cerca de quinze mil pessoas se mobilizaram e marcharam pelas ruas até a igreja, orando e reivindicando a vitória. Tropas militares foram enviadas pelo “chefe do Crato” para Joaseiro com o propósito declarado de cobrarem impostos e, no referido contexto, Padre Cícero anunciou ao então governador do Ceará (Accioly) em correspondência oficial que Joaseiro não mais pagaria impostos ao Crato e que, caso o oligarca não ordenasse a retirada do batalhão de polícia do Cel. Antônio Luiz de Joaseiro, haveria conseqüências funestas (DELLA CAVA, 1985).

Os moradores da vila, aspirante a município, se concentraram na praça central, sob vigília armada, em defesa de seu território. Constituíra-se, então, mesmo sob a ação pacificadora do Padre Cícero, o exército do patriarca do Joaseiro. O movimento religioso do Joaseiro alcançou dimensões políticas e econômicas e disto emergiu a autonomia municipal do Joaseiro, aprovada em votação na Assembléia Estadual do Ceará (DELLA CAVA, 1985, p. 193), sob lei nº. 1028, do ano de 1911. Os moradores do Joaseiro comemoraram a vitória em marcha e oração. Forma-se, oficialmente, a cidade do Padre Cícero, o qual se elegeu primeiro prefeito<sup>26</sup>, projetando Joaseiro como uma das maiores bases eleitorais do Ceará e, o

---

<sup>24</sup> Jornal O Rebate, 3 de julho de 1910, Anno 1, Num L. *apud* Araújo (2005)

<sup>25</sup> Jornal O Rebate, 11 de setembro de 1910, Anno I, Num. XL, p. 2 *apud* Araújo (2005).

<sup>26</sup> Gilmar de Carvalho, se referindo ao Padre Cícero afirma: “o prefeito que ele foi até a Revolução de 30, substituiu o pároco que ele não podia ser no coração de seus fiéis.” (Madeira Matriz, p. 61).

Padre Cícero, como “o mais popular fornecedor de votos da história política do sertão nordestino” (DELLA CAVA, 1985, p. 199).

A emancipação política de Joazeiro poderia ser compreendida como uma “revanche da questão religiosa”, uma vez que, vinha do Crato a maior reação organizada á ação do Padre e o maior número de insultos recebidos. Para o devoto do Padre Cícero, a emancipação de Juazeiro constituía uma vitória. Para Carvalho (1999, p.61), o episódio da emancipação seria um outro gesto fundador, uma vez que, se o povoado não existia até a chegada do sacerdote, se a vila ganhou movimento com a ocorrência de ‘fatos extraordinários; com a autonomia política e administrativa, articulada pelo padre, nascia o município. Ainda que os episódios contassem com a participação de vários atores, o desempenho do papel de fundador, a ele atribuído, vai reforçar o mito, que ganha importância e se reforça com a máxima do sacerdote de que cada casa de Juazeiro deveria ter o seu oratório e ser uma oficina (CARVALHO, 1999).

Stinghen (2000) citando Queiroz (1977, p. 264) diz que quando Cícero tornou-se prefeito de Joazeiro, concentrando em suas mãos todo o aparelho de governo ele exclamava

[...] orgulhoso a alguém que o visitava: ‘Meu amigo, aqui o prefeito, a Câmara, o juiz, o delegado, o comandante, a polícia, o carcereiro, - sou eu!’ E o era realmente, na medida em que essas autoridades, agora existentes se viam obrigadas a obedecer-lhe em tudo. [...] Na autoridade religiosa do Padre Cícero se baseavam chefia econômica, civil, política [...].

No plano político estadual, Padre Cícero aliou-se às forças conservadoras da oligarquia Accioly, destituída do poder em 1912 pelo movimento das *Salvações* no Nordeste<sup>27</sup>. Assim o território de Joazeiro sofre nova ocupação por tropas militares, sob o comando dos “rabelistas”, opositores do ‘pacto dos coronéis’, do qual Padre Cícero participava. O governador salvacionista, Franco Rabelo, procurando neutralizar o último grande foco de resistência “aciolista” no estado, mandou tropas ao Crato e substituiu o telegrafista e o delegado de Joazeiro (DELLA CAVA, 1985).

Em fins de 1913, a situação caminhava para um conflito armado, deflagrado no início do ano seguinte, após uma tentativa frustrada de golpe arquitetada por Floro Bartholomeu, que

<sup>27</sup> O movimento das *Salvações*, no Nordeste, foi um reflexo das disputas políticas que ocorriam a nível nacional. Ver maiores detalhes em Della Cava, 1985, p.176.

tinha apoio do governo federal. Sem saída e diante da perspectiva de um ataque iminente do inimigo, que concentrava suas tropas na cidade do Crato, Padre Cícero, que até então vinha mantendo uma atitude temporizadora, viu-se obrigado a lançar mão de seus romeiros numa guerra sangrenta, que ficou conhecida como a Sedição de Joaseiro e que culminou com a deposição de Franco Rabelo (DELLA CAVA, 1985; STINGHEN, 2000).

A população de Joaseiro, sob o incentivo do Padre Cícero construiu muros e trincheiras ao redor da cidade, resistindo por mais de um mês ao ataque das forças “rabelistas”. Quando a carência de alimentos decorrente do cerco tornou-se insuportável, os combatentes “ciceristas”, comandados por Floro Bartolomeu, passaram da defensiva para o ataque, expulsando as tropas inimigas após quinze horas de combate. Conquistaram a cidade de Crato e Barbalha, dirigindo-se à capital. Em Fortaleza, engrossada pelas tropas federais, as forças anti-rabelistas acabaram por derrubar o “salvador”, passando a ocupar o poder. Muitos indivíduos só participaram da ‘empreitada’ por estar envolvidos pela fé no Padre Cícero (DELLA CAVA, 1985; STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

A Sedição de Joaseiro consolidou o poder político do Padre Cícero no âmbito nacional e seu poder político-econômico no âmbito local. Ainda em 1914 ele foi eleito vice-governador, chegando a deputado federal em 1926. Sobre o poder político de Padre Cícero, Della Cava (1985, p. 254) destaca os seguintes aspectos:

“[...] como líder real ou fictício da revolução, como distribuidor de favores políticos e mão-de-obra barata em todo o sertão, o Patriarca era coberto de deferências pelos coronéis do Cariri. Somente com os seus conselhos eles nomeavam as autoridades locais, apoiavam os candidatos a deputado estadual ou federal; e somente com o seu endosso eles solicitavam subsídios governamentais para obras públicas e desenvolvimento econômico.”

Enquanto líder político o Padre Cícero tinha seu nome e imagem usados em campanhas políticas de vários candidatos - prática presente até os dias atuais na cidade. A imagem do Padre Cícero em forma de fotografias era amplamente veiculada durante as campanhas eleitorais, a qual os candidatos usavam para marketing político, ao estilo da época, para atrair votos. O Padre Cícero apoiava o pacto e as ações dos coronéis e, ao mesmo tempo, detinha uma forte base de influência política junto às camadas populares, através de seu prestígio religioso. A distribuição de favores políticos se constituía uma importante estratégia de desenvolvimento adotada pelo Padre (ARAÚJO, 2005).

Para Della Cava (1985), pode-se afirmar que o Padre Cícero jamais foi ‘político’; ele atuou no cenário político movido pelas contingências, sobretudo em defesa do território do Juazeiro, mas seu maior objetivo era sua reintegração formal ao sacerdócio. Padre Cícero foi suspenso de ordens, devido ao ‘suposto milagre’ e empreendeu várias tentativas de re-inserção à igreja católica. Havia um esforço contínuo, paralelamente à sua atuação política, no sentido de afastar de Juazeiro as manifestações mais exarcebadas do fanatismo popular. Guiava-se por um desejo que se perpetuou até o fim de sua vida, o da reintegração de suas ordens, que não se concretizou apesar de toda a sua obediência à hierarquia católica, manifestada após a já mencionada Questão Religiosa (DELLA CAVA, 1985, STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

Aos vinte de julho de 1934, Padre Cícero morreu. Santificado pelos seus fiéis, mas excluído do clero, totalmente banido do mundo ortodoxo da igreja oficial após longo processo pessoal e institucional marcado pela discriminação, preconceito, injustiça e humilhação. A data ainda hoje é lembrada pelos seus romeiros, que se vestem de preto, em sinal de luto (DELLA CAVA, 1985, STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005). Segundo Carvalho (1999, p. 66), a morte do Padre é o grande acontecimento que fecha um ciclo. Como não poderia ser diferente, a morte do ‘Padrinho Cícero’ também ganhou um tratamento mítico. Uma voz ecoou na Rua São José, de onde saiu o enterro, dizendo que o Padrinho teria “tornado” o que por alguns instantes, superou a crueza dos fatos, ouvindo-se o estouro de rojões e ‘os vivas’ na expectativa de um milagre. O primeiro caixão foi, literalmente, destruído por aqueles que não se conformavam com a orfandade e a emoção transbordante e a tristeza mais sofrida se fez presente na narrativa popular, como no folheto de Manoel Rodrigues Tenório, *A morte do meu Padrinho Cícero*, citado por Carvalho (1999, p.66) :

*O astro ficou mudado  
A terra se aluiu  
O nevoeiro parou  
O vento se compungiu  
As águas se demoveram  
As aves se entristeceram  
De luto o ar se cobriu*

Ainda de acordo com Carvalho (1999, p. 69), muitos apostavam que com a morte do padre, as romarias teriam seus dias contados e que “a cidade seria paulatinamente esvaziada dessa multidão incômoda, que a transformava em um pátio de milagres”. Outros, em

contrapartida, viam nos caminhões que chegavam uma garantia de sua fonte de renda, o êxito dos empreendimentos que surgiam (ranchos, venda de estatuária e estampas) e do ânimo, do sopro de vida que as romarias passavam a significar para a cidade.

Assim, o Padre Cícero se tornou figura mítica, aclamado enquanto santo pelo catolicismo popular e indagado enquanto enigma para os ditos ‘civilizados’.

### *5.2.3. A contribuição do Padre Cícero para a expansão econômica de Juazeiro: a emergência do padre empreendedor.*

A exposição acerca da ação do Padre Cícero sobre a cidade do Juazeiro, realizada até aqui, enfatiza importantes aspectos políticos e sociais. Contudo, resgatando o objetivo e o pressuposto que norteia o presente estudo, é que esta seção objetiva analisar em maior escala a contribuição econômica do Padre Cícero para a cidade e suas principais práticas, o que entendo ser importante para a compreensão das repercussões destas tanto para a ocupação do espaço, como para a construção das significações atribuídas aos espaços dos “negócios da fé” pelos diferentes atores sociais que nele se encontram, nos dias de hoje.

O pressuposto básico deste trabalho é que a ação do Padre sobre a cidade de Juazeiro contribuiu para a delimitação do espaço social, político e econômico e suas práticas econômicas pautadas no trabalho e na fé se projetaram até os dias atuais, contribuindo para imprimir o ideal de prosperidade na memória da cidade-santuário.

É voz comum atribuir ao ‘Padim’ o progresso da cidade de Juazeiro. O maior milagre do Padre Cícero seria, portanto, o milagre econômico. Ele construiu e consolidou uma cidade em condições adversas, também sobre o aspecto econômico, ampliando a produção em ritmo crescente e acelerado, mobilizando recursos necessários para o financiamento das obras desta construção. Para Ramos (2000, p. 125) isto se configura numa

imagem fundante para grande parte dos moradores da cidade. O ‘milagre do progresso’ é, desde as primeiras décadas do século XX até hoje, reapropriado das mais diversas formas: como auto-avaliação individual ou coletiva, como definição da cidade e do Padre Cícero, como defesa contra acusações de fanatismo ou banditismo, como exaltação patriótica, como marketing de políticos, comerciantes ou industriais, como sagrado e profano.

Joaseiro, em 1875, era um espaço predominantemente rural, e a atividade agrícola estava voltada em grande parte para a subsistência. Desta forma, Araújo (2005) diz que a importância do abastecimento alimentar assumia maior significado, material e simbólico. Detalhando o processo de produção e abastecimento, tanto do espaço rural de Joaseiro como da região circunvizinha, o Vale do Cariri, Barros (1988) destaca o plantio, o cultivo e a colheita de grãos, assim como a criação de animais para o corte, como o gado - base da expansão da pecuária, atividade econômica predominante na ocupação do interior do Nordeste. Sobre a criação de gado, Furtado, diz que o deslocamento da pecuária para o interior – fato importante na formação social, econômica e política do sertão nordestino – se deu a partir da incompatibilidade que a criação de gado tinha com o cultivo da cana-de-açúcar, atividade predominante no litoral, durante o Brasil Colônia.

O sertanejo, mais uma vez sintetizado nos versos de Luiz Gonzaga, é um “povo forte, robusto, valente, [...] que tem que suar muito para ganhar o pão”. Mas, “quando chega o tempo rico da colheita [...] vendo a fortuna se deleita, chama a família e sai pelo roçado, cantando alegre”<sup>28</sup>. O período festivo da colheita, tempo das farinhadas, dos improvisos poéticos, é o mês de setembro. Mas, o brilho e a beleza da fartura são retirados pela seca, e assim aconteceu, fortemente, no ano de 1877. O sertanejo, ameaçado em sua subsistência, recorre ao Padre Cícero e deposita nele a sua esperança de vida (BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005)

“A seca imprimiu no Padre Cícero uma intensa marca em seu imaginário, repercutindo e moldando sua ação [...] sobre a construção da cidade de Joaseiro” (ARAÚJO, 2005, p. 38). Diante daquele cenário de seca, peste e fome que assolava o Nordeste, o padre empreendeu atividades agrícolas em grande escala, promovendo a fixação do homem no solo, para o cultivo e a colheita de produtos resistentes ao clima quente, a exemplo da mandioca, raiz da qual se produz a farinha. Incentivava os devotos ao trabalho de cultivar os campos, para evitar a fome, e a oração a São José para pedir chuva. Os conselhos do ‘conselheiro do sertão’ surtia efeito, uma vez que, a produção de mandioca chegou a gerar excedentes para exportar para estados vizinhos, vindo o Cariri se tornar um centro produtor de farinha, revertendo o problema da fome no Joaseiro (BARROS, 1988, p. 137).

---

Em 1880, o inverno no sertão reacendeu as esperanças de vida dos sobreviventes aos anos anteriores de seca e desolação (BARROS, 1988). Após a seca, o Padre Cícero se preocupou cada vez mais com a agricultura. Solicitou aos governantes ações voltadas para tentar reverter o problema das estiagens prolongadas, incentivando a criação de açudes, reservatórios de água, reflorestamento e abastecimento alimentar. A preocupação do Padre com a atividade agrícola, somada ao grande contingente de mão-de-obra que afluía ao Joaseiro em busca de trabalho e a extensa quantidade de terras agriculturáveis no topo da Chapada do Araripe, contribuíram para a formação de comunidades de pequenos agricultores (ARAÚJO, 2005).

As comunidades de pequenos agricultores da Chapada do Araripe, formada por agricultores-romeiros construíram, o que Figueiredo (2001) *apud* Araújo (2005) denomina de *mundus* camponês, um espaço social pautado em uma nova esperança de vida através do trabalho, permeado por relações de confiança, honra, hierarquia e parentesco. Ainda de acordo com Figueiredo (2001) *apud* Araújo (2005), a relação entre padrinho e afilhado, estabelecida entre o Padre Cícero e seus devotos, configurava-se como uma nova estrutura de parentesco e a possibilidade de reconstrução e fortalecimento dos vínculos sociais. Nesta nova estrutura, ritualizada, o padrinho assemelha-se ao pai e o afilhado ao filho, consolidando novas possibilidades de sobrevivência.

A ocupação demográfica da então aldeia denominada Joaseiro, experimentava incrementos significativos, sendo um dos aspectos contributivos à expansão econômica do lugar. Milhares de romeiros convergiam para Joaseiro e muitos lá se instalaram como moradores da aldeia. Della Cava (1985, p. 138), apesar de considerar que os dados encontrados sobre a ocupação demográfica são esparsos e de exatidão duvidosa, estima que, entre 1890 (ano seguinte a transformação da hóstia em sangue) e 1898, a população de Joaseiro mais que duplicou, ultrapassando 5 mil habitantes; em 1905, atingiu um patamar de 12 mil; e em 1909, chegou a 15 mil.

---

<sup>28</sup> Trecho da música Algodão



Para L.O.C. Barros (1988), o ‘milagre de Joaseiro’ projetou a cidade em escala nacional. Surgiam correspondências, de todos os recantos do Brasil, indagando ao padre sobre o fenômeno. Ele passou a ser venerado pelos devotos de todas as classes e não mais exclusivamente pelos desvalidos, conforme destaca Barros (1988, p. 181): “ele não era mais o obscuro ‘homem santo’ [...] de milhares de sertanejos. Era agora protagonista de um drama [...] onde se deslocara ora como sujeito, ora como objeto.” Ainda segundo Barros (1988), após o ‘suposto milagre’, devotos do Nordeste inteiro vendem seus bens para morar na ‘Terra Santa’ do Padre Cícero, o que dinamizou a economia do lugar, consolidando a sua base rural e, posteriormente a base urbana do lugar.

Para Della Cava (1985, p.140)

“a pobreza crônica do Nordeste e a busca desesperada dos pobres por um salário de subsistência parecem justificar, ponderavelmente, a presteza com que milhares de ‘romeiros’ tudo largavam para ir ao encontro de Joaseiro, ‘o oásis onde morreriam todas as tristezas humanas’. Outra mãe de cinco filhos, tão pobre que nem uma imagem de santo possuía, declarava em desespero: ‘cá não tenho nada, nem terra [...], posso ir para o Joaseiro? Valho-me primeiramente de Deus e segunda de Va. Rev<sup>a</sup> mostrar-me um milagre Santo e tirar-me daqui para lá [...]’.

Della Cava (1985), corroborando com a idéia de Barros, aponta a peregrinação como o principal veículo da rápida expansão demográfica de Joaseiro e impulsionador da economia da vila santuário. No entanto, o autor, faz uma importante distinção entre as peregrinações que ocorreram no auge dos “milagres” (anteriores a condenação do Padre em 1894) e aquelas verificadas nas quatro décadas seguintes. As primeiras, foram iniciadas, principalmente por padres ‘dissidentes’ que acreditavam no milagre e por isso o propagavam. Assim sendo, os peregrinos originavam-se, em grande parte, nos municípios do Vale do Cariri e nas cidades pernambucanas, limites com o estado do Ceará. Eram recrutados em todas as classes da sociedade: fazendeiros ricos, políticos, funcionários públicos, comerciantes, médicos, advogados e educadores. Havia, também, grande número de trabalhadores rurais sem terra que, em 1894, representavam a maioria da população permanente da aldeia.

Segundo Della Cava (1985), após 1894 as peregrinações sofreram alterações: tornaram-se romarias ‘espontâneas’, movimentos não organizados, encorajadas pelos comerciantes recém-instalados em Joaseiro; as peregrinações que tinham por base o Cariri diminuíram significativamente e cederam passo às provenientes de zonas distantes

(Maranhão, Bahia, sertões de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte e Alagoas); e, por fim, a composição das peregrinações pouco revelaram da heterogeneidade social precedente - muitos romeiros eram trabalhadores rurais, vaqueiros e reдеiros desprovidos de terra, além de alguns artífices (comerciantes, educadores e advogados, no último período, lá foram por motivo de ordem comercial, raramente por uma questão religiosa, como tinha sido na época anterior a 1894).

Para Ramos (2000), vários romeiros decidiam morar na Terra do 'Padre Cícero', em busca de melhores condições de vida, no entanto, a 'cidade sagrada', crescia sob os moldes das desigualdades e contrastes sociais inerentes ao capitalismo. Para os romeiros, "Juazeiro continuava sendo um lugar sagrado, onde morava o 'santo padrinho', que protegia os necessitados e alimentava as esperanças" (RAMOS, 2000, p. 48). Muitos dos romeiros chamados pelas elites de 'fanáticos' eram analfabetos, pobres e politicamente e sob a capa de impulso religioso, não ortodoxo, muitas vezes se escondia, o desejo infrutífero de controlar o meio adverso e sobrepular as injustiças sociais que faziam de suas vidas uma desgraça (DELLA CAVA, 1985, p.139).

Entre 1888 e 1915, no cenário nacional, acontecia uma crescente migração de mão-de-obra para a atividade cafeeira em pleno dinamismo no sul do país e, em maior escala, para a extração da borracha, em seu auge na Amazônia brasileira. O referente fluxo migratório crescente comprometeu o contingente de mão-de-obra da economia do Ceará. Apenas Joazeiro e o Vale do Cariri, constituíam-se raras exceções enquanto núcleo receptor e não - emissor de capital humano. Della Cava (1985) assinala que, nem os empreendimentos agrícolas, nem os investimentos federais em programas de assistência ao emprego no Vale do Cariri, teriam obtido êxito sem a reserva de mão-de-obra fornecida pelo Padre Cícero.

O influxo de trabalhadores romeiros transformava, também, várias pequenas cidades do Vale. Em 1903, Barbalha chegou a desafiar a supremacia econômica do Crato, 'Pérola do Cariri', com a rápida expansão da produção de cana-de-açúcar e rapadura. Nos planaltos menos povoados da chapada, sob a iniciativa e direção do Padre Cícero, a Serra do Araripe e a Serra de São Pedro, foram desbastadas, parceladas e preparadas para produzir grandes quantidades de mandioca. De maneira regular, a partir de 1900, e progressiva, após 1914, as

serras, até então abandonadas, e a agricultura de mão-de-obra intensiva foram responsáveis pelos impressionantes excedentes em alimentos produzidos na região e pela exportação, em larga escala, destes para outras partes do Ceará e outros estados. Além disto, a borracha foi introduzida na região, pelo Padre, na primeira década do século XX, e extensivamente cultivada nas serras.

Em 1909, o fundador de Juazeiro adquiriu uma das primeiras máquinas de beneficiar algodão do Cariri, o que colocou “Juazeiro em contato com a revolução industrial: a máquina rasgou as matas e, em nome de Deus, desvirginou o sertão” (RAMOS, 2000, p.125). A cultura do algodão, quase totalmente abandonada, graças ao Patriarca, fez sua reentrada no Cariri e a produção algodoeira, ou “ouro branco”, expandiu-se na região, incrementando favoravelmente a economia da região do Cariri, atraindo investimentos diretos de capitais estrangeiros para o setor (DELLA CAVA, 1985; BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005).

Para Della Cava (1985), mais notável do que a expansão agrícola, foi, sem dúvida, o crescimento urbano, já comentado anteriormente em termos de ocupação demográfica. O crescimento urbano se sobrepôs às atividades rurais e a ocupação do espaço da então vila santuário assumiu configurações modernas, oferecendo infra-estrutura e serviços, incrementando o comércio local. O autor refere-se ao comércio da aldeia como ‘animado’, que além de uma feira semanal realizada aos domingos na Praça da Igreja, contava com 10 lojas abertas de tecidos e artigos de armarinho, igual número de armazéns e cerca de 30 pequenas mercearias, bares e lojas de miudezas.

O sacerdote preocupava-se em dar ocupação ao contingente de sertanejos que não paravam de chegar e reconhecia a inexistência da capacidade de absorção da mão-de-obra unicamente nas atividades agrícolas. Assim sendo, em resposta a essa incapacidade e atentando para a possibilidade daquele lugar oferecer um cabedal de oportunidades através de produtos manufaturados, Padre Cícero aconselhava aos que ali chegavam, também, que praticassem uma “arte” (DELLA CAVA, 1985; L.O.C. BARROS, 1988; RAMOS, 2000).

Conforme Della Cava (1985), a florescente ‘indústria artesanal’, principal atividade econômica de Juazeiro, são caracterizadas em dois tipos: a produção de bens de consumo não

duráveis, para atender à demanda dos habitantes do lugar; e, a produção de bens simbólicos<sup>29</sup> para atender predominantemente à demanda dos romeiros e devotos. Inicialmente resumia-se à

manufatura de vários artigos de uso doméstico confeccionados com matéria-prima local: louças de barro, vasos, panelas, cutelaria, sapatos, objetos de couro, chapéus, esteiras de fibras vegetais, corda, barbante, sacos e outros receptáculos para estocar e expedir gêneros alimentícios. Simultaneamente, o influxo constante de ‘turistas-romeiros’ (aqueles que regressavam para suas casas após uma breve visita) estimulou a manufatura de fogos de artifício – que eram queimados, segundo a tradição, pelo romeiro logo ao entrar em Joazeiro – e, ainda, a de artigos religiosos e recordações: imagens de madeira e de barro da Virgem, dos santos e, acima de tudo, do Padre Cícero; crucifixos e medalhas de latão, prata e ouro; rosários, escapulários e ‘santinhos’, toda uma gama de ‘bugingangas que encontravam mercado facilmente, através do Nordeste. As habilidades manuais do povo local e as necessidades do sertão levaram, eventualmente, à fabricação e exportação de instrumentos rurais típicos, tais como enxadas, pás, facas, punhais, rifles, revólveres, balas e pólvoras.

O estímulo a estas atividades artesanais conferiu à cidade ares de centro manufatureiro. Os conselhos do patriarca aos mais necessitados fizeram com que se espalhassem na nova cidade ferrarias, oficinas de latoeiro, fogueteiros, oficinas de sapateiro, marcenarias, ourivesarias, carpintarias e até uma fundição que produzia sinos de igreja, relógios de parede e de torre de igreja destinados à exportação no Nordeste (DELLA CAVA, 1985). “Os romeiros que vinham em busca da ‘cidade sagrada’ encontravam a ‘cidade profana’ que ofereciam possibilidades de sobrevivência através de atividades comerciais e artesanais” (RAMOS, 2000, p.90).

Padre Cícero incentivou a expansão do artesanato no Joazeiro a partir de sua concepção de trabalho e fé. O espaço social no qual atuava o sacerdote é atrelado, ao mesmo tempo, a um espaço sagrado e a um espaço econômico. Nas palavras de Carvalho (1999, p.61)

Essa apologia do trabalho, em pequena escala e diversificado contribuiu para atrair para a cidade um grande número de artífices e artistas e é responsável pela riqueza da produção artesanal e pela qualidade da arte popular que Juazeiro apresenta. Padre Cícero, cada vez mais, renova essa atribuição de fundar, sedimentar e consolidar a cidade que é a Nova Jerusalém das expectativas e dos sonhos do povo romeiro.

Segundo L.O.C. Barros (1988), o patriarca difundiu a ética e a dignidade do trabalho, consolidando uma vasta rede de poder e reestruturação socioeconômica no Cariri. Os romeiros emigrados para Joazeiro encontravam em Padre Cícero a proteção material e

---

<sup>29</sup> No presente trabalho bens simbólicos refere-se ao conjunto de objetos usados nos cultos pelos romeiros do Padre Cícero.

imaterial. Para estes, Joaseiro era a cidade de Padre Cícero e para o Padre, Joaseiro era a cidade da Mãe de Deus e ele, era o enviado especial da santa para proteger a cidade. Detentor do poder do carisma articulava essa ampla rede de coesão social em seu espaço de atuação político, religioso, social e econômico (BARROS, 1988). “Nenhum romeiro, empreenderia qualquer tarefa, nem aceitaria qualquer emprego, sem antes obter seu conselho ou comando” (DELLA CAVA, 1985, p.143). A bênção do Padre Cícero não se constituía apenas numa permissão, era tida como uma senha para a prosperidade nos negócios, como assinala Della Cava (1985).

Uma clara representação desta dimensão é encontrada na narrativa popular. Conta a tradição que certo romeiro, artesão em Joaseiro, ao apresentar sua situação de penúria e dizer que era flandreiro ao Padre Cícero, imediatamente foi orientado a fazer tantas quantas lamparinas ele pudesse. O homem, atendendo ao pedido do Padre foi para casa e fez lamparinas dia e noite, mas, posteriormente chegou a questionar o Padre sobre aquele conselho. O Padre se manteve firme em sua orientação econômica, ao mesmo tempo em que iniciou uma campanha de divulgação da data comemorativa a Nossa Senhora das Candeias. Veio a festa e Padre Cícero pediu a todos os devotos e romeiros que viessem a noite em procissão para a igreja, cada um segurando uma lamparina, indicando o artesão, que vendeu todo o seu estoque de lamparinas e ainda precisou ampliar a confecção das mesma para atender ao ritmo crescente e acelerado das encomendas. Assim, se conta que o flandreiro ficou rico. Ainda hoje (2007) a romaria é comemorada, mantendo a tradição do uso da lamparina e essa, é uma das histórias reverenciadas por artesãos e comerciantes, tendo sido sempre lembrada durante as entrevistas feitas no trabalho de campo apresentado no capítulo a seguir.

Enquanto conselheiro, Padre Cícero oferecia a dádiva da palavra, consolidando a sua liderança social, política e econômica. Receber a bênção do pai/padrinho seria receber dádivas, materializadas em terra, comida, conselhos, orientações e retribuir em forma de presença nos rituais religiosos. Desta forma, Padre Cícero mobilizava os meios de produção, a força de trabalho, a tecnologia, o trabalho e o capital. Encaminhava os romeiros a uma ocupação, enquanto agricultores, artesãos ou comerciantes (BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005).

No âmbito da produção, ele organizava os recursos econômicos necessários para garantir a reprodução da mão-de-obra no Joaseiro. Orientava o plantio, o cultivo e a conservação dos produtos agrícolas e garantia ainda, o abastecimento de técnicas agrícolas necessárias para o plantio: sementes, enxadas, etc. No âmbito da circulação, assegurava a distribuição das riquezas geradas de maneira eqüitativa, observando a participação da mão-de-obra na produção e a necessidade de subsistência. Quando havia excedentes, parte da produção era doada ao padre - o mesmo redistribuía entre as famílias carentes, eventualmente, comercializando parte deste. Da ação conjunta na organização dos recursos na esfera da produção e circulação de riquezas, o Padre ampliava e consolidava o capital econômico e social em seu espaço de atuação (BARROS, 1988).

Segundo Ramos (2000) o Padre formava mutirões de sertanejos que trabalhavam em troca de refeição e da benção do patriarca, reforçando a intrínseca relação entre trabalho e prática religiosa. Com o 'suor do próprio rosto' produzir o pão e louvar os milagres de Padre Cícero e da 'Terra Santa'. Os devotos, ou alternavam reza e trabalho, ou associavam as duas coisas, cantavam hinos e louvores ao 'santo' de sua adoração enquanto labutavam.

E desta forma, as relações sociais eram estabelecidas na cidade do Padre Cícero. O trabalho recebido seria retribuído através da fé, sob a forma de participação nas cerimônias religiosas do Juazeiro (ARAÚJO, 2005). Nesta ritualística, Figueiredo (2002, p.651) *apud* Araújo (2005, p.69) diz que os agricultores-romeiros recebiam as bênçãos e a dádiva do trabalho e retribuíam ao Padre, levando: "os frutos do trabalho (alimentos) e os frutos da família (filhos, netos, primos para serem batizados e casados e assim, se tornarem novos afilhados)."

Lanna (2000) em *Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva*, diz que para Mauss, a dádiva é pautada em relações de reciprocidade, honra confiança, hierarquia e ao mesmo tempo, obrigação em relação à retribuição e que assim sendo, consolida sociabilidades, assegurando a constituição da vida social, por um constante dar e receber.

Pereira (2005), também a partir das idéias de Marcel Mauss e a partir das análises feitas por este em numerosas sociedades que desenvolviam entre si relações de trocas e de

dons, acredita que é a partir da reciprocidade que se criam relações de dependência (no caso das devoções, uma relação de dependência entre o santo e o devoto). Mauss (2001, p.365) *apud* Pereira (2005, p.9), chama essa relação de “ligação mágica”, na qual “essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de idéias: [...] a coisa recebida em geral compromete, liga [...] o doador e o donatário. [...] confere-lhe poder sobre o outro que a aceita.”

Essas relações de troca envolvem, portanto, uma série de significados simbólicos. Figueiredo (2002) *apud* Araújo (2005), em seu estudo sobre as comunidades rurais da Chapada do Araripe do final do século XIX, diz que a reciprocidade e a solidariedade, presente sobretudo no ‘*mundus camponês*’ estão pautadas no paradoxo da dádiva, na lógica anti-utilitarista, onde a vida não se restringe à circulação de bens materiais, mas permite a circulação de bens econômicos, mas também de nomes, palavras, gentilezas, convites, visitas, festas, rituais, ou seja, riquezas materiais, imateriais e até valores espirituais, que vão fortalecer vínculos afetivos consolidando este espírito de solidariedade e reciprocidade, enquanto um processo social.

Figueiredo (2002) *apud* Araújo (2005), neste respeito cita a palavras de Marcel Mauss:

“Reza e comida, penitência e comunhão, componentes da troca entre esferas do profano e do sagrado, reciprocidade da comunidade com o divino, compõem os mecanismos de sustentação daquele *mundus camponês*, situado num *continuum* histórico onde os sinais de modernidade só tenuamente aparecem.”

Na terra do “padim Ciço” essa ligação mágica acontecia: o padre não calculava obstáculos para atender os romeiros em suas necessidades materiais e imateriais, os romeiros, por sua vez contraíam uma dívida divina, a ser retribuída com trabalho e oração. Assim, em Juazeiro, formou-se um espaço social pautado em dimensões materiais e espirituais indissociáveis, em que trabalho e fé instauram a ética da salvação do corpo e da alma (ARAÚJO, 2005).

Em Juazeiro do Norte, esses componentes da troca entre esferas do profano e do sagrado, no passado, também nos dias de hoje, podem ser visualizados em algumas das ritualísticas que fazem parte da cultura local como o pagamento de promessa ao santo da casa, ou ainda a realização do culto de renovação ao Sagrado Coração de Jesus, no qual são

distribuídos, convites, comidas e também bebidas que denotam honra e prestígio aos que fazem parte do círculo social, bem como as romarias, onde o prazer e a obrigação de visitar ao Padre Cícero, pelo menos uma vez por ano, em retribuição as bênçãos alcançadas com o “padim”, parecerem andar juntas, qual ritualística de dádiva e retribuição.

Assim, dentro dessa lógica e a partir das romarias, ocorreu a expansão do núcleo urbano e, com ela, artesanato, comércio e a pequena indústria foram impulsionados. A vila santuário passou a receber um número crescente de romeiros que imprimiu no espaço um dinamismo econômico. Os romeiros se instalavam na cidade do Padre Cícero, na “terra da promessa” através da fé e em busca de trabalho e meios de subsistência moral e material (ARAÚJO, 2005). “De centro de ‘fanatismo’<sup>30</sup> religioso a importante força econômica e política do Vale do Cariri”, como se refere Della Cava (1985) ao crescimento da vila santuário que “em menos de 20 anos transformou-se a olhos vistos num florescente empório agrícola, comercial e artesanal dos sertões nordestinos.”

Nos anos que seguiram a seca de 1917, em Juazeiro, a construção das riquezas imateriais, pautadas na fé, continuavam a fundamentar a construção e consolidação das riquezas materiais situadas no trabalho. Padre Cícero enquanto líder religioso continuava a orientar os fiéis a cultivarem o alimento da ‘alma’, através da fé e da imaterialidade. Enquanto líder econômico, ele orientava ao trabalho e ao cultivo de condições concretas e objetivas de subsistência. E desta maneira, em meio a aspectos favoráveis da conjuntura econômica mundial (expansão da demanda no pós-guerra) e da conjuntura local (a reintegração da economia do Nordeste à economia mundial após 1918, o amplo programa de obras públicas federais implantadas no semi-árido, financiadas com o excedente da cafeicultura entre 1919 e 1922) e a fé que todo aquele povo depositava nele, Padre Cícero, expandiu suas influências como um “magnata da mão-de-obra” (DELLA CAVA, 1985, p.259).

Segundo Della Cava (1985, p. 259), firmas de engenharia, inglesas e americanas, contratadas para a construção de açudes financiados pelo governo federal se ‘valiam’ do Padre solicitando, incessantemente, o envio de brigadas trabalho na Paraíba, em Pernambuco e no Rio Grande do Norte e citando as palavras de Floro, o autor coloca ainda que

---



“anualmente, na época da colheita, [...] cerca de cinco mil pessoas partiam de Joaseiro e iam colher a safra dos principais municípios algodoeiros da Paraíba”.

Contudo, o Patriarca não se limitava a arrebanhar e mobilizar os trabalhadores. Ele imprimia no imaginário destes trabalhadores os valores de uma economia baseada no trabalho assalariado, estabelecendo, assim, as bases para a ampliação da economia moderna. Ao cair da noite, em suas consagrações o Padre falava à multidão de trabalhadores que se reunia diante de sua morada e versava sobre a honestidade, o trabalho duro e o respeito às autoridades eclesiais e civis. Falava sobre o código de honra, o qual o sertanejo e devoto deveria observar para alcançar a prosperidade (DELLA CAVA, 1985; ARAÚJO, 2005).

Incentivos e orientações dadas àquele povo na busca da construção de uma cidade autônoma, independente, na qual as bases para a subsistência e a reprodução da força de trabalho estivessem asseguradas. As consagrações do Padre refletiam a concepção de desenvolvimento pautada no trabalho e na fé, as quais sempre eram encerradas com as palavras: “Quem tiver roubado, não roube mais; quem tiver matado, não mate mais; quem tiver sido desonesto, largue o mau caminho ... Volte ao trabalho e reze o terço de Nossa Senhora [...]” (DELLA CAVA, 1985; ARAÚJO, 2005).

Araújo (2005) considera que ao estabelecer os preceitos morais e econômicos em seu código de honra, pautado na tradição cristã e explicitado em narrativas ainda hoje presentes, o patriarca implantou as bases para a formação civilizacional e econômica do Joaseiro e do Cariri. Imprimiu, desta forma, um ideal de prosperidade, tão almejada pelos diferentes atores sociais e agentes econômicos, sobretudo os ‘descamisados’ do sertão nordestino. Foi esse ideário de civilização, progresso e modernização de Padre Cícero que promoveu a implementação de importantes inovações para a cidade, como a construção e posterior inauguração da estrada de ferro (1926), amplamente defendida pelo Padre Cícero, assim como a inauguração da tipografia (1909) (DELLA CAVA, 1985). Sobre a inauguração da Tipografia, o Jornal *O Rebate* citado por Araújo (2005) publicou<sup>31</sup>: “Domingo, 18 do expirante, pelas 11 horas da manhã, efectuou-se com toda a solenidade possível, a bênção das

---

<sup>30</sup> Versão amplamente difundida pelo senso comum e pelo senso erudito.

<sup>31</sup> Jornal *O Rebate*, Domingo, 25 de julho de 1909, Ano I, Num II, p.1 *apud* Araújo (2005).

machinastypográficas Felicia, de systema americano pelo R.mp Sr. Padre Cícero Romão Baptista.”

Padre Cícero, ao abençoar as máquinas, simbolicamente, vinculava o sagrado ao profano, ao econômico. Fé e trabalho interligados enquanto elementos impulsionadores do desenvolvimento. A Tipografia Felicia passou a publicar ‘O Rebate’, semanário que se tornou gradativamente, um importante espaço de difusão do ideário de progresso do Padre Cícero e seus adeptos. Nas edições inaugurais o semanário publicou uma nota sobre o progresso<sup>32</sup>: “[...] é a grande palavra do século! É a glória da época! É a ordem do dia... para uns é mais que uma palavra é um systema; é uma philosophia; é para alguns mais que uma philosophia, uma religião!”. Em outra nota, o próprio advento da imprensa na cidade foi enaltecido enquanto progresso e conquista<sup>33</sup>: “Uma imprensa no meio desta enorme população é como um conforto aos nossos desfalecimentos nas luctas pelo engrandecimento d’esta terra; é como um anteparo aos nossos ideaes de povo que aspira a sua prosperidade, a sua grandeza [...]”.

O jornal divulgava claramente o ideário do Padre como pode ser percebido em nota descrita a seguir<sup>34</sup>: “Não há lei mais salutar, nem mais profícua, nem mais produtiva que a lei do trabalho... a lei do trabalho tem as suas raízes embebidas no céu [...] Ela vem de Deus... Trabalhar é construir, é edificar, é aperfeiçoar, é progredir. Trabalhar é viver.”.

Exagero jornalístico à parte, Araújo (2005) considera que as referidas notas sintetizam o ideário de prosperidade difundido pelo Padre Cícero e a fé no trabalho que ele tinha como meio de desenvolvimento do local. Tal ideário foi se consolidando, através da tradição oral nos meios populares e através da tradição escrita nos meios eruditos e a cidade adquiriu ‘ares’ de cidade, no cerne das práticas econômicas, na concepção de desenvolvimento, na tentativa de integração social e distribuição das riquezas.

---

<sup>32</sup> Jornal *O Rebate*, Domingo, 1 de agosto de 1909; Ano I, Num III. p.1 *apud* Araújo (2005).

<sup>33</sup> Jornal *O Rebate*, Domingo, 1 de agosto de 1909; Ano I, Num III. p.1 *apud* Araújo (2005).

<sup>34</sup> *O Rebate*, Domingo, 8 de agosto de 1909; Nota da Redação *apud* Araújo (2005).

Durante a década de 1920-1930, o Cariri foi cenário de inúmeras mudanças econômicas e melhorias. Padre Cícero incentivou e direcionou recursos humanos e materiais para a implantação de escolas no Joazeiro, particularmente escolas profissionalizantes voltadas à formação de mão-de-obra para o mercado de trabalho, garantindo a fixação dos jovens na cidade (DELLA CAVA, 1985; ARAÚJO, 2005). De acordo com Della Cava (1985) em 1923, Juazeiro já possuía quatro escolas primárias, financiadas pelo estado e pelo município. Ainda segundo o autor,

meio educacionais mais amplos deixaram de ser criados não em virtude da hostilidade do Patriarca à instrução, como afirmou um autor. Pelo contrário, o Patriarca ajudou a fundar 12 escolas primárias particulares. [...] em 1932, coube ao Patriarca doar terras que lhe pertenciam para que o governo criasse o primeiro colégio de formação de professores rurais, instalado finalmente em 1934, com o nome de Escola Normal Rural, a primeira no gênero a funcionar no Nordeste brasileiro (DELLA CAVA, 1985, p. 262).

Ainda sobre a questão da educação, Della Cava (1985) considera que a educação secundária ficou atrasada em Juazeiro, em virtude de existirem no Crato, apenas 18 quilômetros de distância, instituições de nível mais elevado e, até 1941 quando foi feito o primeiro colégio secundário de Juazeiro, parte da população do município em idade de ginásio estava matriculada nos internatos do Crato. A tentativa de integração nacional e modernização da base técnica na cidade do Juazeiro se constituíam um símbolo de progresso e, a consolidação do ensino se constituía um impulso civilizacional (ARAÚJO, 2005).

Padre Cícero consolidou sua liderança pastoral e, posteriormente consolidou, sua ação política, social e econômica na cidade de Juazeiro. Contribuiu para impulsionar a economia de Juazeiro a partir de diferentes práticas organizadas direta e indiretamente a ele articuladas, como: abastecimento de mão-de-obra, fomento de atividades profissionais, assim como incentivo às inovações tecnológicas na cidade. A economia de Juazeiro, antes de base eminentemente agrícola, passou, gradativamente a se configurar enquanto núcleo urbano. Padre Cícero assegurou a modernização, consolidação e autonomia econômica da cidade, projetando Juazeiro como um núcleo do catolicismo popular (DELLA CAVA, 1985; ARAÚJO, 2005).

Segundo L.O.C. Barros (1988), nos espaços construídos sob os moldes do catolicismo popular, emergem novas interpretações da ideologia religiosa, o que promove uma

reorganização moral e econômica, remodelando a concepção de mundo e construindo uma nova sociedade civil. Barros (1988) afirma, ainda, que no imaginário do catolicismo popular, a utopia é direcionada para a construção de um mundo melhor pelos homens, não se esperando as ‘obras infalíveis’ de Deus, mas os próprios atores sociais construindo a sua própria história, e, no caso de Juazeiro, a sua cidade santa, seu espaço sagrado.

Ainda de acordo com L.O.C. Barros (1988), a devoção ao ‘Padim’ se sobrepôs ao poder das instituições eclesásticas e fez de Juazeiro um território livre dos adeptos e afilhados do Padre Cícero. Para os segmentos ortodoxos da Igreja Católica, Juazeiro era considerado centro de fanatismo, por outro lado, os devotos consideravam o lugar como cidade sagrada e Padre Cícero como um santo merecedor de devoção. Para o povo romeiro, o ‘Padim’ é um ‘santo do sertão’, um ‘santo fundador’ da cidade que teve sua importância redimensionada – de lugarejo anônimo à cidade santa – a partir dos conselhos e ações do padre.

As novas configurações sociais surgidas a partir da construção de espaços sagrados e a eleição da santidade têm implicações políticas e sociais, ao mesmo tempo, em que apresentam implicações econômicas intrinsecamente relacionadas à materialidade e concretude do cotidiano (DELLA CAVA, 1985; L.O.C. BARROS, 1988). As diferentes atividades econômicas implantadas em Juazeiro impulsionaram a produção e acumulação de riquezas no âmbito macroeconômico. L.O.C. Barros (1988) diz que, Padre Cícero, por incentivar a produção das riquezas materiais providenciava os recursos necessários para atender às suas necessidades individuais e à demanda coletiva de Juazeiro, muito embora a autora considere que, no âmbito pessoal, o Padre não priorizava as riquezas materiais, apenas valorizava as riquezas construídas através da fé, expressas através da cultura, do sentimento coletivo e da coesão social.

Nos últimos anos de vida, Padre Cícero com a saúde fragilizada, passou a viver cada vez mais no espaço privado de sua casa, reduzindo sua agenda social. Ainda assim, o povo recorria ao ‘conselheiro do sertão’: trabalhadores em busca de emprego, candidatos eleitorais à procura de patrocínio, fazendeiros, comerciantes e homens de negócios para recrutar mão-de-obra ou obter autorização para usar o seu nome ou a sua fotografia na divulgação de produtos e serviços. Mesmo os romeiros, que não recebiam mais atenção personalizada do

padre como acontecia em anos anteriores, continuavam visitando Juazeiro para receber sua bênção. Os mestres santeiros encontraram aí, a oportunidade para produzirem bens simbólicos em devoção ao Padre (santos, ex-votos), vendendo-os aos romeiros (clientes) e em contrapartida marcando um horário para visita coletiva ao Padre Cícero (ARAÚJO, 2005).

Segundo Carvalho (1998, p. 134),

uma série de peças promocionais como a efígie de Cícero Romão Batista passou a ser desenvolvida, como a medalha cunhada, em 1914, pela farmácia Studart, de Fortaleza, para vender um elixir farmacêutico. Com o pretexto de homenageá-lo, na verdade tiravam partido de seu carisma e de sua penetração nos segmentos populares para reforçar uma imagem institucional ou comercializar produtos.[...] No que se refere à influência religiosa na chamada Indústria Cultural, já nesse período começaram a ser vendidas medalhas sacrílegas com sua efígie e as primeiras gravuras do Padre Cícero, aplicadas em uma série de estampas devocionais de larga aceitação e que passaram a ser incorporadas às paredes das casas dos fiéis, transformadas por meio de fitas, flores e velas, em retábulos, com a entronização do santo protetor e a consagração da moradia a personagens da hagiografia católica, no ritual que se chama de renovação, onde, anualmente, estes laços são reforçados.

Em 20 de junho de 1934, nas palavras de Araújo (2005) “as empreitadas do ‘sagrado’ foram encerradas com a morte do Padre Cícero”. Della Cava (1985) relata que momentos antes de sua morte, Padre Cícero levantou o braço e, em um ato de desobediência à Igreja, traçou no ar três sinais da cruz, falecendo logo a seguir. O autor reproduz a descrição de Lourival Marques, filho de um dos secretários particulares do padre, sobre aquele dia:

[...] Que espetáculo horrórico, esse de milhares de pessoas alucinadas, correndo pelas ruas afora, chorando, gritando, arrependendo-se [...] Foi então que se soube [...] O Padre Cícero falecera [...] Eu, sem ser fanático, senti uma vontade louca de chora, de sair aos gritos, como toda aquela gente, em direção à casa desse homem, que não teve igual em bondade e nem teve igual em ser caluniado. Um caudal de mais de 40 mil pessoas, atropelava-se, esmagava-se na ânsia de chegar à casa do reverendo. [...] Nenhuma casa de comércio, de gênero algum, barbearias, cafés, bares, nada abriu. A prefeitura decretou luto oficial por três dias (DELLA CAVA, 1985, p. 311).

Em 20 de junho de 1934, nas palavras de Araújo (2005) “as empreitadas do ‘sagrado’ foram encerradas com a morte do Padre Cícero.” Della Cava relata que momentos antes de sua morte, Padre Cícero levantou o braço e, em um ato de desobediência à Igreja, traçou no ar três sinais da cruz, falecendo logo a seguir. O autor reproduz a descrição de Lourival Marques, filho de um dos secretários particulares do padre, sobre aquele dia:

Segundo Della Cava (1985, p. 312) com a morte do patriarca, na mente de alguns dos mais importantes moradores e comerciantes da cidade, assim também a morte de Juazeiro

estava decretada. Os mais pessimistas começaram a fechar as portas de suas lojas e abandonar a cidade. “Mas, não obstante os pessimistas, os romeiros continuaram a chegar. [...] muitos acreditavam, e ainda acreditam que o Padre Cícero voltará em breve! Enquanto aguardavam e graças a seu labor, a outrora insignificante aldeia continuou a crescer.”

Para Carvalho (1998, p. 66) “a morte do Padre vai ser o grande acontecimento, que fecha um ciclo”. A morte, no entanto, passou a ser o desencadeamento de um novo dinamismo na ‘Terra Santa’ com a expansão da produção artesanal, das “fabriquetas” de bens simbólicos, da comercialização das lembranças da cidade sagrada. As romarias e o movimento migratório formado por devotos e comerciantes em busca de melhoria de vida continuaram em escala ascendente, contrariando as elites que acreditavam que “esse fenômeno teria seus dias contados, após a morte do Padre e que a cidade seria, paulatinamente, esvaziada dessa multidão incômoda, que a transformava em um pátio de milagres” (CARVALHO, 1998, p. 69).

A expansão econômica de Juazeiro após os anos 30 surgiu a partir da modernização decorrente do trabalho e, simultaneamente, através da tradição da fé e religiosidade, característica da cultura, geografia e história econômica da cidade presente até a atualidade. Segundo Ramos (1999) até meados da década de 70, Juazeiro caracterizava-se como a cidade dos ourives, inserida no circuito nacional de comercialização de bijuterias, jóias e folheados a ouro. A consolidação das riquezas na cidade do “Padim” ocorreu, também, através da “população adventícia” que ali se instalou para fazer negócios, imbuídos pelo ideário de prosperidade presente no imaginário da cultura econômica da “Terra da Promissão”. Esses adventícios, devotos ou não, inseridos na presente geografia econômica, construíram riquezas materiais a partir da imaterialidade da fé, produzindo e comercializando bens e serviços para atender aos romeiros, devotos e demais atores sociais habitantes da cidade ‘sagrada’ (ARAÚJO, 2005).

Na década de 60, Juazeiro se transforma em ‘cidade oficina’ a partir do ideário que Padre Cícero difundiu em vida: “em cada sala um altar em cada quintal uma oficina”. Ramos (1999, p.61) diz que os habitantes devotos ornamentavam suas salas com oratórios e instalavam nos fundos de quintal oficinas e pequenas fábricas para produzir bens simbólicos e

bens de consumo não-duráveis. Ourives, sapateiros, marceneiros, costureiras, cesteiros, ferreiros, esteireiros, cordoeiros, fogueteiros, renderias, bordadeiras, chapeleiras, doceiras e artesãos se organizavam a partir da economia informal, com produção em pequena escala, utilizando, predominantemente a mão-de-obra temporária. Essa produção artesanal desempenhou importante contribuição a cidade impulsionando-a enquanto núcleo abastecedor de mercadorias diversificadas.

Em torno da informalidade das oficinas de quintais, ofícios eram transmitidos de geração a geração, através da tradição familiar, num processo de integração de mestres e aprendizes. Sobre estas oficinas de quintais incidia e ainda incide a inexistência de dados estatísticos. A informalidade se constituía numa forma de reduzir custos e tributação sobre a produção e ainda, por serem informais, as oficinas não estavam submetidas às normas e regras das instituições econômicas do mercado formal, mas sim às necessidades e possibilidades e conveniências do cotidiano (ARAÚJO, 2005).

Predominantemente nos períodos das romarias, a comercialização de bens simbólicos em Juazeiro se expandia, prática presente até os dias de hoje. Após a sua morte, a imagem do Padre Cícero representa a sua presença na cidade, impulsionando a economia local através da produção de estátuas de gesso e madeira, confeccionadas em diferentes tamanhos pelas mãos habilidosas dos 'santeiros do Padre Cícero'. "A oportunidade de ter o Padre ao alcance de muitos, graças às técnicas de reprodução era o início de um negócio de amplas possibilidades de mercado, que tem crescido com o tempo" (CARVALHO, 1999, p. 135)

Para Ramos (1999), fazer compras em Juazeiro se constitui parte da devoção ao 'santo da casa', e os romeiros querem levar um pedacinho da cidade santa para suas residências como símbolo de proteção. Segundo ele, citando Geraldo Barbosa, os noivos detentores de maior poder aquisitivo encomendavam as suas alianças de ouro em Juazeiro, por considerá-las abençoadas pelo Padre Cícero. O 'santo do sertão' mobiliza uma grande magnitude de riquezas materiais e imateriais em torno da sua imagem e do seu nome, tornando-se uma 'marca'.

O crescimento econômico do Juazeiro foi proveniente não apenas das romarias, mas também do fluxo econômico entre a cidade do 'Padim' e as demais cidades do Nordeste. Contudo, Padre Cícero contribuiu para o crescimento da cidade do Juazeiro, e as romarias tornaram-se fonte de migração de indivíduos de vários estados do Nordeste, atraindo diferentes saberes e fazeres. Pode-se dizer, então, que o maior milagre do Padre Cícero foi o milagre econômico. Os conselhos que o patriarca distribuía entre os seus romeiros, não se limitavam à condução da vida espiritual, mas se estendia à organização da vida prática cotidiana. Incentivava aos seus afilhados, seus 'amiguinhos', entre outras coisas, a aprender novos ofícios, ao trabalho e à religiosidade de maneira ativa, participativa. Padre Cícero se contrapondo aos dogmas da igreja católica oficial, que em geral aconselha os pobres a esperarem pelo reino dos céus, incentivava a aquisição de melhores condições de vida para a população e pela população (STINGHEN, 2000; ARAÚJO, 2005).

O Juazeiro do Padre Cícero, como é conhecido em todo Brasil por suas romarias, apresenta maior dinamismo econômico e contingente populacional que os registrados pela cidade da qual se emancipou (Crato). É um espaço construído e vivido, em que os elementos norteadores do seu desenvolvimento – trabalho e fé - permanecem gravados e continuam vivos no imaginário coletivo local e são fundamentais para compreender a cultura e suas diferentes formas de representação (ARAÚJO, 2005).

Após a morte do Padre Cícero, expande-se a produção de cordéis e almanaques para difundir os preceitos do patriarca de Juazeiro. A referida produção de bens materiais, diretamente vinculada, ao sagrado contribuiu significativamente para manter viva a devoção no 'santo' e, conseqüentemente, incentivar e promover o consumo de novas práticas sagradas, novos rituais, além de grande magnitude de produção e consumo de bens simbólicos. O culto ao Padrinho está associado a objetos simbólicos produzidos e ou comercializados nos circuitos das romarias e nas imediações dos lugares sagrados (CARVALHO, 1999; ARAÚJO, 2005).

De produção artesanal à tipografia, os folhetos como eram denominados os cordéis, eram comercializados como bens simbólicos, juntamente com terços, escapulários, imagens, fitas, novenas, orações, retratos, medalhas, lembranças do lugar sagrado, compondo um



precioso ‘relicário’. Em geral, os folhetos eram comercializados nas feiras livres, onde os versos eram lidos em voz alta para divulgar os conteúdos e atrair os leitores, surgia, então, um novo ofício especializado na “Terra da Promissão”: o folheteiro, cuja importante função era difundir a religiosidade popular, e produção e comercialização de bens simbólicos. Além dos atributos do líder religioso, os folhetos difundiam acontecimentos importantes da cidade mítica e formava um público crescente de leitores-ouvintes, tornando-se mercado próspero e atrativo para artesãos e poetas, imprimindo novas práticas culturais e econômicas. Outra importante fonte de representação e difusão da imagem do Padre Cícero, foi a xilogravura, em que eram esculpidas em madeiras ex-votos e imagens do “santo de Juazeiro” (CARVALHO, 1999; ARAÚJO, 2005).

Na memória da cidade de Juazeiro Padre Cícero continua vivo. O ‘patriarca do sertão’ passou de homem comum a herói, santo, por construir em um espaço marcado por intensas limitações materiais e imateriais, um espaço de fé e esperança. Carvalho (1999, p. 71) se refere à cidade do Padre Cícero enquanto cidade mítica, onde oromeiro exerce uma relação atemporal, através de construções simbólicas presentes nos objetos, sentimentos, práticas e rituais sagrados. Uma cidade utópica, espaço para o sonho, a redenção e o milagre a transfigurar o cotidiano. Um Padre Cícero mito, por desafiar a passagem do tempo através da romaria, importante rito de celebração e preservação da memória da cidade ‘santa’, “[...] um Juazeiro onde o Padre Cícero, agora de gesso ou de cimento, espreita em cada esquina, surpreende em cada loja e pontifica em todos os lares”.

Em meio a ruas apertadas, população oscilante, comércio ativo, luta pela sobrevivência, culto, ‘milagres’ e peregrinações, há, na cidade-santuário do Juazeiro um ‘caleidoscópio de territórios’ que imprime cores e formas, moldando a articulação entre trabalho e fé no Juazeiro do Padre Cícero, traduzido da seguinte forma por Ramos (1999, p.110):

Cidade do Padre de Bronze, cidade das bordas, cidade do padrinho de gesso e de estampas coloridas, cidade do sangue derramado, cidade dosromeiros, cidade de beatos, beatas e penitentes, cidade dos comerciantes, cidade condenada pela igreja, cidade dos artesãos, cidade de ‘Imaginários’ ... cidade de poetas de cordel ... cidade ‘São Paulo do Cariri’, cidade do progresso, cidade das contradições, tudo isso faz a urdidura de uma cidade que tem o nome da árvore mais resistente do sertão: Juazeiro.

Apesar de toda a expansão econômica trazida pelas romarias, as elites de Juazeiro, encarando as manifestações dos devotos e romeiros com uma fonte de fanatismo, após a morte do Padre Cícero, empreenderam na destruição dos símbolos da fé. Como relata Carvalho (1999, p. 24), um dos símbolos destruídos foi o pé de tambor, que se encontrava na colina do horto, serra na qual o Padre Cícero, em vida, possuía sua casa de oração e repouso, lugar de peregrinação depois de sua morte.

O pé de tambor, com uma copa que proporcionava sombra aos peregrinos que ali descansavam, espécie de guardião da cidade, se revestia do caráter de símbolo de um espaço sacralizado. Era o que o Horto tinha de mais evidente, por que apontava para a cidade e era visível de todas as cercanias. Em 1962, Humberto Bezerra, eleito prefeito de Juazeiro, assim com grande parte da elite que via as romarias como índice de atraso de uma história, não por acaso, escolheu a Colina do Horto como o ponto em que seriam fincadas as torres de captação dos sinais da Televisão Jornal do Comércio, do Recife, como símbolo de real desenvolvimento, índice de modernidade, vitória do progresso sobre o atraso (CARVALHO, 1999, p.27).

A desculpa para a escolha do local vinha revestida de justificativas técnicas, por ser o ponto mais elevado da cidade, o que asseguraria o êxito do empreendimento. “Para tanto seria necessário arrancar o pé de tambor, com tudo o que ele significava do ponto de vista de uma ideologia que excluía o romeiro e via as manifestações da religiosidade popular como fanatismo” (CARVALHO, 1999, p.27). Ninguém se inibiu em autorizar que tratores devastassem o pé de tambor, em 1965. O corte do pé de tambor acabaria de vez com os ajuntamentos de peregrinos, um verdadeiro incômodo para uma cidade que pretendia urbanidade e civilização. Com a velha árvore foram destruídos a capelinha do beato Elias, os vestígios da igreja inacabada, que Padre Cícero tanto sonhou terminar de construir, o cruzeiro do horto, como forma de desarticular o roteiro da movimentação dos romeiros pelos lugares que estes consideravam sagrados.

A tradição oral diz que as raízes choraram e que a árvore tinha sentimentos e não queria ser sacrificada. Os romeiros não estavam organizados para esboçar uma reação, contudo, a simbologia da árvore não se perdeu e estes catavam lascas do tronco, restos de

folhas e raízes, como lembranças de algo que para eles era sagrado. Os desdobramentos do episódio mostram o fiasco da iniciativa o que corrobora a hipótese da derrubada do pé de tambor serviu muito mais como forma de erradicar um símbolo que se verticalizava, que era visível e que tinha história, do que como implantação de uma tecnologia a que as massas poderiam ter acesso para informação e entretenimento. O certo é que a recepção das imagens não funcionou e se deu o fracasso do empreendimento que não deve ter-se cercado das informações técnicas (CARVALHO, 1999).

Em 1966, sob a égide da nova organização partidária, Mauro Sampaio, prefeito de Juazeiro tomou uma atitude que marcou a vida da cidade: a construção da estátua do Padre Cícero na coluna do horto. A idéia do monumento sepultava de vez qualquer lamúria em relação ao pé de tambor cortado. Tratava-se de um novo símbolo que dava forma a fé de todo um povo. Nas palavras de Carvalho (1999, p.30-31)

[...] as raízes do pé de tambor se metamorfosearam nas fundações do Padre Cícero em concreto. [...] Como se o Padre Cícero tivesse sido esculpido no tronco do pé de tambor e não modelado nas formas de concreto. [...] Como se o pé de tambor estivesse redivivo, como mastro sagrado e votivo, no monumento que ocupa o mesmo espaço e olha a cidade e é olhado por ela com o mesmo respeito e devoção.

Padre Cícero eternizado nos versos de Luiz Gonzaga, “Olha lá no alto do Horto, ele “ta” vivo, “Padim” não “ta” morto [...]” habita a cidade em seu ponto mais elevado: a Colina do Horto. A presença viva do Padre Cícero na cidade por ele construída incentiva a adoração e a renovação da esperança de vida dos seus devotos e para Della Cava (1985, p.312) “até que os pobres herdem a terra [...] Joazeiro – com a promessa passada e presente de um milagre – parece fadada a continuar sendo o pouso mais procurado do Nordeste brasileiro.

### **5.3. Juazeiro de ontem: entre imagens e memórias**

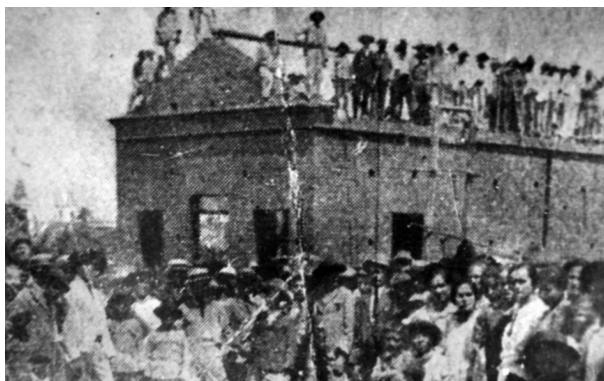
Nesta parte do trabalho, busco apresentar a cidade de Juazeiro de “ontem” através de fotografias que retratam momentos, pessoas e lugares emblemáticos da cidade e também do comércio. A construção desta narrativa imagética se dá a partir do olhar estrangeiro do arquiteto e escultor italiano Agostinho Balmes Odísio que chegou as terras do Padre Cícero em outubro de 1934 e que pouco depois de sua chegada, iniciou o registro de suas impressões sobre a sua experiência de vida pessoal e profissional no Juazeiro, com palavras e imagens, em um diário de notas. O diário foi doado ao Museu do Ceará pela neta de Agostinho, Vera

Odísio, em julho de 2006 e publicado pelo Museu, ainda no mesmo ano, em edição fac-similar.

Agostinho Balmes Odísio deixou uma marca indelével na cidade do Padrinho. De suas mãos habilidosas, saíram estátuas e medalhões de Padre Cícero e de todos os santos, reformas de igrejas e altares, projetos de torres e praças, pisos de casa, adereços e decorações. De seu atelier, morada e oficina, como o que ainda hoje acontece em muitas casas de Juazeiro, saíram adventícios, filhos da terra. Como diz o professor Renato Casimiro na apresentação do livro de memórias de Agostinho Balmes Odísio, este deixou uma arte plantada “nas mãos habilidosas de tantos artesãos que projetariam na cerâmica, no barro cru, no metal e na madeira, a imagem sofrida, ou feliz, de seus mitos, a realidade intocável de suas existências”.

Às fotografias de Agostinho Balmes Odísio, que eternizaram cenas urbanas, sobretudo as relacionadas às feiras, estendidas desde a praça e as ruas do comércio e, que registram uma época marcada pela transição que Juazeiro viveu a partir da morte de Padre Cícero, junta-se alguns outros registros, coletados no acervo iconográfico do Memorial Padre Cícero e que retratam, sobretudo, os espaços de Juazeiro de ontem em tempo de romaria. Ao longo do texto imagético são apresentados alguns trechos dos escritos do artesão, uma narrativa realista e por vezes preconceituosa, mas que apresenta um painel da problemática de Juazeiro, descrevendo e analisando questões relacionadas a sua evolução urbana, social e outros temas relevantes para uma cidade que se agigantava em meio a romarias (CASIMIRO in ODÍSIO, 2006).

### 5.3.1. Espaços de Juazeiro: casa e rua



#### Seqüência

1	2
3	

**Fotos 1 a 3** – Construção dos espaços de Juazeiro por romeiros e devotos do Padre Cícero. (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Padre Cícero)

*“Cariri de exuberante verde e fertilidade prodigiosa. Nos mesmos anos de secca, quanto todos sertões tudo morre, gente, fauna, flora, destruído pelo sol inclemente e assassino, aqui no cariri sempre alguma coisa escapa e é refugio da maior parte dos flagelados[...].” (ODÍSIO, 1935, p.57).*

*“Logo que o Padre Cícero iniciou os trabalhos, os pedreiros e serventes das obras construíram as suas taperas perto do futuro templo, semeando a ladeira e adijacências de tipóias de barro e palha.” (ODÍSIO, 1935, p.122).*

*“Joaseiro, cidade fenômeno, original, sobre a qual muito foi dito e escrito, quem com emphasis, enaltecendo-a como grandioso milagre do Padre Cícero, louvando a ação humanitária e criteriosa do padre e o seu feito sobrenatural de ter criado em poucos anos uma cidade de mais de quarenta mil habitantes, cidade culta, progressista e adiantada em franca asenção. [...] Outros consagraram Joaseiro como cidade santa, Meca cristã [...], cujo fundador, enviado por Christo, ente sobre natural, messia e patriarca milagroso e immortal, depois de ter feito em vida a anticâmara do céu em Joaseiro, ainda vigia e determina depois de morto tudo quanto é vida do lugar; a quem enfim falou de Joaseiro como reducto sinistro de fanáticos vivendo a sombra e proteção de um caudilho rodeado de jagunços descrevendo a figura do Padre Cícero [...]. Ao meu ver todos estão algo errados.*

*Os que aclamam Joaseiro como centro cívico adiantado e progressista, criado por um homem de valor extraordinário, julgo que assim escreveram ou por cabotinismo, ou por deferência e servilidade a político e mesmo padre Cícero era assaltado por jornalistas cabotinos e dos quais com muita ingenuidade se deixava illudir[...] porquê, apesar de não se poder destruir o feito do Padre Cícero, ele demonstrou de não ter sido o perfeito illuminado, [...] porquê Joaseiro teria surgido melhor e com mais critério. Os que citam e exaltam este lugar como cidade santa, [...] como Padre Cícero messias [...], creio não seja o caso e mereçam ser discutidos. [...] os últimos que comparam Joaseiro a Canudos, com padre Cícero protector de cangaço e figura sinistra de caudilho, creio que além de ser errados, são destruidores injustos e maus, pois não há o menor termo de comparação.[...] Joaseiro, apesar de ter nascido velho, pois oitenta por cento das abitações ainda são taperas de barro e palhoças [...], está preparado para o futuro centro cívico, pois as suas ruas são amplas, com vastos largos e praças, bem alinhado, situado numa posição topográfica magnífica com clima bom, apesar de quentíssimo [...] Joaseiro é o feito de um homem bem intencionado, caridoso e profundamente bom, e se alguns erros existem no seu passado, foi só por ter um coração grande demais, não admitindo que existissem homens maus e enganadores. (ODÍSIO, 1935, p.17.18).*



## Seqüência

4	5
6	7
8	

**Foto 4** – Rua do Brejo em 1908  
(Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Padre Cícero)

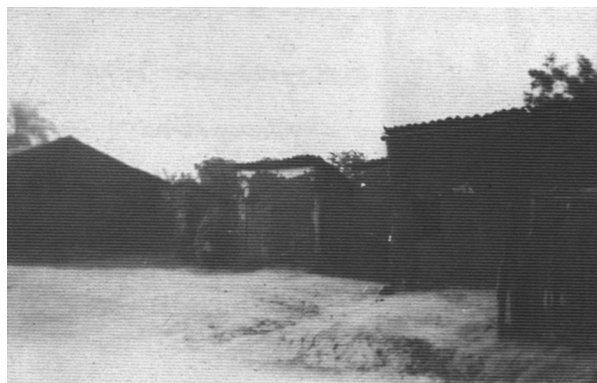
**Foto 5** – Estação de trem

**Foto 6** – Vista da Avenida Pe. Cícero

**Foto 7** – Rua do Cruzeiro

**Foto 8** – Rua São José

*“As taperas e palhoças desta gente tem, sem variar o mesmo mobiliário; as redes para os velhos e esteiras para os moços e pequenos (...) latas velhas e algumas panelas de barro para cosinhar no fogão de barro fora da casa, no pequeno quintal. Todas as casas, sem exceção não dispensam os santos, e todos tem uma parede completamente coberta de quadros; no meio, infallivelmente, a do Sagrado Coração de Jesus, sempre o maior, e em roda os menores com estampas de tostões aonde é representada toda a corte celestial. [...] A cidade de Joazeiro, que dizem contar mais de quarenta mil habitantes, é ainda no seu estado embrional; conta oito mil e seiscentos casas, mas so podem assim ser chamados perto de dois mil, apesar de só ter umas quinhentas com alguma idéia architetonica, contando com uns vinte sobrados, o quartel, o prédio do correio e a estação bem regular; só existem trez a quatro casas forradas e assoalhadas, e assim, só a sala e alguma dependência o mais são todas casas sem forro, assoalhada de tijolo e, creio, não se encontre uma com vidraças nem venezianas.” (ODÍSIO, 1935, p.18).*



## Seqüência

9	10
11	12
13	

**Fotos 9 a 11** – Rua das Beatas  
**Foto 12** – Rua São Pedro  
**Foto 13**– Palhoças na Rua São Vicente

*“ Quem anda nas ruas, tem a impressão que todas as casas são abitaveis , mas é engano, pois muitas e muitas é só frente, donde pelas aberturas se encherá a palhoça por dentro, facto que veio por uma lei municipal a qual espropriava todas as casas do centro que não tivessem frente, disto o engano de ver as ruas do centro completas de casas; é o caso de dizer “é só fachada” .[...] A higiene é pois palavra morta [...] as sarjetas são muitas e com águas paradas dum fedor insuportável na cidade toda.” (ODÍSIO, 1935, p.51,54).*

*“A instrução anda do mesmo passo que a higiene [...]. Tem uma escola rural a pagamento, mas mesmo assim, muito deficiente [...]. Que bom si o Padre Cícero [...] em lugar de fazer política e torrentes de eloqüência em discursos nos quaes era um mestre, tivesse ensinado as primeiras letras aos meninos e cuidado de fundar uma enfermaria com algum leito. [...] Existiria hoje em Joaseiro talvez fanatismo nenhum e mais progresso cívico, físico e moral.” (ODÍSIO, 1935, p.51,52 e54).*

*“Como vive o povo de Joaseiro? Miseravelmente, na mais paupérrima necessidade, desconhecendo o menor conforto, comendo a maior parte só uma vez por dia feijão cozido na água e no sal, sem tempero, com um punhado de farinha de mandioca, alimentando-se assim a vida inteira [...] .”(ODÍSIO, 1935, p.62).*



## Seqüência

14	15
16	17
18	19

**Fotos 14 e 15** - Palhoças

**Foto 16** – Rua São Vicente

**Foto 17** – Rua de Juazeiro do Norte, não identificada. (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Pe. Cícero)

**Foto 18** – Monumento ao Padre Cícero na praça principal da Avenida Padre Cícero

**Foto 19** – Outra vista da Avenida

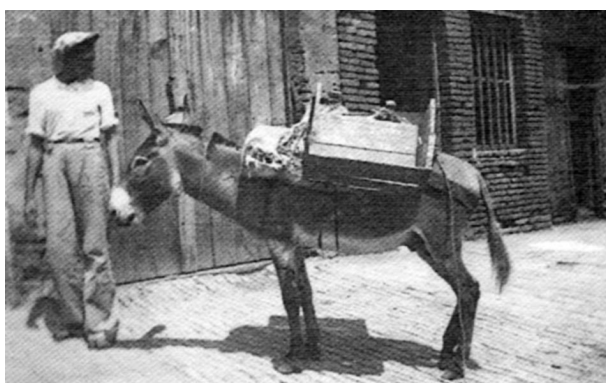




## Seqüência

20	21
22	23
24	25

**Fotos 20 a 25** – Imagens da principal avenida e praça de Juazeiro do Norte - Avenida Pe. Cícero (Com exceção da foto 22, as demais fotos pertencem ao acervo iconográfico do Memorial Pe. Cícero).



#### Seqüência

26

27

28

29

30

**Foto 26** – Cacimba municipal.  
**Fotos 27a 30** – Sistema de abastecimento de água da cidade.

*“ Não existe água encanada, nem esgotos; a água é fornecida a cidade por diversas cacimbas municipais, pagando os fornecedores que vendem a água a porta das casas dez mil reis por mez, a prefeitura municipal, tendo o direito de tirar água até trez da tarde. O fornecimento é feito por meio de jegues e cada carga custa quinhentos reis – existem várias cacimbas privadas nos quintaes mas a única água que é mais potável é da cacimba municipal perto da estação, a parte mais alta da cidade pois as outras cacimbas dos quintaes correm perigo de ter águas inquinadas devido a cidade não ter esgotos e todas as “sentinas” são buracos, sem fossas nem primordial cuidado de higiene da desinfecção com cal. (...) os setenta por cento que talvez não disponha de quinhentos reis por dia, ou bebe água das cacimbas infectadas, ou deve recorrer a água do brejo, coberta de limo e quase vermelha de tão turva” (ODÍSIO, 1935, p.51-52).*

### 5.3.2. Os espaços do trabalho



#### Seqüência

31	32	<b>Foto 31</b> – Mercado de rapadura e bancas de jogos
33	34	<b>Foto 32</b> – Mercado de calçados <b>Foto 33</b> – Mercado de esteiras <b>Foto 34</b> – Barracas para a venda de “gelada” (garapa), venda de café e comidas.
35		<b>Foto 35</b> – Mercado de sal

*“Quaes os meios de vida? Todos, desde o lavrador da roça a todos os officios e artes que executam como curiosos e se esforçam de fazer o mais real possível, sendo preciso reconhecer a actividade desta gente que apesar de nunca ter tido noção e apreendido com mestres, chegam a fazer serviços passáveis; por quanto rudimentares, faltando quase todo o necessário e sendo tudo feito, no dizer do local “ a unha”, pois não existe força motriz nem a mais primitiva máquina para a oficina.[...] fabricam toda sorte de enfeites, alguns bem engraçados, brinquedos, redes, rendas, chapéus de tecido de algodão, chapéus de palha, balaio, cestas, esteiras, artigos grosseiro para cozinha [...] Há rudimentares fábricas de molduras, quadreiros, fabricantes de imagens de madeira, artistas primitivos, mas que preenchem toda e qualquer exigência dos fregueses, pois para o romeiro tudo é santo, desde que seja barato e encarnado; fazem flores de papel e pano para enfeite dos quadros [...]” (ODÍSIO, 1935, p.62,64).*



## Seqüência

36	37	<b>Fotos 36 e 37</b> – Mercado de artigos de barro
38	39	<b>Fotos 38 e 39</b> – Mercado de redes
40		<b>Foto 40</b> – Mercado de farinha de mandioca

*“É no sábado que grande parte desta gente cava o sustento pela semana, fazendo o mediador de negócios, ajudando carregar mercadorias, armar barracas, ajudar a vender, pedindo esmola, ajuntando os restos, cavando enfim – o deles de mil formas, que a nós parecem fúteis, mas que por eles é o meio de vida, para a semana toda [...] As feiras são realizadas no largo, aqui chamando de Avenida e ruas adjacentes, centro da cidade, aonde armam as barracas e bancas sendo a maior parte da mercadoria exposta a venda no chão. [...] Muitas cores e variedades de tons, alegria em toda tonalidade berrante ao sol ” (ODÍSIO, 1935, p.66, 73, 77).*





## Seqüência

41

42

43

44

45

**Fotos 41 a 45** – Imagens da “Feira Nova” que funcionava diariamente.

“Perguntando-lhe (referindo-se a Romualdo, filho da terra e assistente de Agostinho Balmes) um dia qual era o seu desejo de ficar na vida, si operario, artista, ele fechando os olhos respondeu serio: “Sei não, so si então **for ter uma banca de gelado nas feiras** e ‘casá’ cum murena e ‘arranjá’ ‘famia’.”. [...] Aqui [...] da mais pequena coisa querem tirar lucro, abertamente, sem receio, ou vergonha: Menino, me informa aonde é tal coias? Resposta: quanto ganho?; homem, você vai ao Crato, não é? “Sim, sinhô” Pois faça o favor de me comprar tal coisa, custa tanto, dou-lhe o dinheiro, é um favor que me faz. Resposta: “Pois não, mas quanto o sinhô me dá ‘por o’ serviço?”(p.87). É pena que este povo seja paupérrimo, por que si eles pudessem **esta era uma terra para fazer altos negócios (...)** **porquê tudo é vendido.**” (ODÍSIO, 1935, p.87, 92,93).



## Seqüência

46	47
48	49
50	51

**Foto 46** - Mercado de chapéus e artigos de palha

**Foto 47** - Mercado de Cereais

**Foto 48** - Mercado de aves e ovos

**Foto 49** - Final da Feira

**Foto 50** - Prefeito Geraldo da Cruz em frente a sua pharmacia, sita na avenida principal.

**Foto 51** - Casa de Comércio - relojaria. (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Pe. Cícero)

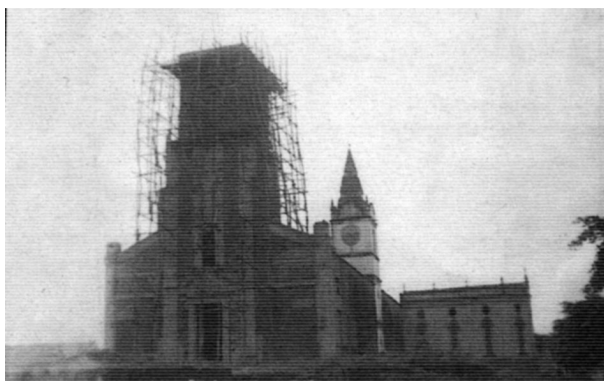


## Sequência

52	53	<b>Fotos 52 a 54</b> – Casas de santos (comércio de artigos religiosos)
54	55	
56		<b>Foto 55</b> – Romeiros a caminho dos ranchos <b>Foto 56</b> – Agostinho Balmes, seu ajudante Romualdo e família de romeiros em frente a uma casa rancho

*“Existem de dez a doze casas de santos, aonde o romeiro encontra tudo o que é artigo religiosos, desde a medalha de tostão aos quadrinhos de mil e quinhentos e imagem até vinte mil reis, sendo estas casas fornecidas na maior parte dos artigos por artistas da terra, como seja, imagens, oratórios, molduras, enfeites, a não ser as estampas e rosários que vem de fora. Todo tipo de santo é encontrados nestas casas, as quais tem ranchos de propósito para fornecer pouso aos romeiros, os quaes são esperados e disputados por agenciadores de negócios pagos pelos santeiros para ir cercar os romeiros de fora até dez léguas antes de chegar a cidade. Nestas casas tudo é vendido; santos, comida; flores murchadas sobre o tumulo do padre, relíquias, orações e até fios de barba do padre, vendidos ou trocados aos romeiros que tem a obrigação de comprar em virtude de ter recebido pouso grátis” (ODÍSIO, 1935, p.19).*

### 5.3.3. Os espaços da fé



**Fotos 56 e 57** – Reforma da Igreja Matriz. (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Pe.Cícero)

**Foto 58** – Cruzeiro: monumento em frente à Capela do Socorro onde Padre Cícero foi enterrado.

**Foto 59 e 60** – Casa do Pe. Cícero e multidão em frente à casa para ouvir o sermão. (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Pe. Cícero)

#### Seqüência

56

57

58

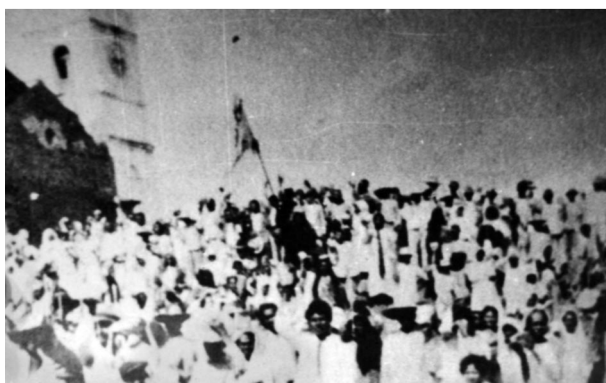
59

60

*“Não a romeiro que não visite pelo menos uma vez por semana o tumulto do Padre Cícero, aonde há peregrinação continua dos romeiros domiciliados na cidade e dos de todo o sertão. [...] O sertanejo nordestino, quase insulado do resto do paiz, em luta aberta com o meio pérfido, homem primitivo e forte que nem se dobra ao horror das seccas, desamparado por tudo e por todos, naturalmente activo mas barbaramente inculto, valente ao extremo é sobre os demais, campo psíquico para absorver toda credence até o fanatismo para se defender da sorte feroz com que a natureza e o meio o maltrata e assim, no afan duma vida melhor no outro mundo, que é a sua única miragem para o livrar com a morte da vida miserável com que o sertão o castiga, torna-se o tipo mais passível para absorver o antrophismo do selvagem o feiticismo do africano e o próprio animismo emocional das raças superiores, porém a ele chegando com todos as superstições e desvios da época da colonização. [...] esta mestiçagem de crenças, que está enraizada da alma de sertanejo com a mistura de sangue de três raças, ainda durará muito tempo, até que a instrução e o progresso destruindo o fanatismo, torne a religião do sertão calma philosophia transcendental. [...] As emoções que interessam a este povo são, em primeiro lugar a religião com todo os seus desvios fanáticos.”* (ODÍSIO, 1935, p.18, 25,26, 122).



### 5.3.4. Juazeiro de ontem em tempo de festa e romaria



#### Seqüência

61	62
63	64
65	66

**Foto 61a 66** – Romeiros, moradores e autoridades em tempo de festividades e romarias (Fonte: Acervo Iconográfico do Memorial Padre Cícero).

*“Por enquanto os romeiros, que constituem noventa por cento do povo de Joazeiro, julgam o padre Cícero como santo profeta que veio ao mundo encarnando o espírito de Elias, de São João Baptista e do mesmo Cristo. Para eles, Padre Cícero não morreu, só foi embora, como eles dizem, mas voltará e neste lapso de tempo, mesmo de longe aonde foi visitar Nossa Senhora das Dores, quem determina tudo em Joazeiro é ele, a não ser os factos maus e trágicos os quais são atribuídos ao cão (demônio)” (ODÍSIO, 1935, p.15).*

5.3.5.O povo do Padim: romeiros, devotos, mendigos, artesãos, comerciantes e “filhos da terra”



Seqüência

67	68
69	70
71	

**Foto 67** – Romeiros na Rua Santa Luzia.

**Foto 68** – Romeiros fregueses de Agostinho a frente do rancho e casa de santos do Abdias, depois de ter adquirido a imagem do “meu padim”

**Foto 69** – Romeiros da Paraíba

**Foto 70** – Profeta tropejando

**Foto 71** – Romeiros em visita ao túmulo de Pe. Cícero

*“Os romeiros de fora chegam de toda forma, de trem , de caminhão, a cavalo e os demais a pé, varando sertões, carregando a rede e a bóia; é quadro bem triste ver chegar os coitados cambalheando; homens, mulheres, velhos e crianças, vestidos de trapos, sacco as costas, largo chapusão de palha e com os pés sangrando dentro das aparcatas; eles chegam felizes e logo vão comprar uma ou duas dúzias de foguetes para soltar na frente da Capella aonde está enterrado o padre, de forma que é estampido de foguetes o dia inteiro, avisando a chegada de romeiros. [...]todas as noites tem procissões, lapinhas (procissão de crianças fantasiadas), entronização de santos nas casas, renovação do anno na data da entrada do santo no lar, ladainhas, cânticos. Joaseiro é o sertão nordestino dentro duma cidade, com toda superstição, atrazo mental e credence estulta deste povo abandonado o qual aqui veio [...], para aqui ficar na cidade santa sob a direção espiritual do padre, garantia suprema duma vida melhor depois de mortos. [...] Em Joaseiro cidade do Ceará raros são os cearenses [...]; o resto é bahianos, alagoanos, rio grandenses do norte, piauienses, paraibanos, maranhenses. Para Joaseiro vieram os desamparados da sorte, [...], doentes de toda espécie, alejões, loucos [...], bandoleiros, assassinos, que aqui ficaram a sombra do Padre que a todos perdoava, porquanto promettessem de não reincidir no erro” (ODÍSIO, 1935, p.20-21,26).*



## Seqüência

72

73

74

## Fotos 72 a 74 – Mendigos

*“Para fazer uma idéia do que é a medingancia em Joaseiro, é preciso lembrar a Corte dos Milagres descrita por Victor Hugo no seu romance Notre Dame de Paris. Quem passa na rua, por pouco decentemente trajado que seja, tem que sujeitar aos assaltos duma multidão de mendigos que insistentemente o perseguem, alguns se arrastando no chão, outros saltitando de muletas, cercando, implorando em nome de Deus, da virgem, de todos os santos, pela sagrada memória do ‘Nosso Padrinho Cisso’. Os forasteiros são os mais visados com insistência desconcertadora. Ao grupo ambulantes de mendigos, ajuntam-se os de lugar fixo; na frente da Capela do Perpétuo Socorro, aonde está enterrado o Padre Cícero” (ODÍSIO, 1935, p.119).*

*“Há multidão fixa de pobres; em todos os cantos das ruas, encostados as paredes, assentados no vão das portas, encostam-se aleijões mostrando suas deformidades, leprosos exibindo suas chagas orríveis, doentes [...] Dos múltiplos males que atrazam Joaseiro, creio que este seja o peor, por que a todo instante patenteiam a paupérrima situação do lugar, o absoluto descuido dos que poderiam atenuar esta praga” (ODÍSIO, 1935, p.119).*



## Seqüência

75	76
77	78
79	

**Foto 75** – Leproso, com chagas expostas ao sol, mendigando

**Foto 76** – Artesão vendendo peças.

**Foto 77** – Agostinho, preparando imagens de Pe. Cícero.

**Foto 78** – Crianças brincando nas ruas da cidade (Fonte: Memorial Pe. Cícero)

**Foto 79** – Passeio pela praça Pe. Cícero (Fonte: Memorial Pe. Cícero)

*“Eu tenho recebido ulmides presentes, por admiradores modestos mas sinceros; leite, fruta, ovos, mel, pássaros bonitos que não pude aceitar (...) tudo offerecido com os ditos“ é de pobre, mas faça o favor de aceitar”. **Pobre gente! Tão meigos e umildes e ao mesmo tempo brutões e ferozes si o tocam na sua crença, gente de melhor sorte porquê neles tudo é sincero, a bondade e a violência, productos do meio, como o sertão, tão bom e generoso nos annos de chuva e tão áspero nas secas que porém não vençam o sertanejo o qual como o umbu sempre conserva verde a esperança de um futuro melhor”** (ODÍSIO, 1935, p.92-93).*

*“Coitado daquelle que debochasse o nome do Padre Cícero! Mesmo seus inimigos ou indiferentes a sua fama, quando abordados falam sobre a vida dele, e em particular e a voz baixa, mas em público tem que bater palma a Padrinho Cícero. A conversa eterna do povo é sobre “meu padrinho cisso” para todos sem variante é o “meu padrinho” que assim disse, assim determinou, meu padrinho não queria que a gente fizesse isto, aquillo [...], lembram os sermões dele [...]”.(ODÍSIO, 1935, p.16-17).*



## Sequência

80

81

82

**Foto 80** – Comerciantes e feirantes**Foto 81** – Passeata**Foto 82**– Estudantes

*“A nota mais triste deste lugar é que deveras fere o coração, é o completo descuido da proteção as crianças, as quaes são pela miséria obrigados a rudes serviços superiores a idade. Continuamente vê-se nas ruas meninos e meninas esfarrapados, quase nus ou coberto de trapos imundos, (...) carregando na cabeça feixes de lenha, balaios de frutas e toda qualidade de gêneros, andando o dia inteiro (...) oferecendo de porta em porta as suas mercadorias a venda, havendo entre eles criancinhas pequenas de cinco a seis anos no máximo. Quantos deles, que aparecem a nossa porta, pedindo com as suas vozinhas infantis e assustadas “quer comprar”? (...) Pergunto-lhe o porquê, eles, tão pequeninos, já trabalham assim tão rudemente, ao que eles depois de ter cismado, vergonhos, respondem: “É a mãe que manda e nos vende”. Estas pequenas vítimas de uma sociedade egoísta e criminosa, soffrem desde pequenos, mas pode ser que este mesmo soffrimento da sua infância, as inicie para vencer futuramente a dura luta pela vida, mas assim não será para as crianças vergonhosamente iniciados a esmolar na rua; e aqui são muitas e muitas! A toda hora, durante o dia todo, bando de criancinhas, desde quatro anos, puchados pela mão por outros maiores, batem as portas, pedem aos transeuntes (...) esmolando o tostão.” (ODÍSIO, 1935, p.116-118).*

*“Ao meu ver Joaseiro ainda permanecerá bastante tempo nesta situação, mas porem, fatalmente terá de subir uma metamorphose. Com Padre Cícero em Vida, Joaseiro mantinha-se com a costumeira rotina que o fanatismo lhe criou, devido as continuas romeiradas que garantiam a vida da cidade, cada vez mais eram as crises de fanatismo dos sertões. Com padre Cícero morto, desaparecendo o por que das visitas de romeiros ao lugar, a cidade terá que forçosamente tomar outro aspecto e o povo outro rumo. O Joaseiro progride tornando-se cidade operosa, culta e progressista ou fatalmente retrocederá ficando a Itaoca dos sertões nordestino.” (ODÍSIO, 1935, p.123).*

## **6. O OLHAR EMPÍRICO: OBSERVAÇÕES, VOZES REVELADAS, DESCRIÇÃO E NARRATIVA IMAGÉTICA**

Assumindo a reta final desta pesquisa, no presente capítulo, por meio de casos particulares, exponho traços e peculiaridades que identificam alguns aspectos da cultura de Juazeiro do Norte e, especialmente, dos pequenos ‘negócios da fé’ desta cidade. Procuo refletir sobre alguns dos conceitos referentes à cidade, cultura e desenvolvimento, tratados no referencial teórico, e a realidade encontrada nestas espacialidades em torno da fé e do trabalho, nos dias de hoje.

Esse capítulo é o fruto da observação, das “conversas com finalidade” e da tentativa de conhecer e entender o real, apreendido a partir de palavras, gestos, símbolos, cores e formas encontradas em campo. Parafraseando Da Matta (1978, p.25) este é o resultado do momento da pesquisa em que deixei de dialogar romeiros, devotos e comerciantes, de papel, e passei a dialogar com pessoas, gente de carne e osso, submersa numa realidade, sempre mais rica que as teorias que dela se fazem (MOTTA, 1986).

Pois, antes de adentrar nessa trama tecida com tantas vozes (que falam de fé e de trabalho) e com tantas formas e cores, não é inútil lembrar que esse gigantesco território vivo, aqui foi recortado no tempo e no espaço e que, dessa complexa realidade, apresento apenas pedaços e fragmentos, um breve testemunho, um detalhe na vastidão desse universo. E, ainda, cabe lembrar Geertz (1989) que considera todo esforço de compreensão dos fatos culturais, sempre como uma representação de representações.

Para a construção deste capítulo, em que procuro evocar, mostrar ou descrever parte da realidade estudada, optei por uma estrutura verbo-visual, por considerar que a função enunciativa da linguagem e a capacidade despertadora da imagem não são equivalentes e que ambas oferecem algo singular, ao mesmo tempo em que se complementam (ALVES; SAIMAN, 2004).

Aqui a descrição verbal se faz presente, como diz Émile Zola em o Romance Experimental “não pelo simples prazer de descrever, por um capricho e passatempo retóricos

[...]” e, sim, “como um relato do ambiente que determina e completa o homem” (ANDRADE, 2002). As imagens, por sua vez, se prestam a dois objetivos: podem ser vistas como alguém a dizer “olha aqui, é disso que eu estou falando!”, assim como na análise que Alisson e Marek Jablonko fazem do trabalho de Margaret Mead e Gregory Bateson (*apud* ALVES; SAIMAN, 2004); ou como um convite a olhar e ver além do que o texto “obriga” a ver.

Na captura das imagens, por vezes deseduquei a minha visão, a ponto de me ocupar com aquilo que o poeta Manoel de Barros chama de “inutilezas” ou “grandezas do ínfimo” e, portanto, espero que, mais do que elementos onde se buscam significações e análises minuciosas e objetivas, as imagens sejam contempladas - um prazer que não pode ser recuperado nem pela melhor das interpretações (HILLMAN *apud* ANDRADE, 2002) - com um olhar desacelerado e livre para organizar o seu próprio passeio imaginário por entre as ruas, espaços de comércio e espaços da fé de Juazeiro do Norte.

### **6.1. Pelos lugares de memória: ruas, casas, monumentos e espaços de fé e de trabalho em Juazeiro do Norte.**

De pequeno lugarejo, situado na extremidade nordeste do Crato, que pouco oferecia aos seus habitantes, de comércio inexistente e economia baseada na troca, Juazeiro - fruto de um sonho místico e da persistência de um jovem sacerdote - passou a um dos maiores municípios do Ceará, com mais de 200 mil habitantes. Cidade que cresceu e extrapolou todas as expectativas de planejamento. Centro econômico do Cariri, importante celeiro de artistas e mestres de saberes ancestrais, terra da xilogravura, da literatura de cordel, dos reisados e de tantas manifestações tradicionais que alimentam o imaginário popular. Município abençoado pela natureza, cercado por um verde exuberante e fertilidade prodigiosa, como bem falou Agostinho Balmes em seu diário (1935). Um dos maiores centros de religiosidade popular da América Latina, onde a figura do Padre Cícero norteia toda a dinâmica da região e sua memória está representada em igrejas, museus e santuários espalhados por toda a cidade e, ainda, nas casas, nas oficinas, nas ruas e praças.

Em Juazeiro do Norte, o próprio espaço e a materialidade se convertem em narradores de sua história. Caminhando pelas ruas da cidade, da toponímia à monumentalidade, Juazeiro



se expressa como um território sagrado. Uma cidade pode ser lida qual texto, através da escrita produzida pelos desenhos das ruas, monumentos e habitações, dos nomes próprios que ela abriga (nomes de ruas, de edifícios e de monumentos) e dos espaços de memória que a compõem, fruto do confronto entre memória e esquecimento e da luta contra o esvaziamento de identidade e de significação (BARROS, 2007). A Juazeiro dos dias de hoje fala de uma reverência ao catolicismo popular e da soberania da fé e do trabalho, herança de romeiros e devotos provenientes de todos os recantos do Nordeste, na “diáspora sertaneja”, acolhidos e aconselhados pelo conselheiro dos sertões, que dedicava todas as suas ações e reservas de energias para impulsionar a fé e o trabalho na “terra da promessa” (CARVALHO, 2004).

Como um grande texto urbano tecido por uma miríade de outros textos, menores, construídos de placas de ruas, cartazes que são expostos nas avenidas, imagens e, também, das pequenas conversas produzidas nos encontros cotidianos (BARROS, 2007), essa cidade se revela mística e mítica: seja nos nomes das ruas (rua Padre Cícero, Todos os Santos, Santa Luzia, Santa Isabel, entre tantos outros santos e santas reverenciados); seja nos “dedos de prosas” tidos nas calçadas, onde o nome do Padre Cícero, herói fundador da cidade, e seus feitos prodigiosos são sempre evocados.

A Juazeiro, “cidade artefato”, em relação aos seus padrões formais, de funcionamento e transformação, segundo a categorização de Lynch (1999), é uma cidade orgânica, que se formou e cresceu, como um organismo vivo, fazendo concessões permanentes à vida em toda à sua imprevisibilidade, adaptando-se a um terreno em que se insere. Suas ruas, com uma aparente desorganização, se organizam livremente para atender mais aos chamados da vida cotidiana que aos planejamentos previamente estabelecidos (LYNCH, 1999). Tanto por isso, as sarjetas destas ruas, assim como escrito no diário de Agostinho Balmes, datado de 1935, ainda são muitas de odor desagradável por quase toda a cidade.

As casas de Juazeiro, de arquitetura espontânea, em sua grande maioria com portas e janelas ‘voltadas’ para a rua e sem grandes distâncias das calçadas, reverenciam o patriarca da cidade, colocando a sua efígie nos altares dedicados ao Sagrado Coração de Jesus, que quase sempre podem ser espreitados pelas brechas das janelas. Porém, a beleza cênica da cidade de Juazeiro encontra-se muito mais no espaço vivido. Uma beleza cênica que para ser



contemplada, é necessário que o olhar rompa com a sofisticação estética tradicional, em geral, associada à obra de arte convencional e às formas arquitetônicas. Nesta cidade, a Nova Jerusalém Sertaneja, a maior obra de arte é o cotidiano e a maior riqueza é a fé.

A topografia mística de Juazeiro do Norte é composta por marcos, construídos e carregados de significações, como: a Capela do Socorro que abriga o túmulo do Padre Cícero; e Casa dos Milagres; o Museu que foi a casa onde o Padrinho morreu; a Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores; o caminho do Horto; o monumento de Padre Cícero e o Santo Sepulcro. São espaços considerados sagrados para romeiros e devotos, em torno dos quais o conceito de sacralidade se distende e envolve, até mesmo os trajetos entre esses diversos pontos. Na cidade do Padre Cícero, a encenação pública da ‘memória religiosa’ extrapola o poder das instituições e, conseqüentemente, da patrimonialização. A identidade dos devotos e dos romeiros se expressa através de suas orações e louvores nas ruas, extrapolando o interior dos templos e museus.

Isso remete as orientações teológicas e filosóficas de Padre Cícero (já discutidas no capítulo anterior), que desde o início de seu sacerdócio no pequeno povoado de Joazeiro apresentava uma conduta religiosa muito ligada ao catolicismo popular, bastante arraigado no sertão. O catolicismo popular, de acordo com Pereira (2005), sai do território e do espaço sagrado previamente estabelecido, conhecido e reconhecido da sociedade, que são as igrejas, capelas, santuários ou templos consagrados, e amplia essas fronteiras do sagrado (cemitérios, ruas, praças, estádios). Segundo Rosendahl (1994, p. 30) “os espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes, onde o sagrado se manifestou. E para o homem religioso essa manifestação pode estar contida num objeto, numa pessoa, em inúmeros lugares”. Para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade, não importando o espaço.

Pelos espaços sagrados, inicio o percurso com a Capela do Socorro, templo modesto, construído em 1908, como pagamento de uma promessa pelo restabelecimento da saúde do Padre Cícero, a mando de ‘dona’ Hermínia Gouveia. Dela, todo o roteiro da fé se irradia. É nessa igreja, encravada no mais antigo cemitério da cidade e de grande singeleza, que se encontra o túmulo do Padre Cícero. Sobre a lápide, despida de qualquer pompa, os devotos

colocam objetos para que sejam abençoados: flores que reverenciam o santo da devoção popular, fitinhas, pôsteres, ex-votos e utensílios gerais, retirados posteriormente pelos zeladores do lugar e entregue aos devotos. Os restos mortais do Padrinho são separados de seus fiéis por uma bancada de madeira, onde tantos se ajoelham fazendo suas súplicas ou agradecendo graças alcançadas. Este é um espaço de memória. Na pedra estão inscritas a relação daqueles que contribuíram para a feitura do monumento e as últimas palavras de Padre Cícero: “No céu pedirei a Deus por vocês todos”.

Na lateral da Capela, encaixadas em suportes de metal, velas são queimadas sob a invocação de pedidos feitos e como promessas pagas. É ainda na lateral que se encontra um dos cemitérios públicos da cidade, de passagens estreitas e muitas cruzes e lápides, onde cada palmo de terra é disputado. É ali em meio a túmulos que muitos romeiros e devotos fazem suas preces ao Padre Cícero. Em frente à Igreja, na praça fica um nicho com a imagem do Padre Cícero, datado de 1940. Trata-se de uma estrutura de alvenaria, marcada pela parafina das velas de onde se projeta um altar, que os romeiros fazem questão de tocar e também de colocar objetos para serem abençoados, por que para eles, aquele lugar também se tornou sagrado. A escultura que orna o nicho, protegida por uma porta de vidro, iluminada à noite por duas lâmpadas fluorescentes, é esculpida em gesso, onde o emprego da cor (batina preta) e a forma (uma mão no peito e outra abençoando os seus devotos) cristalizam a essência da representação do Padrinho. Esta representação, mais verossímil do Padre Cícero que permeia o imaginário do devoto e romeiro se contrapõem à estátua de bronze, nobre e fria, do monumento erguido na Praça Padre Cícero, onde os romeiros sequer fazem o sinal da cruz ao passarem, apesar de estar situada na encruzilhada de todos os percursos da fé da cidade:

*“Eu gosto mais é desse Padre Cícero aqui. Aquele acolá da praça é muito vaidoso. Padre Cícero não era vaidoso! Ele era simples assim como a gente.” (Sujeito 8: A. S. , romeira de Petrolina, notas de diário de campo, novembro de 2007)*

*“Sabe por que a gente não gosta muito da estátua lá da praça? (se referindo a Praça Padre Cícero) Por que aquele Padre Cícero não parece em nada com o Padre Cícero. Você não vê ninguém rezando ou acendendo vela naquela imagem. Aqui não, nesse Padre Cícero a gente toca em busca de uma benção. Levanta as mãos em direção a ele pedindo sempre a proteção. Por que Padre Cícero era assim simples, com olhar de bondade. Duro quando tinha que ser, viu? Mas era bom e simples .” (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, notas de campo, novembro de 2007)*

Entre a Capela e o nicho, um outro elemento se apresenta: um cruzeiro, aonde, em tempo de romaria, como se fosse uma tradição, muitos são os mendigos que, sentados aos pés

do cruzeiro, expondo suas chagas, estendem suas mãos pedindo em nome do “Padim Ciço”, enquanto outros oram. Juntam-se aos mendigos locais, outros, vindos de várias localidades do Nordeste, em busca ‘sobrevivência’ na terra da promessa. Rememorando as palavras de Fischer (1997), a cidade é espaço de cidadania, mas também de marginalidade e desigualdade, espaço de sombras e de luzes e, muitas vezes, o lócus da impotência e do desencanto, capaz de refletir a relação que o homem mantém com a natureza e com os outros.

*“Desde que eu me entendo por gente, aqui nesse Juazeiro é assim: em tempo de romaria, vem caminhão deromeiro e vem caminhão de mendigo. É gente sofrida, gente doente que fica aqui nesse cruziero, debaixo de sol e estendendo a mão esperando uma ajuda [...] Turista até estranha, mas nós já tamo acostumado e os romeiros também. A gente já sabe que é assim! Padre Cícero acolhia a todos, minha filha, a todos.” (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)*

*“Você me disse que já leu o diário do Agostinho Balmes que ele escreveu na década de 30, não foi? Naquele tempo, o cruzeiro já era o espaço destinado aos mendigos e leprosos. Nós estamos em 2007 e continua sendo. Descaso? Costume? Não sei! É assim. Eles vêm, muitos com o rosário no pescoço e pedem em nome de Padre Cícero. Como se já fizesse parte desse cenário. Muitas vezes é gente que trabalha na agricultura e quando não consegue a clemência dos céus (chuva), vem pra Juazeiro, encontrar alento e sustento, pra então volta de onde veio. Triste de se dizer isso, não? [...] Juazeiro ainda figura no imaginário do sertanejo como a terra da Promissão, a terra Santa, terra da Mãe das Dores, a quem Padre Cícero rendia honras, como a mãe que acalentava a dor do sertanejo.” (Sujeito 4:D. W., pesquisador da história de Padre Cícero e de Juazeiro e morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

Logo ao lado encontra-se a chamada Casa dos Milagres um dos muitos lugares destinados a abrigar manifestações materiais de agradecimento pelas graças alcançadas através da grande sala de milagres do Nordeste: o Juazeiro. Ex-votos empilhados (réplicas de partes do corpo humano, réplicas de objetos, cabelos, roupas), fotografias, diplomas e bilhetes forrando as paredes. Diante de tantos testemunhos silenciosos, tantos ‘milagres’, intercessão ‘sobrenatural’ na vida de milhares de nordestinos, para os fiéis fica difícil negar ao padrinho o estatuto de santo.

Juazeiro é um texto que vai superpondo temporalidades, onde habitações mais antigas convivem com as mais modernas (BARROS, 2007). Em meio aos elementos que perpassam a tradição, as diferentes gerações, indivíduos, atores sociais e agentes econômicos criam e recriam formas de reverenciar o sagrado, introduzindo elementos inovadores. Roteiro da fé que apesar de estabelecido, vai sendo atualizado com a inclusão de novas referências. Exemplo disso é o Memorial Padre Cícero, localizado bem perto da Capela do Socorro. Inaugurado em 1988, o museu comporta um anfiteatro e uma biblioteca especializada, além de uma exposição permanente de fotografias e objetos de uso pessoal do Padre Cícero. Apesar

do seu ar formal e arquitetura modernista, recentemente e ainda num ritmo lento, os peregrinos, começam a incorporar o museu a sua rota.

Destoa com o intenso movimento do Museu Padre Cícero, na Rua São José 242, onde Padre Cícero morreu em 1934, e onde, também, são expostos objetos que pertenceram ao padre. O Museu Padre Cícero é um casarão com degraus de acesso - onde os pedintes se instalam - de vários cômodos, todos decorados de maneira muito simples. Uma sala somente com fotografias votivas afixadas em suas paredes. Nos outros cômodos, pelos cantos estão alguns armários com roupas, utensílios e objetos que pertenceram ao patriarca e outros que os romeiros trazem para turistas e visitantes. Uma mistura ‘caótica’ para turistas e visitantes, mas, um acervo rico e heterogêneo para os fiéis que com eles se identificam e que estão mais interessados em viver do que interpretar. Em seu quintal, os peregrinos descansam de sua peregrinação, bebem água fresca, nos potes (moringas), constantemente reabastecidos, em copos coletivos, sem titubarem. À semelhança do que acontece no túmulo, na cama onde Padre Cícero morreu, exposta neste museu, romeiros e devotos depositam objetos para serem abençoados. A tentação de deitar e se fazer abençoar por inteiro tem sido contida por grades e pelo olhar de um vigia, sempre postado à cabeceira.

Ainda no centro da cidade encontro a Igreja Matriz, espaço sagrado onde aconteceu o ‘milagre’ da beata Maria de Araújo. Nas palavras dos romeiros e moradores da cidade, com os quais me deparei pelo caminho, é a casa da Mãe das Dores. Para o Padre Paulo Lemos, pároco da cidade, essa designação “Mãe das Dores” garante, por parte dos romeiros, uma intensa devoção e afinidade com a santa:

*“Padre Cícero sempre aconselhou aos romeiros e devotos a renderem honra e graça a Nossa Senhora da Dores. Quando ainda era sacerdote da Igreja e mesmo quando foi afastado, nas bençãos dadas da janela de sua casa, na rua São José, e em todos os seus sermões, ele lembrava que Juazeiro era a Terra da Mãe de Deus, capaz de aliviar o sofrimento daquele povo, que vinha à Juazeiro fugindo da sede, da fome, buscando consolo, esperança nas palavras de Padre Cícero e que tinha devoção por essa mãe (dá ênfase neste termo) generosa. O sertanejo é bravo, valente, mas na ausência prolongada de invernos, na busca pela sobrevivência, pela cura de seus males, pela remissão, ele, sofrido, se entrega nas mão generosas dela, da Mãe de Deus. E por isso mesmo, é a Mater Dolorosa que se encontra erigida no topo dessa Matriz [...]. Foi aqui que Padre Cícero celebrou a primeira missa. A igreja reconstruída por ele e o lugar onde se deu o acontecimento conhecido como o ‘milagre da hóstia’ que desencadeou toda essa movimentação.” (Sujeito 9: P. L., entrevista concedida, março de 2007)*

O percurso pela cartografia do Sagrado, continua a caminho da Serra do Horto, cujo antigo nome era Serra do Catolé. Nas palavras de Maria José, catequista do Horto, a mudança do nome se dá pelo desejo de Padre Cícero em seguir fielmente os passos de Cristo:

*“Padre Cícero era fiel a Nosso Senhor Jesus Cristo. Quis imitar a vida de Cristo em tudo. [...] Cristo tinha o Horto das Oliveiras e Padre Cícero tinha o Horto da Serra do Catolé [...]” (Sujeito 10: M. J., notas do diário de campo, novembro de 2006)*

É assim, também, que o romeiro vê o Horto. Para os romeiros e devotos, este é um lugar sagrado, onde não há fronteira entre o material e o espiritual. Um lugar carregado de símbolos: possibilitando a reunião entre o presente e o passado, entre o visível e o invisível (CASSIRER *apud* MISOCZKY; VECCHIO; SILVA, 2007), levando os fiéis a um outro espaço (onde o real se confunde com o ideal), fora do tempo. Imbuídos símbolos, os lugares sagrados atraem os iguais, através da identificação. Expressão e linguagem do sentimento coletivo. Visto pelos romeiros, o caminho que leva ao Horto é uma via *crucis*: o rio que corre atrás das casinhas é o Rio Jordão; a ladeira, onde cada romeiro paga sua penitência sofrendo como Jesus, é o caminho do Calvário, e o alto da Serra do Catolé é o Jardim das Oliveiras.

Esse lugar repleto de histórias e de significados, representativo da relação tensa estabelecida entre o movimento dos romeiros e os poderes institucionais da Igreja e do Estado. Neste jardim os romeiros eram recebidos pelo frondoso pé de tambor. Árvore que ao ser cortada para a instalação da antena de televisão (empreendimento que não obteve sucesso), teve suas lascas de tronco, restos de folhas e raízes, catadas e guardadas, por romeiros e devotos, como lembrança de algo que para eles era sagrado (CARVALHO, 1998). O Horto também abrigava as ruínas da igreja que Padre Cícero iria construir para pagar uma promessa feita com a intenção de acabar com uma grande seca que durou de 1877 a 1879. Ponto de peregrinação, em 1939 demoliram os restos dessa obra tentando acabar com a religiosidade popular a devoção e o fanatismo em torno do Padre Cícero. Caíram as pedras da igreja inacabada, mas não conseguiram destruir a crença dos fiéis e as peregrinações.

Na Rua do Horto há várias casas de moradores devotos que foram morar em Juazeiro, atraídos pelo espaço sagrado e econômico do Padre Cícero. A beleza espontânea destas casas não segue a padronização proposta pela Política Urbana, embora o governo municipal tenha elaborado dois projetos para a Rua do Horto. Na maioria das casas, encontram-se altares e

oficinas, pois seguem a ‘tradição do Padre Cícero’<sup>35</sup> o qual aconselhava que a casa, a vida e o trabalho fossem considerados sagrados e, portanto, que houvesse em cada casa um oratório e em cada quintal, uma oficina.

Com suas capelinhas, seus marcos que fazem história e suas tradições, o Horto é reflexo da realidade nordestina. É o lugar da promessa, da penitência e da meditação. É, também, o lugar dos compositores de benditos, dos benzedeiros, das velhas beatas e dos artesãos. É a casa e o trabalho de meninos e meninas que cantam benditos e contam histórias e dos vendedores ambulantes de fitas e medalhas. É o espaço sagrado de romeiros e devotos que anunciam suas chegadas estourando os rojões comprados nos pequenos comércios do local. Contudo, sobre o Horto, há que se dizer também, que às vezes rezas e benditos dão espaço a músicas berrantes, sopradas de sistemas de som de dezenas de barracas de bebidas e botequins, e a abuso e exploração infantil.

Muitos sobem o caminho que leva a Colina do Horto a pé, outros de joelhos e ainda outros, sobem no sucateado ônibus da Viação Bom Jesus. Uma ladeira que parece não ter fim, mas que leva os romeiros e visitantes ao monumento do Padre Cícero: estátua branca, com vinte e cinco metros de altura, que os fiéis nunca cansam de contemplar, reverenciar e tocar. Acerca da monumentalidade, cabe lembrar Corrêa (2005) que afirma que o monumento vai para além de um objeto estético, pois está imbuído de sentido político, abrigando valores, práticas e linguagens. É uma representação de poder e identidade de instituições ou grupos, os quais objetivam comunicar uma idéia ou conjunto de valores.

Segundo Corrêa (2005), as principais estratégias utilizadas pelas instituições para destacar a monumentalidade de formas simbólicas são: a acessibilidade e a visibilidade. No que se refere à visibilidade, o monumento do Padre Cícero é destacado para simbolizar o Padre Cícero iluminando a cidade que acolhe a todos, como uma grande mãe que impõem apenas duas condições: oração e trabalho. A estátua é realçada pelo tamanho e iluminação privilegiada, podendo ser vista de várias partes do Juazeiro e cidades vizinhas.

---

<sup>35</sup> Expressão recorrente na fala de romeiros e comerciantes ao se referirem sobre a díade trabalho e fé como legado deixado por Padre Cícero ao seu povo.

Com efeito, o Padre Cícero monumental, feito de concreto, é fruto de uma ação das elites juazeirenses, encabeçada pelas administrações sucessivas de Humberto Bezerra e de Mauro Sampaio na prefeitura, como já comentado no capítulo anterior. O discurso destes centrava-se nos milagres da tecnologia, da modernização e do progresso. Nesse ímpeto modernizador, ou na tentativa de domesticar o que era, e ainda é tido como fanatismo desta “nação romeira”, acabou-se por destruir alguns símbolos da fé popular (como o pé de timbaúba e as ruínas da Igreja que Padre Cícero pretendia construir) e em seu lugar, surgiram construções representativas da pujança econômica da cidade, como a imensa estátua.

Nas imediações da estátua, há o casarão do Padre Cícero, atual Museu Vivo ao Padre Cícero, fruto do projeto político de desenvolvimento e revitalização do Horto e dos esforços da Igreja Católica (Salesianos), com vistas à ‘modernidade’ e o turismo religioso. No Museu estão expostos objetos sagrados de promessas, além personagens de cera reproduzindo Padre Cícero e os homens e mulheres que estiveram com ele na missão a que se propôs. Neste espaço, agentes de turismo “reeducam” os romeiros, ensinam a “não tocar” nos objetos. Reeducação em nome do desenvolvimento? Valorização e preservação da cultura popular local?

Kashimoto, Marinho e Russef (2002), ao tratarem sobre as relações entre cultura e desenvolvimento, consideram que, a cultura popular local, como manifestação das relações mais profundas entre a comunidade do lugar e o seu meio, é de extrema importância para o desenvolvimento sócio-territorial, uma vez que contribui para o fortalecimento da auto-estima diante do ‘outro’. Neste sentido, a valorização da cultura nos projetos de desenvolvimento, não se trata de uma afirmação radical do local como resistência a uma modernidade perigosa (BOURDIN, 2001), antes, é a busca de uma intervenção territorializada, que gera um sentimento de pertença, o que para Kottack *apud* Kashimoto, Marinho e Russef (2002) é alcançado quando se promovem mudanças e não inovações inócuas, que não respeitam os padrões da cultura local ou, impõem-se a esses padrões.

Para fiéis, devotos e romeiros, o Padre Cícero continua vivo e habita o casarão do Horto e, portanto, o espaço que hoje é o Museu Vivo, ponto de “turismo religioso” idealizado pelo poder público e apoiado pela Igreja, para o romeiro é o eterno casarão que Padre Cícero

mandou construir para descansar, meditar e orar. É espaço carregado de significações, para homens e mulheres de muita fé, capazes de amearhar pequenas economias o ano todo, para cumprir a peregrinação, projeto de uma vida inteira, completo quando, entre outras coisas recebem as bênçãos do “Padim” tocando nos objetos sagrados. É isso que revigora os romeiros e é isso que a fé os ensinou:

*“Já vim a Juazeiro dezoito vezes. Dezesseis vezes de pau-de-arara e com essa última, são duas a pé. Eu vim a pé. Andei sete dias e meio Da minha terra pra cá é uns 330 km. A viagem que eu faço é essa. É a minha festa [...] É minha obrigação e minha alegria. Eu trabalho o ano todinho e, do pouco, Deus abençoa e eu guardo um dinheirinho só pra vir pr’aqui. Por que é ele (apontando para estátua de Padre Cícero) que protege o romeiro. A vida é tão dura, tão sofrida! E sem receber as bênção dele, vixe!!! (balançando a cabeça e com um ar de riso). Aí é que fica mais difícil. Ele sabe que quando eu não venho é só porque eu não posso mesmo. Mas se Deus não tirar minha vida, ano que vem eu tô aqui de novo, com graça de Deus, da Mãe das Dores e de Padre Cíço! [...] Quando eu venho aqui pra o Horto eu vou na imagem, rezo o rosário, passo por entre a bengala que é pra ver se o Padim ouviu minhas prece. Dessa construção mais nova, ali onde era o casarão de Padre Cíço (se referindo ao Museu Vivo) eu só fico mesmo é na Capela. As outras parte é bonita mais pra quem vem só visitar, né?” (Sujeito 11: G. F. D., romeiro de Aroeiras do Itaim, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Eu já vim a Juazeiro trinta e oito vezes. E todos os anos eu espero que meu Padim me abençoe e que não me falte condições de vir tomar a bênção dele. [...] Eu acho muito bonita essas estátua de massa que fizeram dele aqui no casarão, num sabe? É tudo muito bonito (fisionomia não condiz com a frase). Mas eu gosto mais é de ficar ali (apontando pra estátua de Padre Cícero de 25 metros). Por que?, pergunto a romeira. Ali eu coloco minha mão na batina dele e rezo o rosário e aí pronto, já tô abençoada por ele. É por que também, Padre Cíço era assim que nem nós, hulmide, simples. A riqueza dele não era aqui da terra, não. E essas coisa que o povo tem feito pra embelezar Juazeiro é muito diferente dele. Ele era homem muito simples. Antigamente, a gente vinha pra cá e tinha gente que queria alcançar graça muito grande, então tinha que tentar levantar a mesa do Padre Cíço, que é pesada pra danar, pra ver se alcançava a graça. Hoje a mesa tá lá de enfeite e a gente não pode nem pegar. Isso eu não gosto não. A gente respeita por que é coisa que leva o nome do Padim.” (Sujeito 12: sem identificação, romeira de Caruaru, notas de diário de campo, março de 2007)*

*“Eu acho tudo bonito ali dentro do casarão. Eles fizeram o Padre Cíço direitinho. Ruim é que a gente não pode chegar perto por que a moça vem e reclama. Mas isso é pra num destruir, né?” (Sujeito 13: sem identificação, romeiro de Cabrobó, notas de diário de campo, março de 2007)*

*“Eu sou filha de romeiro. Meu pai quando tinha doze anos de idade veio pra Juazeiro a pé pra conhecer o Padre Cícero. E eu, todos os anos eu venho pra cá de pau-de-arara e já vim de ônibus também. Os mais velhos diz que o mais novo não faz peregrinação direito, por que a gente não tá mais disposta a fazer sacrifício grande pra poder receber as graças.[...] Eu e minha família já alcançou muitas graças. Padre Cícero nunca faltou com nós.[...] Quando eu venho aqui no Horto, eu rezo muito o rosário, assisto as missa, e procuro um cantinho aqui no casarão pra descansar o corpo, que nem fazia Padre Cíço [...] Do museu ali de dentro eu acho tudo bonito. Tem Padre Cíço. Tem a Beata [...]. Mas, pra o romeiro, que quer ficar bem perto do Padim, era melhor quando não tinha essas coisas de não puder encostar. [...] Só o Padre Cícero e Mãe das Dores pra fazer esse milagre de eu vir pra Juazeiro todo ano. As vezes a gente passa necessidade, mas eu venho! (ênfase na palavra venho) Até quando não puder mais. A gente vêm pra cá e volta pronto pra enfrentar as dificuldade da vida.” (Sujeito 14: sem identificação, romeira de Sergipe, notas de diário de campo, março de 2007)*

Uma cidade qual texto é algo passível de ser lido, mas também pode ser compreendida como algo que é escrito. As pessoas que circulam dentro da cidade e que constituem sua parte humana, não são meros observadores. Podem ler o texto urbano, mas também o reescrevem, constroem esse texto que fala muito de sua cultura, na medida em que é produto da própria



atividade humana (BERGER, 1985). Barros(2007) salienta que os próprios habitantes vão reescrevendo a escrita de sua cidade permanentemente, na medida em que valorizam ou deixam de valorizar certos espaços. A partir dessa idéia e dos trechos destacados das entrevistas, é possível refletir um pouco sobre o imaginário religioso popular sobre o qual a cidade de Juazeiro se constrói: cidade-símbolo, ao mesmo tempo, de resistência e de conformismo.

Em Juazeiro do Norte, assim como é próprio da religiosidade popular, os romeiros e devotos buscam um encontro com o sagrado pela contemplação dos símbolos, mas, sobretudo, através do tocar de suas mãos nesses elementos. É tocando o cimento frio da estátua que se ergueu em honra a Padre Cícero que o romeiro busca encontrar com o Padrinho, o protetor que vai ajudar seu afilhado a vencer na vida, a pagar suas dívidas, a curar seus males, a encontrar um emprego. Os romeiros tocam, por que, pra eles, Padre Cícero é sertanejo, simples como eles, um santo, com apregoadas virtudes que o distingue dos homens comuns, mas não os separam deles.

Padre Cícero é, para o povo romeiro, o patriarca, o padrinho, o profeta, o conselheiro, o amigo do sertanejo, o homem de oração, o homem de visão, a promessa, a esperança do sertão, dentre tantas as representações encontradas nos “dedos de prosa” e nas “conversas com finalidade” feitas durante esta pesquisa. Na crença popular, esse padrinho íntimo é capaz de entender melhor do que qualquer outro o drama do romeiro, por mais ínfimo que seja. Por tal, o herói fundador, o protagonista do mito inaugural da cidade (ELIADE, 1972; ENRIQUEZ, 1997) é merecedor de respeito, ao mesmo tempo em que serve qual espelho para os fiéis.

Desta feita, assim como a postura adotada por Padre Cícero ao longo de sua vida, que enquanto chefe político e religioso, sempre evitou a ruptura com os poderes instituídos, a atitude dos fiéis frente às investidas do poder (público e eclesiástico) oscila entre o não-conformismo e a aceitação de determinados códigos instituídos. Principalmente em relação ao poder da Igreja, não deixa de existir, por parte do romeiro, um respeito muito grande pela instituição e seus sacramentos.

Findando o percurso pela cartografia da fé, se caminha em direção ao Santo Sepulcro, um local misterioso, que fica a seis quilômetros da estátua, a qual se chega seguindo por uma trilha. Para visitantes, os não iniciados ou não escolhidos, como dizem os romeiros, trata-se apenas de uma trilha de caminhada em meio à poeira. Contudo, o relevo característico, cheio de pedras, transforma-se em provação para os devotos: os pecadores, segundo a tradição, ficariam retidos por entre as frestas da Pedra dos Pecados. No tempo de romaria, a estrada ganha o colorido de pequenas barracas, onde os peregrinos podem descansar, tomar um café ou conversar. O Santo Sepulcro são seis capelinhas, com retábulos e ex-votos. Durante as visitas dos romeiros, as cenas de devoção impressionam. Cumprindo rituais vitais no seu relacionamento com a esfera do sagrado, os fiéis surpreendem pelo ar compenetrado e pela seriedade. Não é difícil encontrar beatos escondidos a rezar, empunhando cruzes e se penitenciando.

Juazeiro é o lugar de penitência, morada do Padre Cícero, lugar para obtenção de graças, milagres e superação de problemas, cidade sagrada, cidade da Mãe de Deus, cidade do milagre do sangue precioso de Nosso Senhor Jesus Cristo, cidade da fé, um pedacinho do céu, cidade de oração, casa do Padre Cícero, Terra do ‘meu Padim’, lugar de paz e reencontro com Deus, lugar santo, terra santa, Terra de Padim Cícero, a Cidade do Padim Cícero, lugar consagrado. Estas são as representações acerca da cidade de Juazeiro no imaginário do romeiro, identificadas na pesquisa de campo.

É contemplando e revisitando esses espaços de fé e de memória que as diferenças temporais entre passado, presente e futuro são aniquiladas (JEUDY, 2005). E apesar do sentimento romeiro, a revisitação do passado na cidade do Padre Cícero não ocorre de forma petrificada. Inerentes aos lugares sagrados, os objetos sagrados ou bens simbólicos têm adotado inovações, diversificação e até mesmo, certa sofisticação, como encontrado na arquitetura arrojada da Igreja que está sendo construída no horto (com doações de “afilhados do Padre Cícero”), em substituição as antigas ruínas da Igreja que Padre Cícero sonhou, ou; no Monumento “Luzeiros do Nordeste”, estrutura em aço vazado, erguido no caminho do Horto e proposto pelo poder público para se tornar um ícone de fé e religiosidade de Juazeiro.

Contudo, a cidade de Juazeiro fala também de uma outra dimensão, a do trabalho. Mas do que um espaço geográfico demarcado, a cidade é o espaço no qual se estabelecem relações de vida e de trabalho. Lugar onde ora reina a ordem, ora a desordem (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006; FISCHER, 1997). Em Juazeiro, vida e trabalho, ordem e desordem são encontradas entre ruas estreitas e movimentadas, de fluxo intenso de pessoas e trânsito caótico, com inúmeras casas-oficinas e um comércio fervilhante. Um espetáculo visual de cores e formas, enriquecido por odores exalados dos temperos, ervas e raízes, como a umburana-de-cheiro, casca de caju, jatobá, comercializados entre artigos feitos em palha, bolos de cordas e muitas imagens do ‘santo’ da cidade.

Escultores, floristas, ceramistas, xilógrafos, comerciantes e tantos outros se espalham entre casas, mercados e nas próprias ruas da cidade, delineando o contorno de uma imensa oficina a céu aberto. Uma grande teia organizacional dinâmica, formada por organizações, universos multifacetados, policromáticos, que estabelecem necessariamente relações com outras organizações; pequenas e grandes; apropriando-se e produzindo o território. Manifestações que podem favorecer a construção ou fortalecimento de identidades (FISCHER, 1996a, 1996b, 1997).

Tal qual um reconhecimento de área, uma rápida passagem pelo centro de Juazeiro revela uma cidade de pluralidade e dualidades (FISCHER, 1996a, 1996b, 1997): uma considerável incidência de produtos industrializados e importados, dividindo espaço com artigos diversos em couro e palha, brinquedos de flandres, bonecos de barro, santos de gesso e pequenas esculturas em madeira.

Nas pequenas bancas da Rua São Paulo, variedades de modelos e tamanhos de lamparinas feitas a partir de latas de óleo (retorno da utilização do recipiente industrial à manufatura), chamam atenção. Em outras bancas e lojas, óculos, bolsas, bijuterias, confecções, flores de plástico, pôsteres com estampas de santos e de artistas se misturam. Lojas especializadas em brinquedos importados dividem espaços com brinquedos feitos a partir de reaproveitamento de recipientes de latas. Lojas que vendem e consertam relógios, juntamente com folhetos de cordel. A produção local resiste à avalanche de fora.

Por entre estreitos e escuros acessos do mercado, encontram-se as vendas de carnes, frutas, flores naturais, misturados a tapetes feitos com retalhos de tecidos, com texturas e tons e de preço simbólico para um trabalho que exige habilidade e paciência. Na caminhada pelos caminhos da fé, busco as oficinas à céu aberto e as encontro nas floristas da Rua São Pedro, que trabalham com zelo nas flores de papel crepom, dando brilho as cores variadas com purpurina a estas que irão ornamentar os santos de altares domésticos e os oratórios de procissões. Próximo a Rua Todos os Santos, pintores trabalham nas malas conhecida como “placas de matutos”, fabricadas a partir de caixas de frutas, revestidas com sacas de cimento, forradas com recortes de revistas e enfeitadas com desenhos e pinturas geométricas.

Nesse cenário, compondo eles indissociáveis com a dimensão da fé, vários estabelecimentos comerciais<sup>36</sup> usam o nome do Padre Cícero como forma de atrair proteção e bênção nos negócios. Outros estabelecimentos comerciais usam a estátua do Padre Cícero nas entradas e fachadas, transformando as lojas em templos do trabalho.

Isso evidencia o que Brandão (1980) diz quanto à esfera do sagrado, do religioso, jamais se desvincular da existência cotidiana, na medida em que o imaginário religioso - que em Juazeiro do Norte pela própria construção da cidade é muito forte – funciona como elemento explicativo essencial para questões individuais e coletivas. Barros (2007), citando Coulanges (1864), um dos primeiros a chamar atenção para o papel da religião como um dos fundamentos da cidade, diz que: é à medida que os homens sentem que existem para eles divindades comuns, que estes vão se unindo em grupos cada vez mais extensos, com regras encontradas e estabelecidas.

Em Juazeiro, atrelar o nome e a imagem de Padre Cícero, a quem é comum atribuir o progresso de cidade, aos ‘templos de trabalho’ é uma maneira de reverenciar o patriarca e também de atrair os romeiros enquanto consumidores. Contudo, mais do que isso, são expressões significativas, em textos e artefatos, de sujeitos que se expressam através desses

---

<sup>36</sup> Durante a pesquisa de campo alguns nomes de estabelecimentos comerciais que se apropriam do nome de Padre Cícero foram registrados no diário de campo. Entre estes destacamos: Parque de Eventos Padre Cícero, Hotel Pensionato Padre Cícero, Hotel Cicerópolis, Artesãos da Mãe das Dores e do Padre Cícero, Lava Jato Padre Cícero, Oficina Padre Cícero, Auto Peças Padre Cícero, Sucataria Padre Cícero, Posto Padre Cícero, Borracharia Padre Cícero, Gráfica Padre Cícero, Papelaria Padre Cícero, Casa da Aliança e Folheado Padre Cícero, entre outros.

procurando entender a si mesmo e aos outros pela interpretação dessas expressões produzidas e recebidas. É de fato um reflexo da construção sócio-histórica da cidade e de sua cultura (THOMPSON, 1990). São planos, receitas, regras e instruções para governar o comportamento, como diz Geertz (1989) algumas vezes ditas de forma direta, clara, outras vezes insinuada:

*“Eu coloquei o nome do Padre Cícero na minha empresa pelo fato de ver a cidade toda, e também o Nordeste, homenageando o Padre Cícero, para mim, padre dos padres. Então, eu também quis fazer a propaganda dele. O Padre Cícero foi um padre diferente. Ensinou a essa gente sofrida do sertão a ter fé e pedir a Deus que não deixasse de olhar pra cá, mas ensinou também que a gente tem é que batalhar pelo pão, desde que essa batalha seja honesta, né?” (Sujeito 1: E. de. A., comerciante local, notas de Diário de Campo, novembro de 2006)*

*“Olhe minha filha, eu sou filha de Juazeiro! Meu pai conversava muito com Padre Cícero. Meu pai morava antes em um lugarejo, depois do Crato, até o dia que Padre Cícero disse que era chegada a hora dele vir pra essa casa onde eu moro hoje. Ele era pedreiro e o meu padim disse que se ele viesse ia ter sustento para ele e para a família. Ai meu pai disse a minha mãe: ‘Maria do Carmo nós vamos morar em Juazeiro. Padre Cícero já deu a benção pra nossa ida’. Foi ele que ajudou meu pai a encontrar essa casa. Padre Cícero morava na rua São José e vinha toda noite aqui e contava as histórias de que Juazeiro ia crescer muito, assim contava meu pai, por que nesse tempo eu ainda não era nascida. Eu nasci em 1925 e me lembro do Padre Cícero, mas nessa época que ele sentava aqui na calçada de casa eu não era nascida não. Meu pai disse que tinha gente que ria das palavras de Padre Cícero e, o povo do Crato fazia pouco, mas ele continuava dizendo. Ele dizia, também, que nas casas ia ter tanto romeiro que ia chegar um tempo em que uma casa ia ter de abrigar de 15 famílias de romeiros. E isso, minha filha, eu vi acontecer! Cadê o povo que ria dele? Hoje Juazeiro é maior do que o Crato, do que a Barbalha! Cadê? Aqui no meu rancho, eu já abriguei mais do que isso. Então, eu tenho mais é que colocar o nome, a imagem do meu padim aqui, para ele continuar me abençoando, assim como fez com o meu pai, quando veio pra cá. Meu pai era pedreiro e depois que veio pra cá, até o dia de sua morte, Padre Cícero nunca faltou com ele e nem há de faltar comigo, porque eu sempre me valho dele e, como ele ensinou, eu tenho muita fé e muita força, ainda, pra trabalhar.” (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)*

*“Olhe, logo que eu cheguei aqui (eu vim de Manaus), e abri meu comércio, eu reparei que tudo quanto era lugar tinha o Padre Cícero no meio. Os outros comerciantes foram logo dizendo assim: ‘Você vai colocar o nome de Padre Cícero? Pois se não for, coloque pelo menos uma estátua dele, porque isso chama os romeiros e agrada os devotos’. E assim eu fiz! E deu certo, viu? Eu não sou devoto, não, mas eu não posso deixar de dizer pra senhora que eu já moro aqui a doze anos, e que querendo o não esse daqui (apontando pra estátua de Padre Cícero) não me faltou. Oxe! (risos após usar uma expressão típica nordestina). Uma coisa que a gente não pode fazer aqui é falar tantinho que seja do Padre Cícero. Até os que não são devoto acham ruim. Ele morreu, mas é ele que ainda dirige esta gente, esta cidade.” (Sujeito 3: O. M. de. O., comerciante local, notas de Diário de Campo, novembro de 2006)*

Reverenciar o santo da casa, nesta cidade, faz parte da cultura local, dos padrões culturais estabelecidos. Não se trata de um ornamento da existência humana, mas sim, uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade. Ao mesmo tempo se apresenta como um mecanismo de controle que se mostra no pátio familiar, no mercado e na praça pública (GEERTZ, 1989). Reverenciar o nome de Padre Cícero, não apenas nos espaços de fé, mas, também nos espaços de trabalho, em Juazeiro do Norte, configura-se como uma forma de manter e recriar uma tradição desde o século XIX, época na qual o Padre Cícero

aconselhava ao trabalho e à oração, dando sua bênção aos trabalhadores, as oficinas e espaços de trabalho. Fala do localismo; da identidade; das tradições preservadas e ainda; das tramas e jogos de poder que definem relações (FISCHER, 1996a), elementos percebidos nos trechos destacados das entrevistas, acima transcritos.

Não são apenas as pequenas empresas que homenageiam o patriarca. Grandes empresas comercializam a marca registrada na memória da cidade: a marca Padre Cícero. A exemplo disso, a empresa telefônica, Telemar, instalou em Juazeiro do Norte, vários telefones públicos (orelhões) no formato do chapéu e do cajado do Padre Cícero. Outra grande empresa a usar o nome Padre Cícero é a Empresa Cajuína São Geraldo, cuja fonte de água mineral abastecedora da fábrica de refrigerantes é denominada fonte Padre Cícero. Em seus outdoors e materiais promocionais espalhados pelas ruas da cidade, a empresa reverencia o patriarca e o principal produto comercializado, o refrigerante de caju, tem boa aceitação entre romeiros, que chegam a comprá-lo como ‘lembrança da Terra Santa’. A Empresa *Ocean Air* com o objetivo de criar uma identidade da empresa com a região, ao instalar uma filial em Juazeiro do Norte, adotou o slogan ‘com as bênçãos do Padre Cícero chegamos a Juazeiro do Norte’.

Um filho ou filha de Juazeiro, para usar a expressão de L.M.L, dona de rancho na cidade, sabe que Padre Cícero ensinou a orar e trabalhar como forma de garantir o sustento da família e o crescimento da cidade que antes era tão somente um lugar de passagem, parada de tropeiros e que com o tempo virou refúgio dos desvalidos de sorte e terra da promessa até chegar a segundo maior município do Estado do Ceará. Aqueles mais novos ou os que chegam e que não são ‘filhos da terra’ logo apreendem, através desta cidade-texto, da observação e da vivência ritual com os mais velhos, com os “filhos da terra”, que Juazeiro é o lugar de respeito aos ensinamentos do “Padim” e que é ele que ainda rege e norteia a cidade.

Assim, a cidade fala a seus habitantes e visitantes. Habitando-a ou percorrendo-a, olhando-a, como diz Barthes (2001), quer seja em nomes de ruas, praças ou estabelecimentos comerciais, em monumentos, em igrejas ou santuários, Juazeiro fala, e por que não dizer, grita a importância de Padre Cícero, de seus valores e de seus preceitos, influenciando destinos formais dos habitantes da cidade - desde os primeiros instantes da construção desta, até os dias de hoje. Fala da importância de um homem que não foi um simples catalisador

inconsciente do progresso, mas que procurou voluntária e intencionalmente estimulá-lo, tentando dotar a cidade, que considerava como sua, de todos os melhoramentos que, na sua concepção, eram necessários ao grande centro urbano que sonhava. Falam de um sacerdote que olhou e acolheu os que padeciam de fome, de sede e da peste, mas que ainda se mantinham vivos pela esperança e os aconselhou sobre as “coisas do céu” e as “coisas da terra”. Alguns destes ainda vivem, outros deixaram seus herdeiros pra continuar contando a história, rendendo graças ao “conselheiro do sertão”:

*“Eu vendo santo mais não sou devoto não. Meu pai é devoto. O pai dele, meu avô foi romeiro e devoto, veio da Paraíba pra cá depois de 18 viagens trazendo mulher filhos e meu pai. Meu pai soube o que foi comer todo dia, depois que veio pra cá. A senhora imagina o que é isso? Juazeiro é feito de gente que passou por isso, que resistiu a todo tipo de sofrimento até chegar aqui e ser acolhido pelo Padre Cíço. Para o meu pai, todo canto dessa terra deveria ter a imagem de Padre Cíço, o nome de Padre Cíço, porque ele acha que Padre Cíço é um santo, milagreiro. Eu não acredito que ele seja milagreiro, não! Eu acredito que ele foi um homem de visão, que ajudou um tanto de gente pobre e sofrida e que só por isso merece o respeito e a admiração desse povo. Eu me sustento e sustento a minha família por causa desse homem de visão. Então pra mim, é justo que nos cantos aqui de Juazeiro se lembre tanto dele, nos nomes das ruas, nos nomes dos comércio. A senhora já percebeu que Juazeiro mais parece um céu de tanto nome de santo que tem nas ruas e nos comércio? (risos)”* (Sujeito 5: F. C. de S., comerciante local (santeiro), entrevista concedida, novembro de 2007)

*“Meu pai e minha mãe eram devotos! Passaram necessidade grande, até o dia que chegaram aqui. [...] Eu também sou devota de Padre Cícero, minha filha! Pra quem é devoto, Padim nunca pode deixar de estar por perto. Ele tem que ficar aqui dentro (apontando para o ‘coração’, silencia por um momento e fica com os olhos cheios d’água) para a gente ter a benção dele sempre, em tudo na vida. [...] Eu sei que as coisas não podem ficar paradas, que a Juazeiro da minha juventude não existe mais, muita coisa mudou (silêncio, como se estivesse pensando no que mudou), mas eu fico feliz dessa gente ainda lembrar do nosso Padim e continuar mantendo a imagem dele e o nome dele nas casas e nas oficinas. Olhe, a gente mais tarde vai sentar na calçada e você vai ver que a gente conversa de tudo no mundo, mas pelo menos uma hora a gente chama o nome dele. Nós temo mesmo é que preservar a memória do Padre Cícero, Zelar pelo que ele deixou como essa Igreja aqui (se referindo a Igreja do Socorro). Essa Igreja aqui, meu pai ajudou a carregar muita pedra na construção, o pai de muita gente aqui. É uma construção nossa. [...] Cuidar disso tudo e também da memória do Padre Cícero é questão de respeito! Respeito que todo filho dessa terra tem que ter por quem fez essa terra ser o que é. Por que se a cidade tá grande do jeito que tá é graças a ele, meu Padim Cíço. Esse é o maior milagre dele! Juazeiro é o maior milagre dele. Por que a gente encontra a benção pro sustento da gente é nele. Essa lembrança de Padre Cícero, eu tenho fé, que nunca vai acabar. Se isso acabar é porque Padre Cícero deixou de olhar por nós, deixou de nos valer.”* (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)

*“Na terra santa da Mãe das Dores (se referindo a Juazeiro do Norte), o Padim continua vivo. Os preceitos dele tá nos corações dos romeiros e dos devotos, mas pra aqueles que tem pouca fé os preceitos dele tá escrito ali no Horto, pra que todo mundo saiba que ‘Quem roubou não roube mais, quem matou não mate mais’ e também pra saber que o verdadeiro devoto usa o rosário no pescoço (apontando para o próprio pescoço) e que se a gente tiver fé nele e não ‘bancar a preguiça’ o Padim sempre vai abençoar.”* (Sujeito 7: M. S. B., devota, novembro de 2007)

A conformação de uma cidade e a organização de seus espaços, segundo autores como Barros (2007), Castells (1999) e Harvey (1992), formam uma base material a partir da qual é possível pensar, avaliar e realizar uma possível gama de sensações e práticas sociais compartilhadas. Na cidade do Padre Cícero o tempo presente está permeado por uma

nostalgia que remete a um tempo passado, vivido ou idealizado, trazendo a vida e a presença do Padre Cícero aos espaços de fé, às praças, aos espaços de trabalho e às ruas. Em alguns percursos, a cidade às vezes parece estar congelada no tempo, como o que acontece com os pés de juazeiros (*zizyphus joazeiros*), a mesma espécie que dava sombra aos tropeiros e que deram nome à cidade, sendo assimilados pela tradição popular como um símbolo. Os pés de juá, árvore de alto porte, de fruto pequeno e de folhas sempre verdes são sempre um enigma a ser decifrado: é tempo de estio ou época de chuvas? Como verdadeiro “sentinela da vida”, o pé de juá exibe um verde que resplandece, resiste e desafia ao sol, dizendo que a vida é possível (CARVALHO, 1998).

É preservando os monumentos das cidades, a arquitetura das casas, os nomes das ruas ou materializando os preceitos de Padre Cícero em escritas nas paredes, ou, ainda, evocando seu nome em conversas de fins de tarde, que Juazeiro resiste e desafia o tempo e conserva a memória que se pretende: a ação do Padre Cícero sobre o cotidiano do lugar. Uma resistência histórica: os romeiros e devotos do Padre Cícero resistiram historicamente às perseguições e estigmas, à hierarquia da igreja católica tradicional, cuja ação pastoral excluía as práticas populares, à seca e à fome. A resistência dos dias de hoje é também vista na conservação do patrimônio material da cidade, como ‘garantia’ real contra o esquecimento, contra a força devastadora do lugar nenhum (incapazes de criar identidades, singularidades e relações) e da passagem do tempo (JEUDY, 2005; AUGÉ, 1994).

Assim, a conservação dos espaços de memória é marcada por uma atmosfera patrimonial, alimentada pela presença constante do elemento religioso na vida cotidiana da cidade. Romeiros, devotos e mesmo os que dizem não acreditar no patriarca, conservam o patrimônio, recriando o passado ilustre da cidade, temporalidade na qual o Padre Cícero aconselhava, orientava e atendia a todos, inclusive os indivíduos destituídos de ‘sorte’.

Para Jeudy (2005), a produção e a representação dos lugares memoráveis se constituem num importante capital simbólico. A idéia inerente a estes lugares é reviver, recriar e reinventar o passado, utilizando leituras de reatualizações, produzindo, assim, rememoração enquanto oposição ao esquecimento. Essa reflexão nos remete ao pensamento de Fortuna (2001) que se refere ao fato das cidades, na atualidade, estarem marcadas pelo



contexto da desterritorialização. Desta forma, perante esse contexto o desafio com o qual se deparam as cidades está na capacidade destas para procederem à sua reterritorialização e através desta buscar o desenvolvimento sócio-territorial.

Neste sentido, Kashimoto, Marinho e Russeff (2002) consideram que a preservação das tradições, a cultura de um povo, ao invés de um obstáculo ao progresso (desenvolvimento), emerge como um material de experiências e saberes, diretrizes úteis à criação coletiva e compartilhada de uma vida melhor. Na medida em que conservam e reconstituem o passado, as cidades indicam um importante elemento do local (uma escala identitária, um espaço de construção de identidades culturais, no qual as relações são baseadas na tradição) em oposição ao global, ao assegurar a manutenção das identidades culturais do lugar (JEUDY, 2005; KNOPP; DARBILLY, 2006).

A cultura, oriunda das relações profundas entre a comunidade do lugar e seu meio, do homem e seu entorno, implica um tipo de consciência e de materialidade social que evidencia o grau de aferição ou apego a um lugar e se manifesta, dentre outras formas, na manutenção da arquitetura espontânea e nas manifestações religiosas que compõem estes lugares (KASHIMOTO; MARINHO; RUSSEFF, 2002).

Refletindo sobre as idéias é possível dizer que Juazeiro do Norte é territorializado, em seu conteúdo relacional, particular, que promove identificação com o lugar. A arquitetura espontânea das casas; os templos, as igrejas e santuários como a Capela do Socorro, a Igreja Matriz, a Casa dos Milagres, nas ladeiras do Horto e a Via Sacra e o Santo Sepulcro que mantém forte vinculação com o passado, nas formas, na organização, nos materiais que os compõem; os estabelecimentos comerciais com lugares reservados ao 'santo' da cidade; os altares.

São através dessas referências territoriais, que as expressões mais imediatas das realidades vividas, como também os elementos aparentemente invisíveis, mas significativos, que dizem respeito aos valores, sentimentos, perspectivas que rodeiam as vidas dessas pessoas e seus simbolismos se mostram (CHANLAT, 1993). Na terra do Padre Cícero, esses lugares falam de resistência, mas também falam de trabalho, de respeito, de fé e, ainda, de construção,

empreendimentos, materiais e não-materiais, que permanecem reais em virtude do reconhecimento coletivo (BERGER, 1985).

Os diversos espaços de Juazeiro, de vivência, de comércio e de fé, remetem os devotos e não devotos, cada um a sua maneira, ao desejo de ver, dialogar, resistir ao tempo e continuar sendo abençoado pelo Padre Cícero. Os diversos elementos encontrados nesta cidade contribuem para a criação de espaços de reconhecimento e de significantes (THOMPSON, 1990). Formas legitimadoras para responder às perguntas que, inevitavelmente surge nas mentes das novas gerações, sobre o “por quê” desses dispositivos institucionais, dessas teias de significados (GEERTZ, 1989), que se materializam nos espaços construídos:

*“Tem gente que diz que não precisa da imagem e da memória de Padre Cícero, nem de romaria, para ter seus negócios funcionando, mas esquecem que é pela lembrança, pela memória e reverência a Padre Cícero que os romeiros vem e, o fato é que, por ocasião das romarias o comércio tem uma injeção de dinheiro. E esse dinheiro circula por todo o comércio, é uma cadeia. Então, independente, de ter seu negócio ligado diretamente a Padre Cícero, de ser devoto, é a imagem de Padre Cícero, a memória dele que ainda faz a cidade pulsar. Por trás de tudo isso, está a figura de Padre Cícero e é por isso que em cada canto da cidade você vai se deparar com a imagem dele, com o nome dele, como se ainda tivesse dando sua bênção aos negócios, as oficinas, aos altares, as casas, como fazia no passado. E não é incomum você ver romeiros fazendo reverências as imagens de Padre Cícero de espaços comerciais quando entram nestes.” (Sujeito 4: D. W., pesquisador da história de Padre Cícero e de Juazeiro e morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

*“Juazeiro é de fato a cidade de Padre Cícero. E mesmo sabendo que tem alguns episódios da vida de Padre Cícero, como a ação política dele, que deram margem para macular a imagem desse patriarca, os valores, os preceitos de Padre Cícero estão nos costumes dos juazeirenses, como a renovação e o rosário, nos lugares de romaria, nas orações dos romeiros, nos monumentos feitos em memória a ele, no artesanato local e até mesmo nos nomes desses inúmeros estabelecimentos que existem aqui. É preciso preservar tudo isso, por que senão Juazeiro não vai ser mais Juazeiro, essa ‘terra da promessa’ e nem os juazeirenses vão ser mais esses juazeirenses” E quem são os Juazeirenses? (eu pergunto). “O Juazeirense é esse povo feliz, hospitaleiro. É esse povo de resistência, de trabalho, de fé. O povo que aprendeu com o seu Padrinho que, Deus ajuda quando a gente precisa, mas que a gente precisa fazer por onde: trabalhar e ser um homem de bem”. (Sujeito 6: R. M. dos S., administrador e comerciante de artigos religiosos, entrevista concedida, novembro de 2007)*

Os espaços de memória permitem reconstruções cênicas do passado, promovendo releituras e novas encenações das memórias coletivas, espetáculo o qual permite criar e renovar laços de sociabilidade entre os indivíduos e grupos. Ao mesmo tempo em que a cidade fala aos que nela habitam também fala destes. Assim, nesta cidade, romeiros, habitantes, empresários e comerciantes, organizações, cada um à sua maneira, vivem numa tessitura comum, descobrindo os tipos de interação que devem ter uns com os outros. A cidade e seu mito original chamam as pessoas que o escutam a se identificarem, mais ou menos completamente, com o herói da narrativa (ENRIQUEZ, 1996). Ao mesmo tempo, a cidade fala de um povo que ainda em muito se parece com a descrição de Agostinho Balmes (1935):

“Tão meigos e umildes e ao mesmo tempo brutões e ferozes si o tocam na sua crença, gente de melhor sorte porquê neles tudo é sincero, a bondade e a violência, productos do meio, como o sertão, tão bom e generoso nos annos de chuva e tão áspero nas secas que porém não vençam o sertanejo o qual como o umbu sempre conserva verde a esperança de um futuro melhor. [...] Em Joazeiro cidade do Ceará raros são os cearenses [...]; o resto é bahianos, alagoanos, rio grandenses do norte, piauienses, paraibanos, maranhenses. [...] Quaes os meios de vida? Todos, desde o lavrador da roça a todos os officios e artes que executam como curiosos e se esforçam de fazer o mais real possível, sendo preciso reconhecer a actividade desta gente [...]” (ODÍSIO, 1935, p.62,64, 92-93).

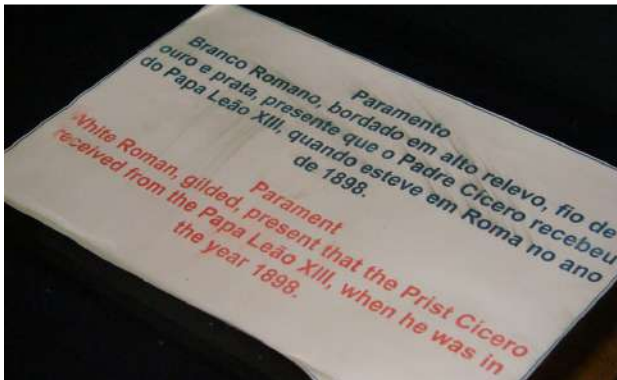
Juazeiro do Norte, como uma cidade-organização, é produtora de continuidades, rupturas e inovações culturais. Vive do movimento, da vivência e da memória (FISCHER, 1996a). As tramas que entremeiam a vida desse território são tecidas por fios que apresentam a relação desses filhos e filhas da terra, com o Padre Cícero e com a religiosidade.



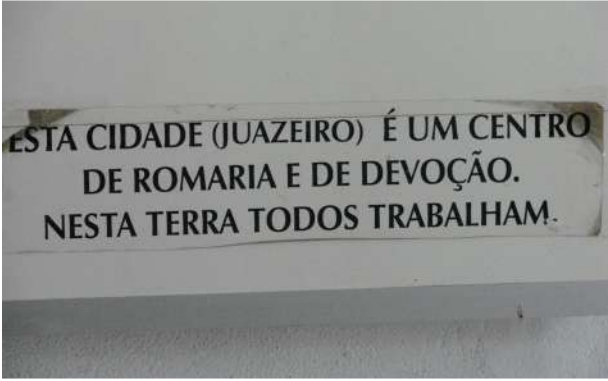
## A cidade e seus espaços













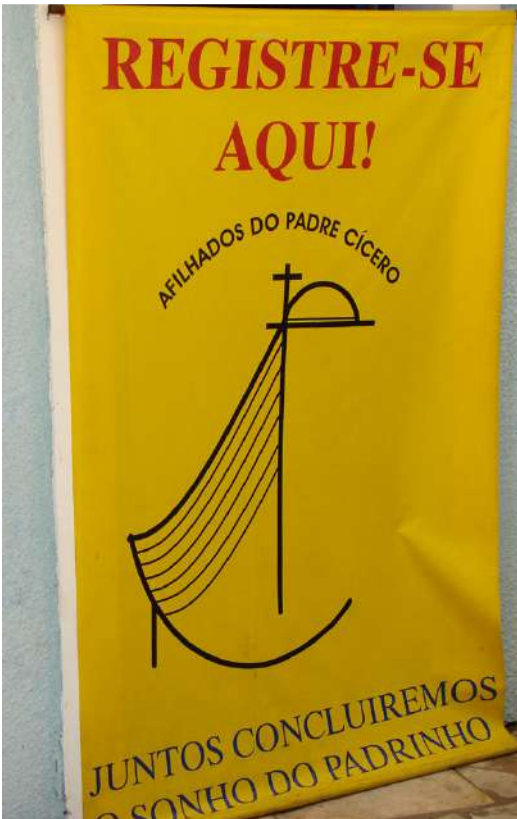


















**Os filhos da terra**









## 6.2. Olhares sobre os ‘negócios da fé’ em tempo de romaria: significações.

Muitos acreditaram que o movimento de Juazeiro teria seus dias contados, após a morte de Padre Cícero e que a cidade seria, pouco a pouco, esvaziada dessa multidão romeira, que a transformava em “pátio de milagres” (CARVALHO, 1999). A morte, no entanto, passou a ser o desencadeamento de outras abordagens. As romarias prevaleceram como forma de reverência ao Padre Cícero e como uma manifestação espontânea da fé popular. Ao contrário de outros centros de devoção, em que a festa se concentra em um período do ano, a “Terra da Promissão” é continuamente movimentada por essas levadas de romeiros. Parece até ‘milagre’ a cidade comportar tanta gente. Juazeiro do Norte é sitiada (CARVALHO, 1999, p.90).

Pelas ruas congestionadas do centro passam dois milhões de romeiros por ano (fluxo estimado pela Secretaria de Cultura, Turismo e do Romeiro), durante as festas de Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora das Dores, a romaria de finados e as comemorações em memória do Padre Cícero – março, mês de seu nascimento e julho, o de sua morte. A ocupação da cidade pode ser vista como uma desordem. No espaço público, as ruas transbordam de ônibus e caminhões, pois não foram planejadas para tamanho fluxo. A falta de uma infra-estrutura se acentua: o fornecimento de energia elétrica falha; há falta de água; carência de sanitários públicos, que faz com que as fezes se acumulem nos terrenos baldios e que o cheiro de urina impregne as ruas; e a água servida insista em escoar pelas sarjetas. As calçadas estreitas tornam-se ainda mais estreitas para tanta gente. Mas nada atrapalha a manifestação de fé nesta cidade-orgânica (BARROS, 2007), que cresceu surpreendentemente, sem uma política que fosse adotada para disciplinar essa expansão.

Juazeiro do Norte se anula para ganhar a condição de cidade santa. As pessoas que lá vivem se tornam invisíveis, diante da nova realidade que se instala. Os habitantes da cidade cedem os seus espaços, fornecem água, colocada nas portas das casas e das lojas, em potes de barro e copos de alumínio, em sinal de hospitalidade. Moldam-se a novas regras e a um novo ritmo, como se houvesse um acordo tácito em que o romeiro pudesse dispor de espaços públicos de acordo com suas conveniências, para o cumprimento de um compromisso maior: a renovação dos laços com o sagrado. As romarias vão além da reunião festiva de algumas



centenas de pessoas. Embora comporte tal dimensão, o deslocamento periódico de milhares de nordestinos à cidade do Padre Cícero se faz, sobretudo, em nome de uma fé comum, um imaginário coletivamente construído, que confere uma identidade e a sensação de pertencimento e de missão a cada um dos participantes.

Apesar desta aparente desordem, Juazeiro do Norte, em tempo de romaria, impregna-se por uma atmosfera de magia. Emociona a visão de homens, mulheres e crianças: cabelos desgrenhados, com chapéu de palha, que retiram, em sinal de respeito ao lugar, poucos dentes, rostos vincados pelo tempo, fustigados pelo sol, com outros códigos de vestimenta, mostrando-se em toda a carga de verdade que carregam consigo. Vindo de todos os cantos do Nordeste, muitos chegam em caminhões pau-de-arara empoeirados, cobertos por lonas, sem qualquer proteção ou encosto para as costas. Os caminhões, enfileirados, buzina como forma de saudação a cidade. Os romeiros cumprimentam as pessoas que passam, cantam, rezam, tiram o chapéu e batem palmas, por que chegaram à terra sagrada. É o lugar legitimado como o destino de todos aqueles que buscam uma interferência em suas vidas, como manifestação do divino.

*“[...] Padim Ciço pra mim é santo. Quando as coisa aperta eu apego com o rosário e peço em oração: ‘valei-me meu Padim’. E aí as coisa começa a alumiá, num sabe? Ele é poderoso, minha filha! Ele é bom e intercede por todo o fiel, basta pedi com fé. [...] Juazeiro? Juazeiro é a Terra Prometida, você não vê não? É uma terra muito abençoada. Bem da verdade que hoje tem umas coisas que meu Padim disse que ia ter. É mulher de saia muito curta, é bebedeira. Mesmo assim, pra gente de bem, de fé, aqui é terra de promessa. Aqui tudo se resolve com a graça de Deus, da Mãe das Dores e do Padim Ciço. Quem chega aqui recebe graça. [...] Olhe, num se ‘aguneie’(preocupe) não que o Padim vai ajuda, minha filha nesse trabalho da escola. Ce tem fé?” (Sujeito 7: M. S. B., devota, entrevista concedida novembro de 2007)*

*“Quando minha primeira fia (filha) nasceu ela nasceu com um problema nos olhos que os médico dizia que não tinha jeito. Aí, eu e a mulher, nós ficou assim meio triste, mas se apeguemo (apeguemo-nos) com Padre Ciço, que é santo dos necessitados do sertão, pedimo com fé e eu fiz uma promessa de todo ano vir pra cá, um menos uma vez por ano, e subir as escadas do horto de Joelho. Ta com dezoito ano que eu venho, como já disse pra senhora. Minha filha ta boazinha, enxerga tudo direito, com a Graça de Padre Ciço. [...] Eu não sei fala muito direito não pra esses negócios de estudo, mas olhe, o que eu digo pra senhora é que isso aqui é terra sagrada, num tem outra no mundo não. Aqui é terra de Padim Ciço, terra dos temente a Deus.[...] Sempre eu alcanço graça.” (Sujeito 11: G. F. D., romeiro de Aroeiras do Itaím, entrevista concedida, novembro de 2007)*

O cantochão ecoa pela cidade. As ladainhas reverberam pelas ruas de Juazeiro. Os benditos e orações se ‘esparramam’ pelas ruas. O barulho dos pregões mistura-se ao som das fitas cassetes e cd’s de feirantes, que trazem a gravação de poemas, feita por cantadores e violeiros e músicas de Luiz Gonzaga que rendem honra ao Patriarca dos Sertões ou que falam da saga desses povo sertanejo. A alegria está na concretização da viagem, no reencontro com

a terra que é tida como santa. É uma explosão de júbilo que transforma a cidade em negação do silêncio como única forma de oração. A romaria é um emaranhado de sons, das mais variadas procedências, de todos os cheiros possíveis, de gestos e cores que saltam aos olhos.

É assim na festa de Nossa Senhora das Candeias, dia 2 de fevereiro, que abre oficialmente, o calendário das romarias. Essa é a romaria das luzes, pois, conta a tradição romeiro que cumprindo a ordem de Padre Cícero, fez centenas de lamparinas de flandres, história já mencionada neste trabalho anteriormente. No presente, o passado é revivido e, todo dia 2 de fevereiro, por volta das cinco e meia da tarde, Padres e catequistas começam a animar os fiéis com orações e cânticos, enquanto as pessoas chegam, cada vez em maior número, trazendo velas, lamparinas que são acessas ao cair da noite. A iluminação pública não é acionada e tudo vai ficando as escuras, até que ao comando do pároco da cidade, as velas e lamparinas começam a ser acessas, luzes que tomam conta da praça e em procissão sai deixando pelas ruas da cidade, um rastro de luz, um espetáculo de indescritível emoção e beleza.

Assim como nesta romaria, o burburinho, o colorido e a emoção permeiam em todas as demais romarias. A romaria de 20 de julho é a romaria do luto e da perda, por que foi esse o dia que Padre Cícero morreu. A cidade se veste de preto em luto. Mas, também é a romaria da esperança, porque o ‘Padim’ prometeu, em suas últimas palavras, que iria para o céu rogar por todos. O romeiro não se sente órfão, veste preto enfatizando a ausência do Padrinho, mesmo assim, a romaria do luto não pode abrir mão das cores como toda a festa em Juazeiro: cores que se espalham pelas fitas, imagens, velas e flores. Colorido presente nas manifestações populares que fazem parte desta e de outras romarias, como os reisados, as bandas cabaçais, as bandas de pífanos ou o maneiro-pau<sup>37</sup>: uma mistura do sagrado e do profano.

---

<sup>37</sup> Expressões culturais nordestinas. Bandas Cabaçais - O nome cabaçal é dado, em virtude de a caixa, o zabumba e os pífanos – seus instrumentos básicos – fazerem um ruído semelhante a muitas cabaças secas entrecocando-se. São dança e música, de ritmo forte, tanto que os cabaçais eram também chamados de “esquenta mulher”, porque, à sua chegada ou passagem, o mulhêril se afogueava.. Maneiro-pau - É dança oriunda do cangaço, possivelmente da região caririense, mas hoje tomando parte de todas as programações festivas do interior do Ceará. Todos os participantes cantam sob o refrão que dá o nome ao folguedo – maneiro pau! Dançam todos em roda, com os cacetes que portam, batem-nos fortemente no chão, de forma ritmada. De quando em vez, enquanto empolgante, tem uma expressão machista.

Depois vem a romaria da Mãe das Dores, a padroeira de Juazeiro do Norte. Na festa de Nossa Senhora das Dores, os romeiros fazem questão de ampliar o espaço do culto e de levar o sagrado a todos os cantos de Juazeiro. É a romaria que faz apologia ao movimento. É quando organizam a procissão “motorizada” à qual se juntam as motos e bicicletas da cidade e as carroças de tração animal. Os caminhões e ônibus são decorados, ganham fitas, bandeirolas de papel, pequenos altares com imagens de Padre Cícero e da Mãe das Dores, em meio a tules, flores, luzes e faixas de saudações e agradecimentos a políticos e empresários que tornaram possível a viagem, ou em memória a algum romeiro que não está mais presente. É onde a habilidade nordestina se expressa: as soluções encontradas vão do encaixe do andor no carro às cores com que o retábulo deve ser ornado. Caminhões ou ônibus enfeitados com flores, fitas, estampas, imagens e faixas, como se fosse uma parede votiva, feita num trabalho de decoração solidário, arte de mãos habilidosas e anônimas de grupos romeiros vindos de várias procedências.

O Nordeste se reencontra neste espaço místico: milhares de pessoas peregrinam, penitentes dirigem-se ajoelhados e contritos até altares e lugares santos, acendem-se velas, reza-se dentro e fora das igrejas, cultuam-se imagens de santos desgastadas pelo tempo e pelo toque de mãos ansiosas por receber um pouco de luz e proteção, festeja-se em sinal de devoção e esperança em dias melhores. Mas, no movimento de Juazeiro as salvaçãoes material e espiritual se conjugam numa só. O movimento das romarias não é um movimento desencarnado. As cenas de devoção que impressionam pelo seu fervor e pela sua sinceridade, acontecem em meio a uma outra faceta da romaria: seu caráter comercial. As romarias a Juazeiro do Norte constituem-se no momento propício para não só cuidar de assuntos referentes à fé, mas também para festejar, confraternizar e fazer compras. As ruas que abrigam os passos de peregrinos, velas acessas, rezas e cultos, abrigam também, barracas e ambulantes que encontram nas romarias o meio de sustento.

Neste sentido Rizotti e Nishimura (2006) consideram que é no território, *lócus* em que ocorrem as construções sociais de vida individuais, familiares, comunitárias, identidades e pertencimentos, e ainda onde se vivenciam problemas, necessidades e dificuldades, que se encontram as potencialidades e capacidades que muitas vezes possam estar dormentes. Desta

forma, Juazeiro do Norte é formado de duas cidades: a cidade santa dos romeiros e da prece, e a cidade econômica dos negócios, do comércio e do artesanato.

A cidade do comércio e dos artesãos, assim como a cidade da fé, também fora criada e orientada pelo Padrinho, recuperando e mobilizando as competências locais (SEN, 2000), como forma de superar as dificuldades e necessidades impostas a um povo que fugia da peste, da fome e da seca, mas também como forma de promover a independência econômica ao burgo que mais tarde se transformaria em município. Desta forma, qual herança da concepção de desenvolvimento de Padre Cícero, baseada na mobilização dos atores locais pela fé e pelo trabalho, o espaço de compra e venda é significativo no contexto da festa religiosa. A romaria se configura como um imbricamento entre o religioso e o econômico: palco de devoção e de prece, mas também como uma gigantesca feira, de uma diversidade colorida de atrativos e atrações, de deixar qualquer um atordoado, onde a luta pela subsistência se faz presente. A própria trajetória do Padre Cícero (vista no capítulo anterior), que culmina no movimento de romarias, é emblemática desse imbricamento.

Durante as romarias forma-se uma feira nas imediações das igrejas e das rotas de romarias. Nos arredores da Igreja do Socorro, o comércio da fé se estende como um grande cordão em volta do local. São dezenas de fabricantes de terços e rosários. Na cidade-organização, Juazeiro, organizações palpáveis, visíveis e permanentes no tempo (comércios formais), convivem com microorganizações (vendedores ambulantes e organizações intermitentes como as feiras), dentro de um grande marco identitário (FISCHER, 1997): trabalho e fé.

Os circuitos de comercialização da cidade do Padre Cícero abrangem o comércio formal, com lojas e estabelecimentos e o comércio informal, com barracas e vendedores ambulantes. Muitos dos que estão fora da economia formal e engrossam o contingente dos que vivem de aproveitar as oportunidades armam suas tendas durante as romarias porque estão fora do mercado e precisam aproveitar as chances. Outros são nômades e vêm de outras festas e sabem que têm que conquistar um pedaço desse chão. E por último, os comerciantes que vêm na festa uma forma de expandir suas lojas, colocando suas mercadorias nas ruas, em uma disputa em que vencem os mais fortes e mais astutos. Segundo a Secretaria de Cultura,

Turismo e do Romeiro, o mercado de produtos relacionados à religiosidade é muito vasto e não há uma estimativa real do que isso representa, já que a maior parte se concentra na informalidade. Pesquisas informais realizadas em 2007 indicam que cada romeiro deixa, em média, no município, R\$ 55,00. São cerca de dois milhões que vêm a cidade todos os anos.

As barracas que se espalham pelos espaços de comércio de Juazeiro do Norte são um gênero que vai da colocação da mercadoria sobre a calçada, como fazem os vendedores de novenas e folhetos de cordel que contam a história de Padre Cícero, até aquelas que têm estruturas fixas, com cobertas, onde na maioria das vezes, os barraqueiros dormem, mistura de loja e casa, bem de acordo com as idéias de DaMatta (1991) sobre a casa e a rua. Nos tripés que se armam e onde se estende a madeira que serve de mesa – que servem como mostruário e espaços que funcionam como improvisados depósitos.

Nas romarias de Juazeiro do Norte, a cultura é o que ‘alavanca’ a economia local. Os saberes locais se unem a religiosidade e, a cultura configura-se como um recurso, na forma de bens e serviços simbólico-culturais que dão corpo a um potente e diversificado mercado, na direção da constituição do que é reconhecido como economia da cultura – capaz de criar riqueza na sociedade (SACHS, 2005; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Os bens simbólicos são objetos integrantes do espaço sagrado e dinamizam a economia da cidade do Padre Cícero. A fabricação de estátuas do Padre Cícero, em gesso ou madeira, de diversos formatos e padrões é uma das atividades representativas no contexto de uma economia que se baseia na expressão religiosa. São muitas as variações em torno da idéia central, onde chapéu, cajado e livro de orações se alternam, como elementos de um jogo de armar, compondo modulações da imagem a ser comercializada. Os tamanhos variam do pequeno vulto para o oratório familiar à representação de grandes formatos que ornam lojas, prédios, escritórios e proliferam por toda a cidade, como a marca de seu fundador.

São imagens do santo da casa que geralmente está de pé, mas pode estar sentado numa cadeira, que pode ser representado como uma réplica, reduzida, do monumento do Horto, com suas escadarias e até mesmo um Padrinho iluminado, em que os botões da batina são orifícios que deixam vazar luz que se instala em seu interior, como se fosse uma luminária.

Reproduções que ocupam as calçadas, as estantes das lojas de artigos religiosos ou as barracas das romarias, com a força de um ícone serial.

*“Olhe, você não ta vendendo direito não. Esse Padre Cícero é mais caro por que é iluminado, ta vendo? Ele é furadinho assim por que têm um suporte pra luz aqui, ta vendo? É uma luminária [...].” (Sujeito 5: F.C de S., comerciante local me explicando como eu deveria vender a estátua de Padre Cícero. Nota de diário de campo, novembro de 2007.)*

Há uma diversidade de bens simbólicos e de bens de consumo não-duráveis ofertados aos romeiros e visitantes. Além das estátuas de Padre Cícero e de outros santos (em madeira, bronze, gesso ou resina), lojas, barracas e ambulantes comercializam oratórios do Padre Cícero, porta-retratos com a fotografia do Padre Cícero, gravuras emolduradas com a imagem do Padre Cícero, oração do Padre Cícero, medalhas do Padre Cícero, velas do Padre Cícero, escapulário com o Padre Cícero e a Mãe das Dores, broches de metal no formato do Padre Cícero, fitas, adesivos com a foto do Padre Cícero, camisetas, pulseiras, anéis, botons, chaveiros, rosários, capelas e até imãs de geladeira com a imagem do Patriarca.

Em suas banquinhas de madeira, ao mesmo tempo em que vendem, os artesãos de terços e rosários, artigos os quais o patriarca é grande incentivador do uso, exercitam a paciência para compor novos colares. M. L. R. dos S. artesã e comerciante que há oito anos desenvolve sua técnica, criando rosários diferenciados diz:

*“Eu tento fazer uma coisinha diferente mais colorido, para tentar agradar mais aos turistas. Mas o que sai mesmo se vale da tradição. Os romeiros não gostam se a gente inova. Até por que rosário é coisa muito séria aqui. É símbolo do romeiro. Pode prestar atenção que você vai ver que todo romeiro carrega um desses no pescoço. E aqui, a gente até compra produtos menores de outras cidades, mas o rosário é uma coisa que a gente não abre mão de fazer, pra não ter erro nos mistérios dele. [...] É! Tem que ter muita paciência. Mas a gente gosta, né? Enquanto monta o rosário, a gente vai aproveitando pra agradecer e pedir a Padre Cícero que não deixe de olhar por nós.” (risos) (Sujeito 15: M. L. R. dos S., comerciante, nota de diário de campo, março, 2007)*

Diante das palavras da comerciante, lembramos Loyola e Miguez (2007) e Lóssio e Pereira (2007), quando estes consideram que as práticas sócio-produtivas que tem a cultura como recurso, contribuem para a riqueza, mas também representa risco de descaracterização, muitas vezes como forma de facilitar o consumo. Em Juazeiro, os romeiros resistem a mudanças a tudo o que esteja ligado diretamente a sua fé:

*“Os romeiros são muito ligados à tradição. Certas coisas são sagradas e eles não abrem mão. O rosário é um exemplo. Eles sabem quando o rosário não está direito. E reclamam quando isso acontece. Tem alguns comerciantes que fazem rosários cor de rosa e outras cores assim, mas pra agradar um outro mercado. Mas, o romeiro prima pelo rosário tradicional, o que é feito com contas azuis e brancas. E o ideal é que continue se*

*respeitando isso. É um elemento tradicional [...] O mesmo acontece com a imagem de Padre Cícero [...] Padre Cícero para o romeiro é aquele de bata preta, chapéu e bengala.” (Sujeito 4: D. W., pesquisador da história de Padre Cícero e de Juazeiro e morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

Da mesma forma que o rosário, instrumento com o qual se reza, mas também como algo que se porta e que protege, marca dos escolhidos, assim também o chapéu de palha – artesanato que vem dos moradores do Horto, ocupa espaço em muitas barracas. É uma espécie de distintivo dos que chegam e se ‘arrancham’ como podem, ocupando todos os espaços e tomando posse de Juazeiro, enquanto durar a festa.

Além de incentivar o artesanato, o Padre Cícero foi um incentivador da medicina popular; ele orientava os moradores e romeiros a adotar remédios e soluções baseados nas propriedades das ervas medicinais. Até os dias atuais há os remédios da ‘mesinha’ do Padre Cícero à venda no Juazeiro. A partir de uma tradição que se renova, atualmente, são produzidos no Juazeiro o legítimo bálsamo maravilhoso Padre Cícero e a pomada Padre Cícero. O vendedor R. S. questionado acerca do nome do produto, afirmou:

*“O nome Bálsamo Maravilhoso Padre Cícero é por causa do Padre Cícero[...] Ele incentivou as pessoas a usar as plantas medicinais daqui da terra [...] Através dos antepassados, a gente sempre foi resgatando a memória dele e o que ele ensinou às pessoas.” (Sujeito 16: R. S, comerciante, nota de diário de campo, março, 2007)*

Para o romeiro, Juazeiro e o Padre Cícero são indissociáveis. Ele fundou, lutou e zelou pela Terra da Mãe de Deus, lugar santo. Desta forma, os objetos comercializados em Juazeiro, adquiridos como ‘lembrança de viagem’ estão associados a essa simbologia: a presença do Padre Cícero na memória da cidade.

*“Eu sou santeiro. Eu faço santo e distribuo nessas casas de santos. Durante as romarias eu armo essa barraca aqui na Matriz. Um dia, a situação ficou meio braba (risos), aí eu fiz um monte de Padre Cícero, peguei uma caminhoneta do meu cunhado e disse pra o meu pai, que é devoto: ‘Pai, eu vou sair aí pelas cidades de onde vem os romeiros e vou tentar vender esses Padre Cícero que eu fiz’. Aí meu pai disse que eu não fizesse isso não que eu ia ter era prejuízo[...]. Ora, foi dito e feito, voltei com caminhão cheio. O povo dizia que não ia querer não que quando fosse na romaria vinha comprar aqui mesmo por que quando compravam aqui, já vinha bento [...]” (Sujeito 5: F. C. de S., comerciante local (santeiro), entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Aqui é a Terra de Padim Ciço, um homem bom e santo. E o Padim ainda olha pra nós, lá de cima. Ele ta lá no alto junto com Mãe das Dores. Então, o que a gente compra aqui de santo, rosário é santo também, né?[...] Ele tá aqui, no meio de nós, já benzendo as coisas tudo.” (Sujeito 11: G. F. D., romeiro de Aroeiras do Itaim, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Os romeiros chegam aqui e olham tudo que é santo com admiração. Quando olham pra Padre Cícero, o olhar muda. Eles o têm como santo. Para eles o que se compra aqui é sagrado, por ter sido adquirido na terra*

*de Padre Cícero. Chegam a dizer que as coisas aqui já estão bentas.” (Sujeito 6: R. M. dos S., administrador e comerciante de artigos religiosos, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Os romeiros de fato acreditam que tudo que é comprado aqui em Juazeiro é sagrado.” (Sujeito 4: D. W., pesquisador da história de Padre Cícero e de Juazeiro e morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

Os bens simbólicos são produzidos levando-se em consideração o imaginário de seus consumidores, os devotos e os romeiros. Os romeiros querem levar um símbolo sagrado da cidade do Padre Cícero para suas casas, onde eles reconstróem a seu modo os espaços de memória ao santo protetor. Um dos sentimentos que contribuem para o afluxo de multidão ao Juazeiro é a confiança do romeiro depositada no Padre Cícero. No imaginário do romeiro, se a viagem é para a terra santa, a terra do Padre Cícero, a proteção contra toda e qualquer adversidade está garantida, inclusive no que concerne à precariedade das estradas e dos meios de hospedagem. A afinidade dos devotos com os signos e símbolos do lugar sagrado, esta relação de identidade, desperta no romeiro o desejo de voltar a Juazeiro e, também, levar um “pedacinho do lugar” para suas casas - objetos religiosos, ou bens simbólicos.

O consumo cultural dos romeiros dinamiza o comércio do Juazeiro e conseqüentemente, a economia local. Mesmo consumo de bens não-duráveis, há uma dimensão simbólica: a mercadoria comprada na romaria do Juazeiro. Nas feiras das romarias são comercializados os seguintes bens de consumo não-duráveis: livros, cd's, roupas, folheados a ouro, redes, lençóis, redes, panelas de alumínio, utensílios domésticos, rapaduras, fitas cassetes, artigos populares, os quais movimentam a economia local.

A igreja local reconhece a importância da dimensão simbólica para os romeiros acerca dos objetos comprados no Juazeiro e, assim, a igreja promove a cada romaria a bênção das “lembrancinhas” do Juazeiro. Na ocasião, são bentos: rosários, estátuas, água, novenas, orações e uma diversidade de objetos considerados sagrados pelos romeiros. Ao final da cerimônia, o Padre assegura: *Estão bentos os objetos, podem levar para suas casas*. Os romeiros acreditam que, após bentos, os objetos servem como talismãs, amuletos e proteção contra qualquer mal. O ritual da bênção dos objetos simbólicos do Padre Cícero dinamiza o comércio das referidas mercadorias, pois, o romeiro quer levar um pedacinho do Juazeiro para suas casas como forma de manter o elo com o Padre Cícero.



Na bênção e despedida dos romeiros, o Pároco de Juazeiro, proclama: Deus vos abençoe, voltem tranqüilos [...] voltem com saúde e paz e até a próxima romaria. Em seguida, parabeniza os romeiros, cujas comitivas foram majoritárias na romaria. A saudação enfática denota o compromisso da igreja católica atual, em Juazeiro, com os romeiros e as romarias. A referida postura valoriza a visita dos romeiros a Juazeiro e incentiva o retorno dos visitantes nas próximas romarias. Para finalizar o seu discurso, na celebração de bênção dos romeiros, o padre Paulo Lemos agradece: *obrigado romeiro por este testemunho de fé, obrigado romeiros pela fé católica.*

No circuito da comercialização, os romeiros demandam bens simbólicos do Padre Cícero, mas demandam, também, serviços. Na cidade do trabalho, além dos profissionais vinculados ao comércio e à produção, ganham suas vidas, também, os prestadores de serviços, os quais, neste trabalho denomino de profissionais da fé. O fotógrafo do Padre Cícero é um dos profissionais do sagrado em Juazeiro do Norte, vinculado à produção cultural, ao imaginário e à produção simbólica na cidade do trabalho, ora representada.

É sempre possível levar as lembranças das romarias, juntando as saudades e as compras e registrando a passagem por Juazeiro do Norte na fotografia que o lambe-lambe faz junto ao cenário que é uma espécie de réplica ou condensação da festa. São vários estúdios que disputam a preferência do romeiro e que precisam ser atraentes na hora da decisão. Contíguos, eles permitem uma visualização e uma comparação rápidas. Na noite, eles são puro brilho e trazem uma magia que deve contrastar com a monotonia dos espaços e da vida sertaneja, como uma espécie de contraponto de um mundo a que eles têm acesso por intermédio da televisão ou do sonho.

Mais uma vez, o religioso e o profano convivem na tridimensionalidade das estruturas e na superação do velho telão pintado, herança de um tipo de espetáculo teatral que funcionou como cenário durante muito tempo para a atuação dos lambe-lambes. Estes nichos, a noite se tornam mais sedutores: os fotógrafos armam cenários onde entram as imagens do Padre Cícero e da Mãe das Dores, bonecas, motos, cavaleiros de couro, como se fossem empalhados, com o brilho de folhas laminadas e das lâmpadas que piscam de modo alternado, dando mais uma vez a impressão de movimento.

Mas alguns romeiros preferem o documental ao onírico, e posam diante do monumento ou de qualquer outro marco do roteiro religioso, como prova incontestada de que esteve lá. Na Colina do Horto, há uma plataforma de madeira usada por fotógrafos, através da qual é possível fotografar o romeiro pegando na mão do Padre Cícero, ou o Padre Cícero pegando na cabeça do devoto. Trata-se de um ângulo imaginário, através do qual é possível realizar sobreposição de imagens, aproximando, na foto, a imagem do devoto à imagem do Padre Cícero. O fotógrafo A. dos S. disse que:

*“os romeiros tiram uma foto para levar de lembrança, para mostrar a quem não veio e tiram foto também pagando promessa.” (Sujeito 17: A. dos S. fotógrafo do Horto, nota de diário de campo, dezembro de 2006)*

Com as romarias, a ocupação dos espaços se faz de maneira efetiva. A romaria de novembro, por exemplo, considerada uma das maiores do país, recebe em torno de 500 a 600 mil peregrinos, o que praticamente triplica a população da cidade. Os ranchos abrigam muitos desses peregrinos, apesar de serem insuficientes em números (cerca de 450), para abrigar tanta gente. Os ranchos são referências, com seus quartos que podem hospedar uma família inteira, com a desordem de uma cozinha comunitária, com o caos aparente de uma convivência que antes de tudo é solidária. Espécie de acampamento e meio de subsistência de tanta gente da cidade que faz da hospitalidade um meio de vida. A preocupação com o conforto e com a privacidade é mínima. O que se quer é um lugar onde armar a rede, um sanitário e um pote d'água, porque a comida, muitas vezes é trazida de casa, como forma de se gastar menos dinheiro. O que se quer, na verdade, é dar graças e estar presente para dar sentido à festa. O nordeste se reencontra nesse tempo de festa que é também uma grande feira, do mercado de bens simbólicos e da compra e da venda de tudo o que se necessita nos outros dias do ano. No intervalo das romarias, nos ranchos, tudo é silêncio nos quartos repletos de armadores de redes.

Outro profissional da fé a ser destacado é o sanfoneiro, pois ele presta um importante serviço de lazer e entretenimento durante as romarias e compõe a produção cultural em torno do sagrado. Nas romarias do Padre Cícero, o sanfoneiro participa com sua música, festejando a fé e a devoção, pois a romaria é também uma festa popular e abrange o espaço da rua. Juntam-se a estes, os violeiros e repentistas que animam as festas com sua emboladas; as bandas cabaçais, características da região, reminiscências dos antigos escravos; o maneiro-pau

e o reisado e outras danças trazidas de outros lugares pelos romeiros quais manifestações autênticas da alma e da criatividade popular.

Em Juazeiro, a atividade cultural/artística tem um significado que transcende a economia de mercado (SACHS, 2005, p.164). Todos esses elementos são atrativos ao comércio, mas, sobretudo, cimentam a identidade do local. Em torno deste movimento surge uma teia complexa de relações e interesses, do qual participam também o Estado e a questão política local. Como o poder político é responsável pelo espaço público onde se realizam as festas populares, muitas vezes, não só a questão da segurança, mas também o sucesso e a organização da festa dependem muito do apoio da política local. Neste sentido os políticos da situação como prefeitos, autoridades públicas e eclesiásticas procuram organizar o comércio de bens religiosos, grande responsável pela geração de riquezas, emprego e renda da cidade de Padre Cícero (dimensões que serão abordadas no tópico seguinte).

Em pontos fixos ou intermitentes no tempo, em barracas menores ou mais estruturadas, o sistema cultural dos espaços de comércio, em maior ou menor grau, possui forte vinculação com o mito original da Cidade e com o herói protagonista desta narrativa mítica, Padre Cícero. Para Enriquez (1996), as organizações, quaisquer que sejam suas formas e seus objetivos, enquanto sistemas culturais se constroem em torno de um mito original que possui duas funções. A primeira é a afetiva, na medida em que conta uma história cujos personagens são exemplares, convidando assim os ouvintes a se parecerem com os heróis da narrativa. Neste sentido, as histórias encontradas nos espaços de comércio sobre como estes começaram a ser, falam de um tempo de sofrimento ou necessidade; falam de fé, esperança e resistência; falam destes negócios como benção de um homem santo ou fruto da visão de um homem empreendedor:

*“Eu tenho esse rancho há 40 anos. Cê sabe que eu ‘num’ pensava em ter rancho não. A gente aqui sempre foi muito devoto. Pudera, né? Meu pai conversava com Padre Cícero aqui na calçada, que na época era chão batido. Meu pai saiu com Padre Cícero pra marcar a pedra fundamental lá da estação [...]. A Igreja do Socorro, meu pai ia domingo pra missa com uma pedra na cabeça, pra ajudar na construção. Ele e todo mundo que era fiel a Padre Cícero. Então a fé já existia [...] E eu tinha costume de colocar água pra os romeiros na janela. Mas mesmo assim, eu não queria arrancar romeiro não. Por que era muito ‘furdunço’. Eu sei por que meu vizinho tinha rancho e eu ficava pensando assim: ‘Eu com um monte de romeiro e essas doze criança? Não dá certo não. Mas naquela época meu marido trabalhava fazendo medalhão de mármore. Aí a gente ganhava um dinheiro até bom. Mas aí um dia ele decidiu ir pra São Paulo, tentar uma vida melhor. Eu tava com o ‘bicho nas cabeceira’ do meu derradeiro filho. Aí ele arranhou uma mulher. Eu me desenganando que meu marido não ia voltar, com esse menino tudo pra criar. Eu não dizia a ninguém o que tava sentindo. Nem das minhas*

precisões. Eu deixava de comer pra botar comida na boca dos meus filhos. Eu recebia uma coisa ou outra de um e de outro, mas eu num queria isso não. Aí eu ia ali para o cemitério pra chorar e ninguém ver. Quando eu passava em frente a estátua do Padre Cícero eu dizia assim: Venha me valer meu padim. Eu não quero nada dado não, eu preciso é de um trabalho, um sustento. Aí quando foi um dia, a gente já tava sem nada pra comer e eu sem querer pedir pra ninguém. Eu fui pra o cemitério, pensando até que era melhor se eu morresse. Aí eu pedi a Padre Cícero que cuidasse dos meus filhos se eu não conseguisse mais agüentar viver, ou então que ele me iluminasse e mostrasse um jeito. Quando eu fui me encaminhando pra casa, eu só vi o L. meu filho, que na época era criança, tinha assim uns seis anos, pulando e dizendo: “Mainha, chegou seis romeiro lá em casa pedindo rancho, aí eu arranchei! Tu vai brigar comigo? Aí eu dei um abraço nele e comecei a chorar. Padre Cíço me ouviu (lágrimas). O dinheirinho serviu muito. Eu tava muito ‘aperreada’ e me serviu. Eu nunca mais deixei de arranchar. Nas romarias seguintes eu ia era pra entrada da cidade pra pegar romeiro pra arranchar. Eu andava um monte de légua a pé pra conseguir pegar muito romeiro. Hoje eles vêm até a minha casa. Eu nem preciso mais ir procurar (sorriso). É uma benção ou num é?” (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)

“A minha história né muito diferente das histórias que você escutar por aí não viu. O povo nordestino é povo sofredor. As coisas não é fácil. Por Deus que a gente tem fé no mesmo tanto ou mais que o tanto que a gente sofre. Eu trabalho aqui faz 15 anos. Eu trabalhava antes era mais em serviço braçal. Aí eu sofri um acidente e depois que eu perdi a minha mão, fiquei sempre trabalho (silêncio). Eu fiquei desesperado (suspirando). A minha mulher dizia assim: tu num tem fé não homem? Aí foi quando eu comecei a pedir com mais fé ao Padre Cíço. Aí um dia meu sobrinho me colocou nesse ramo. Eu fiz uns quadrinho de santo, só com uma mão. Nem eu sabia que eu sabia fazer estas coisas. Fiz uns quadrinho, meu sobrinho arranhou uma barraca aqui no horto pra mim e eu to aqui até hoje. [...] eu penso que isso foi um milagre de Padre Cícero. Assim como Juazeiro. O milagre de Padre Cícero é esse aqui. É essa cidade. Vem romeiro com fé, com quase nenhum dinheiro, mas mesmo com pouco a fé é tanta que a fé deles traz o sustento da gente Eu toda vida fui devoto e eu tenho muito respeito por ele [...].” (Sujeito 18: R.S, comerciante local (barraqueiro do Horto), entrevista concedida, novembro de 2007)

“Eu sou comerciante aqui no Horto ta com mais de 20 anos. [...] Eu não sou daqui não. Eu sou de Farias Brito, perto de Assaré. Quando as coisa apertou por lá, por que lá nós trabalhava na roça eu vim pra cá. Meu pai era muito devoto de Padre Cícero, ele sempre vinha pra cá no tempo de romaria, pedir a benção de Padre Cíço. Eu vim com meu marido Ele trabalhava como pedreiro. E eu fiquei cuidando das minhas filha e fazia umas coisinha pra vender, uma toalhinha, uns artesanato. Aí meu marido se engraçou com uma dona. E começou a acabar com o pouco que a gente tinha. Na época nós morava de aluguel. Aí, eu cheguei um dia nos pés da estátua de Padre Cícero, que tem ali no Socorro, chorando. Aí um homem que tava lá fazendo as prece dele disse assim: não chore não! Padre Cíço não desampara os seus afilhados, não. Eu sei é que esse homem disse essas palavra depois me levou até na casa onde eu morava. E me arranhou pra eu ficar vendendo santo aqui no horto. Eu comecei só com umas pouca imagem. Fiquei, e juntei dinheiro pra comprar minha casinha lá na Santa Rosa.[...] Meu marido foi embora com a dona e por lá morreu. Mas Padre Cícero não me deixou não. Eu vim pra cá, vender na rua. Aqui trabalha eu, minha filha e uma nora. Eu sou saio daqui quando Deus me chamar. (Sujeito 19: A.G, comerciante local (barraqueira do Horto), entrevista concedida, novembro de 2007)

“Eu trabalho com santo desde os dez anos. Agora eu to com 36. Meu pai que ensinou esse ofício. O meu negócio é em casa. Eu faço lá em casa mesmo, eu, minha mulher e meus filhos [...]. Aí eu revendo pra casa de santo e quando é tempo de romaria eu venho e vendo aqui nesta barraca. Sempre neste mesmo cantinho [...]. Eu vendo santo mas não sou devoto não. Meu pai é devoto. [...]romeiro e devoto, veio da Paraíba pra cá depois de 18 viagens trazendo mulher filhos e meu pai. Meu pai soube o que foi comer todo dia, depois que veio pra cá. A senhora imagina o que é isso? Juazeiro é feito de gente que passou por isso, que resistiu a todo tipo de sofrimento até chegar aqui e ser acolhido pelo Padre Cíço. [...]Eu não acredito que ele seja milagreiro, não! Eu acredito que ele foi um homem de visão, que ajudou um tanto de gente pobre e sofrida [...].Eu me sustento e sustento a minha família por causa desse homem de visão.” (Sujeito 5: F. C. de S., comerciante local (santeiro), entrevista concedida, novembro de 2007)

“Antes d’eu completar vinte ano eu morava em roça com meu pai.[...]. Meu pai não colocou a gente no estudo, mas em tudo no mundo de roça, de trabalho, o papai ensinou. Lá em casa nós tudo era devoto. Eu me casei com vinte anos. E fui morar em Barbalha. Depois eu vim pra Juazeiro. A família aumentando, as coisas vão apertando né? Ainda mais na roça, né? Aí eu morava num sítio, cuidava da roça, da luta de casa, dos meninos. Aí um dia eu disse pra meu marido que eu queria era trabalhar com um negócio que melhorasse a vida da gente [...]. Perto do sítio tinha um barreiro e eu pegava o barro, e aí comecei a fazer uns bonequinho, umas panelinha e grudei numas plaquinhas de barro para colocar em cima de móvel. Em 1975 eu comecei a fazer estes trabalho. Eu sei que eu comecei a fazer os ‘tema’ com imagem da história de Padre Ciço, com imagem das festas, dos lugar daqui. Deu certo (risos). [...] Ora se num foi benção dele! (referindo-se a Padre Cícero) [...] dessa arte é que a gente vive.” (Sujeito 20: M. L., artesã local e mestre da cultura do Estado do Ceará, entrevista concedida, novembro de 2007)

Perceberem seus negócios com uma benção ou fruto da visão do patriarca da cidade contribui para que a vinculação destes comerciantes com seus comércios ultrapassem a esfera do profano, do trabalho e da subsistência. Antes, nas falas dos comerciantes, emerge aspectos relacionados à esfera do sagrado:

“Olhe, eu vejo esse meu negócio como uma benção dada por Padre Ciço. Ele disse que cada casa tinha que ter uma oficina e um oratório. Isso pra mostrar que a gente tinha mais era que honrar ele em tudo canto que fosse. Isso aqui é meu sustento, mas é também minha forma de devoção. Eu tô aqui, perto da imagem de Padre Ciço. E quando alguma não ta boa eu fico daqui mesmo pedindo a ele. Aqui eu procuro tratar o romeiro direitinho. Não enrolo, não cobro mais do que tem que cobrar, por que esse negócio aqui foi benção de Padre Ciço e se ele deu ele tira. Se eu não fizer coisa certa, ele tira.”(Sujeito 18: R.S, barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)

“Eu trabalho aqui nesta barraquinha há cinqüenta anos. [...] Isso aqui foi uma benção, um presente do Meu Padim! [...] Essa barraquinha significa muito pra mim. A gente trabalha aqui e sempre tem alguma coisa. Por pouco que seja, eu acho que ta aqui cinqüenta anos é por que Padre Ciço, continua olhando pra mim. Me abençoando. Se não eu já tinha perdido esse ponto. Mas não, eu tô aqui, já tô com 70 anos de vida. Isso aqui é minha casa, meu lugar de oração. Olhe, eu vejo esse meu negócio como uma benção dada por Padre Ciço. Ele disse que cada casa tinha que ter uma oficina e um oratório. Isso pra mostrar que a gente tinha mais era que honrar ele em tudo canto que fosse. Eu procuro agir direito aqui [...]”(Sujeito 18: M. O. N, comercial local (barraqueira do Horto), entrevista concedida, novembro de 2007)

Retomando as idéias de Enriquez (1996), este diz que a segunda função do mito original é a intelectual, exercendo o papel de dar coerência aos pensamentos e decisões. Em outros termos, provoca naqueles que o recebem (e que nele acreditam, uma comunidade de pensamento, de atitudes e de condutas).

Padre Cícero, herói da narrativa mítica da cidade, permeia os espaços de comércio como um homem simples, humilde e sem apego aos bens materiais, reputação que gozava desde do tempo em que Juazeiro era um pequeno vilarejo e que continua vigorando no imaginário de comerciantes e romeiros devotos. Desde o início de seu sacerdócio no pequeno povoado de Joaseiro, apresentava uma conduta religiosa muito ligada aos preceitos do

catolicismo popular. De acordo com L.O.C. Barros (1988) o catolicismo popular, prática pertencente às camadas inferiores da hierarquia social, difundia condutas cada vez mais distantes das sofisticações da cúpula da Igreja. O catolicismo popular é uma tradição que defende a sociabilidade fraternal, o amor entre ‘filhos de Deus’ e em sua gênese encontram-se as práticas dos missionários, que percorriam os sertões nordestinos entre fins do século XVII e o início do século XIX, levando uma vida humilde, sem qualquer tipo de conforto e a coragem de cumprir as missões, o que tornavam esses missionários em pessoas queridas pelo povo nordestino (STINGHEN, 2000). Importantes elementos culturais contribuíram para consolidar a dimensão da fé no espaço social de Juazeiro e estes aspectos destacados referentes ao catolicismo popular como, sociabilidade fraternal, simplicidade e coragem podem ser vistas como um desses elementos.

*“Aqui é terra de trabalho. Quem vem de fora se não tiver força não fica não. Quem não agüenta trabalho, corre. Pra conseguir vencer tem que ter é paciência. Eu mesmo já pensei em desistir. Por que às vezes a situação aperta, né? Nessas horas a gente lembra o que Padre Ciço dizia, que era melhor ter fé no coração do que ter um punhado de dinheiro. Cê vê que aqui o negócio é pequeno, e o que dá é o sustento. O que faz a gente continuar é essa fé e essa disposição de trabalhar. A gente é um povo resistente. A gente com calma vai agüentando. O Padre Cícero, a cidade desenvolve através dele, dos ensinamento dele. E ele disse que a gente tem trabalhar e ter fé. Isso eu já faço. E isso me dá meu sustento, então eu já me dou por satisfeito”. (Sujeito 18: R.S, barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Aqui tem muita gente pra vender e os romeiros vêm com dinheiro pouco, mas a gente mesmo assim consegue viver e o que Padre Cícero dizia era que a gente tinha era que ter o sustento. Não era riqueza que a gente tem que buscar. Eu tenho pouco, mas sou feliz. Durmo todo dia em paz com Deus. (Sujeito 19: A.G, barraqueira do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Olhe, com fé a gente tudo realiza. Mas é preciso movimento, né? Por que, como dizia Padre Ciço, a gente pede a Deus e a Mãe das Dores, mas a gente não fica só esperando, não. Se a gente fica só esperando Deus não abençoa. Eu já tô no Horto, trabalhando, faz 25 anos. As pessoas dizia para Pe Cícero que iam embora e o Pe. Cícero dizia que não fizesse, que tivesse fé e se mexesse. Eu passo ‘às vez’ o tempo que não tem romaria longe daqui trabalhando como pedreiro pra manter essa barraca aqui, pra pagar os vinte e dois reais pra os Padre que pelo direito da barraca, né? [...] Por que aqui, é simples, não tem muita riqueza não, mas é um lugar abençoado. Eu tiro meu sustento daqui. Tenho minha casinha, graças a Padre Cícero e essa barraquinha. Tá bom, né?” (Sujeito 21: J.G, barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“[...] Poderia ser melhor, podia. Mas na medida do que a gente pode. O importante é acolher bem os romeiros, não explorar, não maltratar. Eu as vezes penso eu fazer umas melhorias aqui no rancho. Penso em comprar umas camas. Mas os romeiros mesmo dizem que não precisa. Eles se ajeitam de tudo que é jeito. Então como é que eu tento fazer pra o meu negocinho ficar melhor? Eu não deixo faltar água fresca no pote (isso por que tem uns que não gosta da água de geladeira não, num sabe? Eu boto ventilador. Quando eles não tão rezando ou andando por aí eu boto a televisão num lugar bom pra eles verem. É na medida que a gente pode, né? E tem vez que eles vem com tão pouco que eu deixo pagar menos, ou quando o negócio ta ruim mesmo tem uns que não pagam. Mas aí na romaria seguinte traz um monte de coisa dos roçado deles. Padre Cícero recebia com uma mão e dava com a outra. E assim ele ensinava a quem chegava aqui pra viver. Os comerciantes e feirantes da cidade até respeitam o romeiro, Mas as vezes os comerciantes que vem de fora, aqueles que ficam por aí rodando de festa em festa pra vender, muitas vezes esse povo não tem a cultura da gente, não consegue entender o valor do romeiro pra esta terra e as vezes eles se aproveitam dos romeiros. É vivendo assim minha filha que eu tenho alcançado as graças. [...] Tem hora que a gente pensa em desistir, por*

*que nem sempre é fácil ver os da gente com necessidade. Mas daí, meus filhos tudo casado, só falta dois, mas tudo encaminhado.”(Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)*

Juazeiro do Norte como terra abençoada pela Mãe das Dores e pelo Padre Cícero, desenvolve um tipo de convicção de que ali, pela oração e trabalho, é possível conquistar um lugar ao sol, onde se pode viver longe da fome e da miséria. E ainda que este desejo não se concretize nos espaços de trabalho e de fé que, nas falas, por vezes parece se confundir, encontra-se forças para viver e ainda sonhar. Na cidade do Padre Cícero, a esperança de um mundo melhor renasce a cada dia, através da renúncia ao efêmero, habitada na fé e no trabalho. Esperança que pode ser traduzida nos espaços do comércio, ora como resistências as dificuldades inerentes a um mercado regido pela sazonalidade (romarias), ora como um conformismo que em certa medida impede a busca por um aspecto mais formal dos negócios.

Os espaços de comércio em Juazeiro ainda são percebidos com ‘lugares de família’. Nas barracas ou nos comércios fixos que vendem produtos religiosos, não é incomum encontrar filhos, sobrinhos, genros, noras, trabalhando juntos. Quase todo o artesanato produzido em Juazeiro do Norte é feito dentro de casa, com a participação familiar. Familiares ajudam desta forma, na conquista do sustento, como mencionado por alguns comerciantes entrevistados. Ao mesmo tempo a participação destes na realização dos ofícios, configura-se como um processo de socialização, uma forma de legitimar e transmitir os sentidos objetivados da cultura. Ainda, como forma de preservar os negócios e ofícios que passam de pai para filhos. Assim, as novas gerações são iniciadas nos sentidos da cultura, aprendem a participarem das suas tarefas estabelecidas e aceitam os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social (BERGER, 1985, p. 28).

*“Eu trabalho com santo desde os dez anos. Agora eu to com 36. Meu pai que ensinou esse ofício. O meu negócio é em casa. Eu faço lá em casa mesmo, eu, minha mulher e meus filhos. Eu ensino esse ofício logo a eles, por que, se um dia eu faltar, eles já tem um ofício. Assim que nem meu pai me ensinou. Por que das leis que Padre Cícero falou uma, é muito certa mesmo: tem que trabalhar e ter fé. [...]. Mesmo não seguindo bem a crença, eu passo muita coisa das histórias que eu escutava meu pai contar, da cidade, do Padre Cícero. E tem uma coisa que eu não abro mão que é a renovação do santo da casa. Todo ano tem renovação. E os meninos participam com muita alegria”. (Sujeito 5: F. C. de S., comerciante local (santeiro), entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Eu tenho onze filhos, mais as noras e os genros e um monte de neto. E tudinho sabe trabalhar com o barro. Eu ensinei a tudinho. Tem 16 pessoas da família trabalhando aqui comigo. Quando a gente pega encomenda grande fica assim todo mundo trabalhando. É muito bom a família tudo junto. [...]É dessa arte que a gente vive [...].” (Sujeito 20: M. L., artesã local e mestre da cultura do Estado do Ceará, entrevista concedida, novembro de 2007)*

*“Aqui trabalha eu, minha filha e uma nora. É bom por que elas já tem o gosto pela venda da gente. E se cria todo mundo dentro da mesma crença”.* (Sujeito 19: A.G, *barraqueira do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007*)

*“Eu moro aqui no Horto há 58 anos. Meu pai não era comerciante não, nem artesão. Ele era pedreiro como eu. Mas eu, aqui, eu criei meus filhos, minha família aqui. Aí os meninos já vem me ajudar na época de romaria. Mas só um pedaço por que eles tão na escola. [...] Eu acho bom por que eles já ficam sabendo como é que as coisas são. E já começam sabendo que aqui todo mundo trabalha muito, né?”.* (Sujeito 18: R.S, *barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007*)

*“Eu comecei como peneirinha. Meu marido era fotógrafo aqui do Horto e eu vendia. Meu marido morreu, mas me deixou três filhas. Minhas três filhas e meus genros tudo trabalha aqui. Os genros faz os santos de gesso e as filhas vem ajudar a vender.”*(Sujeito 18: M. O. N , *comercial local (barraqueira do Horto), entrevista concedida, novembro de 2007*)

*“Eu vendo nas romarias há 17 anos. A primeira vez que eu vim eu tava com essa aqui na barriga. Hoje ela já tá aqui comigo. Vendendo as coisas.[...] A gente cria os meninos tudo rendendo louvar a Padre Cícero, assim como os pais da gente fez.”*(Sujeito 22: M. F. G , *comercial local (barraqueira da Matriz), entrevista concedida, novembro de 2007*)

Ainda como forma legitimadora para responder às perguntas que, inevitavelmente, surgirão nas mentes da nova geração, sobre o “por que” dos dispositivos institucionais, a memória oral da cidade do Padre Cícero renova as tradições referentes à fé e ao trabalho. As narrativas baseadas em eventos ocorridos reforçam o comportamento existente e enfatizam como esse comportamento se ajusta ao ambiente organizacional, traduzindo a cultura vigente. Nos espaços do comércio de Juazeiro do Norte, observam-se histórias que demonstram o “esforço recompensado” e que reforça a díade trabalho e fé. Um das histórias que é a mais recorrente na fala de romeiros, comerciantes, artesãos e moradores de cidade é a história do artesão de flandres, já comentada anteriormente.

Contudo, lembrando Berger (1985) o indivíduo, em uma determinada cultura, é modelado, mas não como uma coisa passiva, inerte. Ao contrário, ele é formado no curso de uma prolongada conversação em que ele é participante. O mundo social (com suas instituições, papéis e identidades) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele. O mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (pais, mestres, amigos) e, tanto a identidade, como o mundo, permanecem reais para ele enquanto este continua a conversação (BERGER, 1985).

De acordo com Cavedon (2002, p.4) a cultura de uma organização é “a rede de significações que circulam dentro e fora do espaço organizacional, sendo simultaneamente



ambíguas, contraditórias, complementares, díspares e análogas, implicando ressemantizações que revelam a homogeneidade e a heterogeneidade organizacional”. Entendo a cultura assim definida, as regras que se estabelecem através da cultura não são interpretadas do mesmo modo por todos, o que considera o indivíduo como capaz de recriar seus significados.

“A cidade, organização local por excelência, é produtora de continuidades, rupturas e inovações culturais” (FISCHER, 1997, p. 256), articulando passado e presente em propósitos estratégicos de produção e difusão de uma cultura local. Acerca disso, destacamos, entre os espaços que compõe a cartografia dos “negócios da fé”, o Centro de Cultura Popular Mestre Noza, cujo nome homenageia o primeiro artesão a fazer uma imagem de Padre Cícero e, que abriga a Associação dos Artesãos do Padre Cícero. Com habilidade de mestres, os artesãos da citada Associação buscam renovar a tradição, inserindo inovações na apresentação dos produtos artesanais, aliando tradição e modernidade. No pátio interno do antigo quartel de Juazeiro do Norte, os artesãos trabalham ao ar livre em meio a troncos e toros de umburanas, que esculpidos, transmutam-se em santos ou figuras do reisado e da cultura popular. Em meio a muita conversa, troca de experiências e aulas aos aprendizes pontificam uma nova geração de santeiros de Juazeiro do Norte.

Como agente de mudança cultural local que promove os valores comunitários (ENRIQUEZ, 1996), o Centro Cultural Mestre Noza comercializa a produção de 125 artesãos de Juazeiro do Norte para várias cidades do Brasil e do exterior. De acordo com L. B., Presidente do Centro e da Associação dos Artesãos do Padre Cícero, os produtos são comercializados para o mercado interno: Fortaleza, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo. E parte da produção é comercializada para os demais países da América do Sul, Europa (Portugal, Itália, França e Alemanha) e para os Estados Unidos. A exportação ocorre de maneira sazonal e em pequena escala. Em geral, a exportação ocorre sob encomenda, ou em exposições e feiras internacionais realizadas pelo escritório local do SEBRAE (Serviço de Apoio à Pequena e Média Empresa).

O desafio que cabe as estes novos mestres artesãos de trabalhar a tradição em sintonia com o consumidor, numa nova idéia de sagrado e a passagem da devoção para a decoração,

sendo ainda capazes de influenciar e modificar o espaço em que está inserido, o que na fala de alguns desses artesãos, tem a cada dia se transformado em realidade:

*“Aqui são 125 artesãos que estão associados, mas cê não imagina quanta gente tem por trás desses 125. É família inteira de artesão trabalhando. É muito mais que 125. [...] Esse Centro já funciona desde 31 de janeiro de 1985. E eu tô aqui desde 1º de agosto de 1987. Cheguei aqui rapaz, com 17 anos. Comecei como essa meninada que tá aqui, olhando, lixando placa. [...] A gente aqui trabalha com a parte religiosa. Faz todo tipo de santo, faz ex- voto. Mas aqui a gente faz outras coisas também. Faz reisado, faz casal de Lampião e Maria Bonita, tudo que faz parte da cultura popular a gente faz. E o bom é que o povo de fora gosta muito. [...] Tem peça da gente na Alemanha, na França. Eu nunca tinha pensado que isso ia acontecer. [...] O sentimento da gente ainda passa pela sobrevivência. Eu, como sou tesoureiro, não vou mentir que as vezes me vejo aperreado quando chega o final da semana e as vendas não foram boas e aí tem que pagar os artesãos. Mas aqui tem uma coisa diferente. Isso aqui significa pra mim a diferença entre eu estar trabalhando ou ta desempregado, mas vivendo da arte. E assim tem sido com a vida de muita gente. Se antes os artesãos ficavam soltos por aí, agora eles tem um lugar. E ta junto é melhor do que ta sozinho. A gente se sente mais forte[...]. O bom é que aqui a cooperação vigora. Uma mão lava a outra. [...] Eu gosto muito daqui. Tudo que eu adquiri foi daqui. [...] Hoje em dia eu sou católico, mas eu não sou fanático. Ter contato com gente de outros cantos me fizeram ver que um santo que a gente entalha, é um pedaço de pau que virou arte. [...] Então hoje, eu posso fazer um Padre Cícero, mas eu também posso fazer um Buda, ou um São Jorge, que é o que eu mais gosto. [...] Bonito de ver é que hoje, a gente recebe também artesãos de outros cantos, não só de Juazeiro Se a gente vê que o homem é trabalhador e honesto é bem vindo. Gente que passava aperto em Brejo, Aurora, agora ta aqui com a gente. [...] Eu concordo com Padre Cícero. A gente tem que ter fé e trabalhar, mas a gente não precisa viver num misere a vida toda. Tem que procurar as melhoras, pra que a arte da gente continua a viver[...].”* (Sujeito 23: S. S. de S, santeiro (Associação Mestre Noza), entrevista concedida, novembro de 2007)

*“Antes eu colocava as peças na cabeça, num balaio e saia pedindo o povo pra revende minhas peças. Mas Padre Cícero ensina como a gente ir fazendo, com paciência e manda as pessoas certas. Eu me associei na Associação aí começou com uma encomenda grande para o Maranhão. E assim foi. Eu às vezes paro e penso: ‘Meu Deus eu fico como é que um negocinho de nada chegou a esse ponto’. O pessoal de fora dão tanto valor. Se não fosse essa luz e o trabalho, eu ainda tava na roça. Depois que nós chegamos aqui em Juazeiro, nunca mais faltou o sustento. As vezes a gente passa uma precisão, mas aí chega um turista compra duas ou três peças. E aí a necessidade daquela hora já passou. Foi muito bom. Agora eu ainda sou mais uma Mestre da Cultura e o governador veio aqui pra o Crato me dar a comprovação disso. Eu nem esperava [...]. Depois da Associação eu aprendi foi que a gente tem que trabalhar pra tentar multiplicar. Não pode se conformar. Tem que buscar melhor.”* (Sujeito 20: M. L., artesã local e mestre da cultura do Estado do Ceará, entrevista concedida, novembro de 2007)

*“Antes eu trabalhava numa horta. Eu aprendi essa arte com o meu irmão que foi morto com 28 anos. Eu faço bicho, figura de reisados, personagem da cultura daqui do Cariri, mas o que eu gosto mesmo é de fazer santa, a Virgem Maria. Vende bem [...] Eu gosto daqui. Eu acho importante hoje, acordar e dizer pra minha mulher que eu tô indo trabalhar. E trabalhar com uma coisa que eu dou valor.”* (Sujeito 24: A. S. da S. artesã local e mestre da cultura do Estado do Ceará, entrevista concedida, novembro de 2007)

O Centro Cultural Mestre Noza tem buscado seus caminhos no sentido de converter-se como pólo essencial para outras organizações locais. Aciona oportunidades que se abrem quanto à expansão do espaço de criação e de circulação de manifestações culturais (LOYOLA; MIGUEZ, 2007). Não a partir de uma afirmação radical do local resistente à modernidade, antes num processo que torna os indivíduos aptos a serem cidadãos do mundo sem antes esquecer de tudo que devem ser cidadãos do lugar onde vivem (SIQUEIRA, M.de L., 2006). A organização mostra ao exterior, uma imagem que confere uma nova dinâmica à

esfera local, permitindo que haja espaço pra festa e pelo gosto pela vida coletiva (ENRIQUEZ, 1996). O processo criativo deles é marcado pela alegria e por uma irreverência lúdica. Transmitem saberes de pai para filho na certeza de que a tradição permanecerá neste contexto de forte religiosidade popular, mas, que esta pode ser renovada. É um espaço que possibilita a expressão e o desenvolvimento artístico aos membros que dele fazem parte, promovendo também acesso, reconhecimento e valorização da cultura e valores sociais positivos – solidariedade, cooperação e bem-estar coletivo – formas capazes de contribuir para o desenvolvimento sócio-territorial (KLINKSBERG, 1999 *apud* KNOOP; DARBILLY, 2006).

*“[...] Na verdade, o que a gente trava aqui é uma luta, todo dia, uma luta pela sobrevivência, mas também pela valorização da arte e da cultura desse povo todo. As vezes é difícil lutar contra o conformismo que está enraizado. As vezes os artesãos ganham dinheiro num dia e no outro já estão em dificuldade, por causa daquela idéia de que só precisam do sustento. [...] Um dos grandes problemas que a gente tem, é também fazer eles entenderem que eles não podem ter essa mentalidade de querer vender as peças por qualquer valor. Como se ainda tivessem como ambulantes pra ganhar o pão. A gente aqui tenta, na medida do possível, dar condições para eles trabalharem e valorizarem seu trabalho [...]. Tem muito artesão aqui que já teve seu nome em exposições na França, na Alemanha. De uma certa forma isso ajudou a eles começarem a saber que tem de trabalhar, tem de ter fé, mas dentro de uma perspectiva maior. [...] O que eu vejo é que muitos não estão mais dentro daquela idéia de “fanatismo”, mas de valorização do que é seu, da sua história, da cultura. Eles fazem a renovação do santo, que é tradição. Eles ensinam para os filhos os ofícios, a arte na madeira, no barro, na palha [...]. Hoje eu vejo artesãos como o Z., E., S., que antes eram só meninos lixando placas de madeira para fazendas. [...] Muito ainda tem pra ser feito, mas a gente tá se mantendo vivo, apesar de nem sempre ter apoio do poder público.” (Sujeito 25: M. L. presidente da Associação dos Artesãos do Padre Cícero, entrevista concedida, novembro de 2007)*

É trabalhando juntos que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem valores, concebem instituições e assim por diante. A atividade que o homem desenvolve de construir um mundo é sempre um empreendimento coletivo (BERGER, 1985). Segundo Enriquez (1996) as organizações podem contribuir como agentes de mudança cultural local, a partir do momento em que esta se configura com o que o autor denomina de “organização dinâmica”. Neste sentido, o Centro Cultural Mestre Noza, qual “organização dinâmica” busca a visibilidade, o reconhecimento e a aceitação no meio onde se desenvolve.

Para tanto, o Centro Cultural, reforça e protege os interesses dos agentes culturais já estabelecidos, acionando oportunidades que se abrem quanto à expansão do espaço de criação e de circulação de manifestações culturais, com evidentes ganhos econômicos, mas, também, com ganhos propriamente culturais, com a produção e a circulação ampliadas de repertórios

simbólicos capazes de oferecer alternativas às produções simbólicas dominantes (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

No referido Centro, o potencial de geração de riquezas e de empregos representado pela cultura não se encontra separado de uma visão ampliada desta, como geradora de riquezas simbólicas. Transformando os mestres em multiplicadores de saberes e fazeres e organizando seus acessos ao mercado, persegue o crescimento econômico por meio do estímulo às atividades ligadas à cultura, mas, também, e principalmente, de criar as condições propícias ao aumento da diversidade das manifestações culturais, promovendo a inclusão, simultaneamente cultural, social e econômica, de novos e múltiplos agentes criadores (SACHS, 2005; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

*“Em Juazeiro a economia é muito informal. Quando se tenta fazer uma pesquisa é uma coisa difícil, por que o povo chega a ter medo. Medo de ser uma fiscalização. Medo de ser uma tentativa de tirarem eles do lugar. [...] Nós temos aqui três cursos de administração de empresa hoje e não tem nada feito aqui no sentido de organizar esse povo. É como se eles tivessem fora da realidade. Mas, tem algumas organizações que estão aí na peleja para organizar isso, para mudar a realidade. O Centro Cultural Mestre Noza é uma dessas. Juazeiro é realmente uma cidade muito ligada ao artesanato. E por trás de tudo isso está a figura de Padre Cícero. Tem algumas coisas que trava aqui o desenvolvimento dos artesãos aqui. Uma dessas coisas é o fator religioso. A religiosidade é muito mística, em cima do fantástico. Por um lado isso é ruim. Outro fator é o fator educacional. Não sobrou tempo pra estudar. O outro fator é o cultural. O mundo tá mudando e a gente parece que não tá mudando. O consumidor tá muito mais exigente. Os romeiros, dizem “olha, essa imagem aqui não parece nada com o Padre Cícero”. O turista tá vindo com o romeiro e as vezes turista e romeiro vem procurar o mesmo vendedor, mas com percepções diferentes. O artesão precisa ter essa percepção. E nisso as associações ajudam muito. O “mestre Noza” tem conseguido organizar melhor esses artesãos. A associação fica atento ao que tá acontecendo. Ajuda aos artesãos a participarem de muitas exposições. Trazem uma outra perspectiva pra vida deles.” (Sujeito 4: D.W, pesquisador da história de Juazeiro, morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

Por fim, na busca pelo sistema cultural dos “negócios da fé”, resta ainda falar sobre a relação que os comerciantes e profissionais da fé mantêm com os romeiros, principais consumidores de produtos e serviço desses espaços e a relação que estes comerciantes mantêm entre si. Em Juazeiro, o mito permite que as pessoas vivam numa tessitura comum e saibam que tipo de interação deve ter umas com as outras (ENRIQUEZ, 1996). E desta forma, os espaços de comércio, tanto se porta a compras, a rota de comercialização, capaz de mobilizar grande magnitude de recursos financeiros, como se mostra um espaço de convivência, que dá margem a alegria, a amizade, captadas nos trechos a seguir:

*“ [...] é muito bom trabalhar aqui, por que a gente aqui faz amizade, é alegre. Os romeiros compram a gente toda romaria. Fica amigo mesmo. Depois volta e da conta de quem morreu, de quem nasceu [...] a gente tem mais é que respeitar, né? Eles trazem alegria, fé e ainda traz o nosso sustento (risos)”. (Sujeito 19: A.G, barraqueira do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)*

“Os romeiros vêm para minha loja, compram a caneta do Padre Cícero e levam para suas casas. Muitos guardam a caneta e só usam para fazer a prova do vestibular, ou algum concurso público importante. Depois voltam felizes para me agradecer e dizer que a caneta deu sorte e eles passaram nas provas. Eu me sinto feliz [...].” (Sujeito 6: R. M. dos S., administrador e comerciante de artigos religiosos, entrevista concedida, novembro de 2007)

“Por romaria fica uns 50 romeiro aqui em casa [...]. Aqui não tem muito conforto mesmo assim vem romeiro de toda parte. Vem de Caruaru, Maceió e até de Fortaleza. Os romeiros me diz que se sentem como se tivesse em casa. Tem romeiro que se arrancha aqui que eu vi crescer. É por isso que o trabalho é animado! Por que a gente tem amigos. A gente dá uma assistência, conversa. Quando morre um eles telefonam pra mim e aí eu choro. Da última vez, uma me ligou pra dar a notícia que o marido tinha morrido. Mas aí, a minha irmã tinha morrido também. Eu era muito apegada a essa irmã e então, quando eu atendi o telefone fui logo chorando. Aí a minha amiga que é romeira disse: “ô dona L. não chore não, quando eu chegar aí you dar um abraço na senhora, mas não chore não. Eu aconselho, elas me aconselha. As vezes quando eles estão muito apertado eu até libero um pouco do dinheiro. [...] Com os outros rancheiro? Ah! Eu não tenho besteira não. Tem lugar pra todo mundo. Eu aconselho muito quem ta aperreado a arranchar. Isso não tem problema não Eu mesmo fico dizendo, mulher se tu colocar a rede assim ou a cama assim tu consegue ter mais espaço. Hoje eu recebo é neto de romeiro que eu atendi no começo, quando eu coloquei o rancho. Eles já vem certo, eu não preciso nem procurar. E assim é com os outros. O povo de casa de santo também indica a gente. E assim, nessa amizade, uma mão vai ajudando a outra.” (Sujeito 2: L.M. L., dona de rancho, entrevista concedida, março de 2007)

“Aqui é bom. A gente faz amizade com esses comerciante tudinho Eu desde que vim pra romaria a primeira vez que me arranco no mesmo canto. A gente vara a noite conversando, rindo, rezando junto. Coisa de amizade. Tem gente que não trata bem romeiro, é mais os morador da cidade. Mas o povo de rancho, e os de cãs de santo respeita a gente.” (Sujeito 11: G. F. D., romeiro de Aroeiras do Itaím, entrevista concedida, novembro de 2007)

“Como eu trabalho aqui desde os dez, tem gente, romeiro e comerciante que me viu crescer. E tem outros que hoje tão com barraca como eu, que também cresceram comigo. No tempo que a gente dava umas escapada e ia correr aqui pela praça, entre as barraca apertada. Então a gente cria uma amizade [...] Tem romeiro que toda romaria vem aqui na banca. Aqui não tem lugar fixo, assim por lei. Mas já tem como se fosse um acordo entre a gente. Então eu sempre to aqui no mesmo lugar. A briga maior pelo espaço é com quem vem de fora. Mas entre nós, é tranqüilo. Aí é mais fácil do romeiro procurar a gente [...] Aqui a gente cava o sustento, mas a gente também, ri, conversa. É uma diversão [...] O importante é o respeito. O que romeiro não gosta é falta de honestidade [...]. É preciso ter paciência as vezes, por que tem uns que olham tudo e não levam nada [...] e tem uns que não são muito simpático, não. Mas todo canto é assim, né?” (Sujeito 5: F. C. de S., comerciante local (santeiro), entrevista concedida, novembro de 2007)

“Para gente aqui de Juazeiro Padre Cícero é símbolo de muita honestidade, muita afeição pelo próximo, de obediência e de trabalho. Ora, Padre Cícero foi rejeitado pela Igreja e mesmo assim se mostrava obediente. Ao mesmo tempo, Padre Cícero fazia as vezes de Padrinho e pela afeição que tinha a este lugar e as pessoas, ele saía alocando as pessoas de acordo com as competências. Era um Padre simples, sem muito recurso, mas que falava constantemente da força que tem a oração e da força que tem o trabalho, muita confiança no próximo. É isso que eu acho que traz a diferença para essa cidade. Então não é questão de adorar por que é santo, é questão de respeitar as idéias, por tudo o que ele fez pela cidade.[...] A Igreja aconselha os comerciantes e os moradores a acolherem bem os romeiros, não explorar. Aí é comum você ver nas ruas durante as romarias gente medindo pressão de romeiro, ponto de apoio pra romeiro perdido, patrocinado inclusive por empresas maiores. A Igreja tem é que chegar sempre mais perto desse povo, até por que essa gente ta vindo pela fé. (Sujeito 25: K.S. , historiadora, voluntária da casa paroquial da Igreja Matriz, moradora da cidade, entrevista concedida em março/2007.

Diante dos relatos de comerciantes, romeiros, artesão, moradores, além da experiência vivida, é possível verificar ser os “espaços de negócio da fé” um espaço de compra e venda de

mercadorias, mas também um espaço onde existe o predomínio das relações humanas, cuja cultura se caracteriza por ser um lugar de trabalho amigável onde as pessoas partilham muito de si próprias, que remete a imagem de casa a um espaço que naturalmente remeteria ao espaço da rua. (DA MATTA, 1991). É “uma organização” a céu aberto que se une pela tradição e onde o sucesso é definido em termos de coragem, força e trabalho, e ainda, de esperança, sensibilidade e fé. Espaço de dualidades: do burburinho e do silêncio, do riso e da penitência, do profano e do sagrado. O lugar onde se “cava o sustento” e, traduzido em conformismo que impede uma organização mais formal dos negócios. Ao mesmo tempo, um espaço em que se imbrica fé e trabalho, traduzido em resistências às dificuldades inerentes a um mercado regido pela sazonalidade (romarias).

Assim como o Juazeiro (*zizyphus joazeiros*) ou o pé de juá os espaços de negócios de da cidade é uma árvore, pontuam o chão nordestino, apesar das pedras e da falta de água e da agressividade de folhas sempre verdes, mas protegido por espinhos. É um enigma a ser decifrado, num tempo que passa mais lento. Portanto, em termos administrativos, é preciso gerir esse local requer com respeito às diversidades inerentes ao local, de modo a valorizar a cultura local mediante um processo democrático em que, comerciantes, artesãos, profissionais da fé, turistas, romeiros e moradores, poder público e autoridades eclesíásticas possam conversar.



Em tempo de romaria





## III EXPOCÍCERO



Esta exposição foi organizada, com o objetivo de levar ao conhecimento do povo cariense e aos visitantes, o que é comercializado com a imagem do PE. CÍCERO, como meio de sustentabilidade familiar.

*"Em cada casa uma oficina, em cada oficina, um oratório".*























**Negócios da fé**













































**Artesanato no 'Mestre Noza'**

















### 6.3.Rumo à modernidade?

Mais do que um espaço geográfico demarcado, a cidade é o espaço no qual se estabelecem as relações de vida e de trabalho. Desta forma a gestão da cidade, enquanto organização complexa defronta-se com o desafio de construir pontes capazes de gerar uma economia sustentada, respaldada no resgate da identidade cultural local e na necessidade de promoção do desenvolvimento (FISCHER, 1996).

Essa referência territorial pode significar não somente as expressões mais imediatas das realidades vividas, como também conter elementos aparentemente invisíveis, mas significativos, que dizem respeito aos valores, sentimentos, perspectivas que rodeiam as vidas das pessoas e seus simbolismos (RIZOTTI, NISHIMURA, 2006; KOGA, 2003; CHANLAT, 1993).

Desta forma as atuais linhas de gestão partem de análises quanto à capacidade de planejar e executar ações capazes de capitanear as potencialidades locais e promover, mediante iniciativas articuladas entre a sociedade civil e a dimensão pública e privada, o desenvolvimento do território (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006).

Em Juazeiro do Norte, é voz comum atribuir a Padre Cícero o progresso da cidade de Juazeiro. O maior milagre do patriarca seria, portanto o milagre econômico, na medida em que construiu e consolidou uma cidade, ainda que em condições adversas. O conselheiro do sertão sempre orientava e aconselhava os devotos e seguidores dos mais diversos assuntos, de assuntos religiosos a assuntos de saúde. Mais presente em seus conselhos encontrava-se a díade oração (fé) e trabalho e por isso se expressa na cidade de Juazeiro dos dias de hoje, no espaço vivido e construído que, “cada casa é uma oficina e cada oficina um oratório”.

Na tentativa de promover o crescimento e o desenvolvimento da cidade de Juazeiro, e reconhecendo a inexistência da capacidade de absorção da mão-de-obra do contingente de sertanejos que não paravam de chegar a Juazeiro, unicamente nas atividades agrícolas, Padre Cícero, em resposta a essa incapacidade e atentando para a possibilidade daquele lugar oferecer um cabedal de oportunidades através de produtos manufaturados, capitaneava as

potencialidades locais e aconselhava aos que ali chegavam que praticassem uma arte (DELLA CAVA, 1985, L.O.C. Barros, 1988; RAMOS, 2000).

O estímulo as atividades artesanais qual ação de promoção do desenvolvimento territorial (RIZOTTI; NISHIMURA, 2006) iniciada por Padre Cícero, conferiu à cidade ares de centro manufatureiro. Enquanto conselheiro Padre Cícero oferecia a dádiva da palavra e desta forma mobilizava os meios de produção, a força de trabalho, a tecnologia, o trabalho e o capital. Encaminhava os romeiros a uma ocupação, enquanto agricultores, artesãos ou comerciantes (L.O.C. BARROS, 1988; ARAÚJO, 2005).

No âmbito da produção, ele organizava os recursos econômicos necessários para garantir a reprodução da mão-de-obra. Orientava o plantio, o cultivo e a conservação dos produtos agrícolas e garantia ainda, o abastecimento de técnicas agrícolas necessárias para o plantio. No âmbito da circulação, assegurava a distribuição das riquezas geradas de maneira eqüitativa, observando a participação da mão-de-obra na produção e na necessidade de subsistência. Quando havia excedentes, parte da produção era doada ao padre. Que redistribuía entre famílias carentes, eventualmente comercializando parte desta. Da ação conjunta na organização dos recursos na esfera da produção e circulação de riquezas, o Padre ampliava e consolidava o capital econômico e social em seu espaço de atuação. As relações sociais eram estabelecidas e romeiros que vinham em busca da “cidade sagrada” encontrava a “cidade profana” que oferecia a estes melhores condições de vida, possibilidades de sobrevivência através de atividades agrícolas, comerciais e artesanais (L.O.C BARROS, 1988).

Nos dias de hoje, a concepção desenvolvida por Padre Cícero no início do século, encontraria respaldo nas idéias de Sachs (2005), para quem o crescimento econômico é condição necessária para o desenvolvimento, desde que colocado a serviço de objetivos socialmente desejáveis e repensado de forma adequada, principalmente em termos de equidade e capacidade de autosustentação das experiências verificadas. Um desenvolvimento diretamente relacionado com a melhoria da vida levada e das liberdades desfrutadas (SEN, 2000). Uma visão abrangente: includente, sustentável e sustentado. Um projeto endógeno

(territorial) por oposição ao mimético; um projeto harmônico com a natureza; e, ainda, como um processo de invenção do futuro (SACHS, 2005, p. 159).

Foi a partir dessa concepção de desenvolvimento, pautada em fé e trabalho que a identidade cultural da cidade de Juazeiro do Norte se construiu. Padre Cícero estabeleceu preceitos morais e econômicos, pautados na tradição cristã, explicitado em narrativas ainda hoje presentes. Implantou as bases para a formação civilizacional e econômica de Juazeiro a partir de incentivos e orientações dadas àquele povo na busca da construção de uma cidade autônoma, independente, na qual a subsistência e a reprodução de trabalho estivesse asseguradas.

Na memória da cidade de Juazeiro, Padre Cícero continua vivo. O ‘patriarca do sertão’ passou de homem comum a herói, santo, por construir em um espaço marcado por intensas limitações materiais e imateriais, um espaço de fé e esperança. Desafia a passagem do tempo e surpreende em cada loja e em cada lar (CARVALHO, 1999, p. 71). Seus preceitos baseados no catolicismo popular, na concepção do desenvolvimento e prosperidade através da fé e do trabalho, permeiam os espaços da cidade, a cultura local. Como considera Berger (1985) embora toda cultura se origine e radique na consciência subjetiva dos seres humanos, uma vez produzida se torna “alguma coisa lá fora”, atinge caráter de realidade objetiva. E desta forma “[...] o homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride”.

Na Juazeiro do Norte da atualidade, a lenda do aprendiz de feiticeiro citada por Berger (1985) ilustra, de modo feliz, a relação entre o homem e a cultura. A cidade pulsa e se movimenta, ainda hoje, a partir das concepções do patriarca, do herói fundador, ao mesmo tempo em que se mostra parada no tempo, pelas mesmas concepções. Uma cidade que se traduz pela força, pela resistência, mas também pelo conformismo.

*“Aqui é terra de trabalho. [...] Padre Cicho dizia, que era melhor ter fé no coração do que ter um punhado de dinheiro. Cê vê que aqui o negócio é pequeno, e o que dá é o sustento. O que faz a gente continuar é essa fé e essa disposição de trabalhar. A gente é um povo resistente. A gente como calma vai agüentando. O Padre Cícero, a cidade desenvolve através dele, dos ensinamento dele. E ele disse que a gente tem trabalhar e ter fé. [...] E isso me dá meu sustento, então eu já me dou por satisfeito”. (Sujeito 18: R.S, **barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007**)*

*“[...] mas a gente mesmo assim consegue viver e o que Padre Cícero dizia era que a gente tinha era que ter o sustento. Não era riqueza que a gente tem que buscar. Eu tenho pouco, mas sou feliz. Durmo todo dia em paz com Deus. (Sujeito 19: A.G, **barraqueira do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007**)*

*“Olhe, com fé a gente tudo realiza. Mas é preciso movimento, né? Por que, como dizia Padre Cíço, a gente pede a Deus e a Mãe das Dores, mas a gente não fica só esperando, não. Se a gente fica só esperando Deus não abençoa. [...] As pessoas dizia para Pe Cícero que iam embora e o Pe. Cícero dizia que não fizesse, que tivesse fé e se mexesse. [...] Por que aqui, é simples, não tem muita riqueza não, mas é um lugar abençoado. Eu tiro meu sustento daqui. Tenho minha casinha, graças a Padre Cícero e essa barraquinha. Tá bom, né?” (Sujeito 21: J.G, barraqueiro do Horto, entrevista concedida, novembro de 2007)*

Juazeiro do Norte é espaço de dualidades, de dessemelhanças e pluralidade. É o espaço de cidadania, visto, por exemplo, no movimento do Centro Cultural Mestre Noza, mas também de marginalidade e desigualdade, percebido nas condições de vida de moradores do Horto, ou dos meninos benditeiros que buscam o sustento cantado benditos aos turistas em troca de um “troquinho” como eles dizer ao final de cada cantoria. É palco de conflito, mas também de solidariedade. E muitas vezes é o lócus da impotência e do desencanto, capaz de refletir a relação que o homem mantém com a natureza e com os outros (FISCHER, 1997; FISCHER; MELO, 2006; CHANLAT, 1993; HARVEY, 1992).

*“ [...] Nós temos aqui três cursos de administração de empresa hoje e não tem nada feito aqui no sentido de organizar esse povo. É como se eles tivessem fora da realidade. Mas, tem algumas organizações que estão aí na peleja para organizar isso, para mudar a realidade. O Centro Cultural Mestre Noza é uma dessas [...] Eu percebo que ta tendo uma mudança. Mas não vai ser fácil. [...] Esse desenvolvimento, nas pessoas, não vai chegar nas pessoas nem tão cedo.” (Sujeito 4: D.W, pesquisador da história de Juazeiro, morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

Assim, refletindo a relação que mantém com a natureza e com os outros, diferentes atores sociais e agentes econômicos, imaginam e (re)imaginam a cidade do Padre Cícero, remodelando a cidade de diferentes formas e para diferentes fins. Para os romeiros e devotos, Juazeiro do Norte é a “Terra Santa”. Para os empresários, comerciantes, artesãos e profissionais da fé, Juazeiro é “Terra de Promissão” ou o lugar onde se “cava o sustento”, através dos bens/serviços simbólicos (fruto da cultura local), ou bens de consumo, ou ainda pela apropriação do nome ou da imagem do santo da casa.

Buscando promover o desenvolvimento, o poder público através do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) <sup>38</sup> da cidade, elaborado em 2000, busca (re)imaginar Juazeiro enquanto centro de turismo religioso. Propõe investir em infra-estrutura, composta por sistemas de informação turística, construção de vias de transporte para redistribuir o fluxo de turistas; adequar o sistema de abastecimento de água, esgoto e coleta de lixo à demanda da população itinerante; implantar um teleférico interligando o centro da cidade à Colina do



Horto; facilitar o acesso, estilizar o entorno da estátua do Padre Cícero na Serra do Horto; e implantar serviços para atender ao turista, tais como mirante e restaurantes.

As ações propostas para Juazeiro do Norte abrangem quatro linhas estratégicas: a) consolidar Juazeiro enquanto importante centro de turismo religioso da América Latina; b) implantar um centro comercial e regional de qualidade; c) consolidar a economia industrial forte e descentralizada; d) tornar o município atraente e equilibrado física e socialmente. Para tanto prevê intervenção urbanística no centro da cidade para estilizar corredor comercial central e facilitar o fluxo de pessoas, mercadorias e veículos. Voltadas à promoção do desenvolvimento local, O PDDU de Juazeiro caracteriza-se como um conjunto de diretrizes espaciais, visando planejar o futuro da cidade, através de metas de longo prazo, que abrangem formulações propositivas para a estruturação do espaço e um elenco de intervenções urbanas para a nova configuração da cidade desejada. Dentre as ações do Plano de Desenvolvimento para a reinvenção da cidade do Padre Cícero, o governo local, em parceria com o governo estadual elaborou o Plano de Ação Turística (PAT), considerando Juazeiro o segundo maior centro religioso de devoção católica do país, atraindo anualmente dois milhões de visitantes.

No cerne do PAT para o município de Juazeiro do Norte, destaca-se a história política e religiosa do Padre Cícero, notadamente a importância das romarias para a expansão urbana e comercial do núcleo religioso. Segundo o PAT, a importância do turismo religioso para a cidade do Padre Cícero, enquanto gerador de emprego, renda, dinamização do comércio, valorização da cultura local justifica a prioridade no âmbito do planejamento urbano de investir em infra-estrutura turística e ordenamento dos espaços de visitação.

Neste sentido o Plano de Desenvolvimento elaborado pelo poder público para Juazeiro do Norte é coerente com o pensamento de Loyola e Miguez (2007, p. 11), “a cultura é a argamassa dos pactos celebrados entre os vários atores sociais” e, portanto, a dimensão cultural é estratégica para o desenvolvimento. As políticas e projetos de desenvolvimento devem transbordar o estritamente econômico e acolher outras dimensões da vida em sociedade. Daí, por conseguinte, é fundamental que a dimensão cultural se faça presente em

---

<sup>38</sup> Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Juazeiro do Norte, Termos de Referência para Elaboração de Projetos Executivos, 2000.

todos os centros de decisão governamental e, assim, corte de maneira transversal o conjunto das políticas públicas que se ocupam do desenvolvimento (LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

A cultura também é vista como instrumento para melhora as condições sociais e econômicas de uma comunidade, sendo elemento possibilitador da cidadania e do desenvolvimento, capaz de agregar valor à vida, produzir e transmitir conhecimentos. É, ainda, um componente da qualidade de vida, um agente transformador da vida e da realidade social, um meio de emancipação do homem. É tanto produto, servindo a uma lógica mercadológica, quanto manifestação de um povo, mantendo seu caráter de expressão de uma dada realidade histórico-social. Constitui-se tanto num fim em si mesmo quanto em um meio para promover o desenvolvimento de uma sociedade (SACHS, 2005; KNOOP; DARBILLY, 2006; LOYOLA; MIGUEZ, 2007).

Nas áreas de renovação urbana, são propostas intervenções espaciais sob a forma de Projetos Estruturantes, dentre os quais destacamos: O Centro de Apoio ao Romeiro; O Roteiro da Fé e a Revitalização do Horto do Padre Cícero. O Centro de Apoio ao Romeiro abrange um conjunto de intervenções urbanas que integra o Parque das Timbaúbas (área de preservação ecológica), a Torre do Luzeiro, teleférico, anfiteatro, centro comercial, praça de eventos, praça de oração, mirante, cidade cenográfica e outros equipamentos de lazer, entretenimento e infra-estrutura.

Compondo o conjunto de intervenções urbanas propostas para redesenhar a cidade do Padre Cícero está a implantação do Luzeiro do Sertão, em cuja base será instalado um palco para celebração de missas e demais eventos religiosos. Também, a construção da Cidade Cenográfica Mãe de Deus, onde serão implantadas estações de paradas nas rotas de peregrinação, ilustradas com cenas importantes da vida do Padre Cícero. A parte baixa da cidade, onde está localizado o centro e a parte alta da cidade denominada Horto, serão interligadas por um teleférico, acrescido por várias estações de transportes de passageiros e implantação de estacionamentos periféricos para facilitar a acessibilidade.

O governo municipal espera retorno financeiro proveniente do aluguel de boxes, restaurantes, galerias, salas de convenções, anfiteatros e estacionamentos, além dos impostos

a serem arrecadados, sobretudo o imposto sobre serviços (ISS) e o IPTU (imposto territorial urbano), advindo dos novos usos e ocupações do solo. A partir da implantação de novos equipamentos urbanos, espera-se o incremento no nível de emprego, conforme o quadro apresentado a seguir:

O Centro de Apoio ao Romeiro, no projeto é o espaço onde se propõe concentrar infraestrutura e serviços receptivos destinados aos romeiros, moradores, empresários e usuários do núcleo de vizinhança e seu entorno, com o objetivo de promover o ordenamento e a estruturação da cidade do Padre Cícero para as romarias. Propõe a requalificação da cidade para melhor acomodar novos fluxos e atividades religiosas e comerciais, a partir do ordenamento do espaço para promoção do desenvolvimento local.

O Projeto Roteiro da Fé contempla um conjunto de ações públicas e privadas, dentre as quais a requalificação da Zona Central da Cidade, delineando novo desenho urbano e a introdução de novos usos e criação de espaços para melhorar a acessibilidade, a infraestrutura e o fluxo de romeiros à cidade de Juazeiro. No que concerne ao trabalho, o Roteiro da Fé, propõe incrementar o comércio local, sobretudo a partir da recuperação de áreas degradadas e o fortalecimento da imagem do centro da cidade, para beneficiar a população itinerante e a população local.

A Zona de Renovação Urbana do Roteiro da Fé, instituída pelo Plano Diretor para revitalizar o centro da cidade do Padre Cícero, prevê intervenções ousadas no desenho urbano, que abrangem a estruturação do percurso de peregrinação, além de paradas temáticas ao longo do Roteiro; reestruturação do sistema viário, transporte e acessibilidade, reformulação do uso e parcelamento do solo; reforma e paisagismo de vias e praças e o ordenamento do comércio, infraestrutura e mobiliário urbano.

A concepção de desenvolvimento inerente ao Roteiro da Fé consiste em consolidar a cidade de Juazeiro do Norte enquanto um centro comercial, de serviços e pólo de peregrinação religiosa. Assim, busca-se reinventar ou adequar a cidade do Padre Cícero às novas demandas e necessidades inerentes ao trabalho e fé, integrando os espaços sagrados a objetivos econômicos, articulados com a competitividade e a globalização.

A premissa básica inerente ao conjunto de ações propostas para redesenhar a cidade do Padre Cícero consiste em identificar a religiosidade popular enquanto potencialidade para o turismo religioso. A renovação da infra-estrutura urbana contribuiria para incrementar o fluxo de visitantes, a receita proveniente do setor de turismo, o nível de emprego e renda no âmbito microeconômico e macroeconômico, para impulsionar a economia e promover o desenvolvimento. Neste sentido, convém ressaltar que Um projeto político que vise o desenvolvimento local por meio da cultura se fará em bases saudáveis se levar em consideração (MILANI & CUNHA, 2005): as tradições e os costumes locais, que deverão ser respeitados, preservados e integrados aos programas de desenvolvimento; os rituais e as cerimônias locais; as expressões tradicionais (música, artes, dança, literatura, etc.) deverão ser encorajadas e incluídas na celebração dos progressos realizados; os saberes e os modos de fazer local; a criatividade e a inovação do povo local; os símbolos, os mitos e as metáforas; os valores e as crenças.

Assim, paralelamente, a oferta turística, pensada em termos de infra-estrutura, é preciso, além de valorizar a intervenção no espaço construído, valorizar, também, os elementos vivos da cultura, pois em Juazeiro do Norte, a cultura e a religiosidade popular constituem o cerne da riqueza imaterial e atrai grande fluxo de visitantes, anualmente, à Cidade do Padre Cícero. Assim, o desenvolvimento da cidade seria pensado não em termos exclusivamente econômicos e urbanísticos, mas também, em termos de espaço vivido, observando valores humanos mais abrangentes.

A imagem da cidade de Juazeiro enquanto terra prometida, da penitência, do milagre, expressa através da fé dos romeiros e da fé do comércio, precisa ser valorizada e divulgada para impulsionar o seu desenvolvimento. A fé no Padre Cícero e a disposição ao trabalho são aspectos importantes da concepção de desenvolvimento presente na cidade, desde a sua fundação até os dias atuais. Registrar a concepção de desenvolvimento do Padre Cícero e difundi-la aos seus visitantes, quer sejam romeiros ou turistas, poderia vir a ser o principal atrativo e a grande contribuição da cidade para reverter o imaginário de limitações, penúria e sofrimento do nordestino castigado pela seca e por limitações materiais.

A concepção de desenvolvimento difundida pelo Padre Cícero, pautada no trabalho e fé, é um dos maiores patrimônios da população nordestina, e assim dever ser preservada, pois é preciso criar para além de percursos turísticos, espaços de esperança que promovam a prosperidade. A maior riqueza de Juazeiro do Norte reside no espaço vivido e não no espaço construído e está presente nos espaços simbólicos do Padre Cícero.

Ainda como parte do Projeto de Desenvolvimento de Juazeiro do Norte, consta a Revitalização da Colina do Horto, onde já foram executadas algumas obras, como, por exemplo, a renovação da praça no entorno da estátua, formando um desenho em forma de rosa-dos-ventos para simbolizar o Padre Cícero iluminando o sertão. Foi implantado, também, o Museu Vivo ao Padre Cícero, contendo cenas importantes da vida e obra do ‘santo’, incluindo uma sala para exposição de ex-votos, os quais serão catalogados como provas de ‘milagres’ realizados e podem vir a ser anexados no processo de reabilitação do Padre junto à Igreja Oficial e ao processo de beatificação do Padre Cícero no Vaticano.

No conjunto de intervenções espaciais no âmbito do Projeto de Revitalização do Horto do Padre Cícero, encontra-se a construção da Igreja de Bom Jesus do Horto, denominada pelos devotos, ‘a Igreja da promessa’, pois há indícios nas falas de vários moradores entrevistados de que o Padre Cícero teria realizado uma promessa para a construção da Igreja e recebido várias proibições em vida para o pagamento de sua promessa. Assim, construir a ‘Igreja do Padrinho’ seria fazer justiça com a sua própria história e com a sua memória.

Para os administradores do sagrado e ‘donos’ do território, os legatários do Padre Cícero, os Salesianos a construção da Igreja representa um desafio econômico: arrecadar recursos para financiar as obras. Visualizando essa preocupação, foram lançadas Campanhas para arrecadação de fundos. Dentre elas, a venda de cartões de diferentes preços, em que o colaborador, ao comprar o cartão, registra seu nome no livro de doações e recebe o cartão preenchido como ‘prova’ de sua doação, generosidade e devoção ao santo. De publicação trimestral, o Jornalzinho dos Afilhados do Padre Cícero é enviado aos assinantes, que recebem em suas residências exemplares com as informações acerca do andamento das obras de construção da igreja, entrevistas com importantes membros do clero, no Brasil, se

pronunciando em defesa da beatificação do Padre Cícero e, em anexo, uma ficha de doação a ser realizada pelo banco, possibilitando as doações destinadas de outras cidades.

O Projeto de Revitalização do Horto abrange ainda a padronização dos pontos de comercialização dos bens simbólicos assim como a implantação de infra-estrutura turística e urbana na Colina do Horto e a implantação de um teleférico interligando a parte baixa à parte alta da cidade. O conjunto de ações consiste em tornar mais competitiva a 'rota do sagrado' para melhor atrair romeiros e turistas, a partir da nova imagem do lugar.

O Padre Cícero contribuiu para a formação e expansão econômica de Juazeiro e na atualidade, o Estado tenta se apropriar das riquezas imateriais para promover uma nova configuração econômica e espacial na cidade. A apropriação do espaço social na cidade do Padre Cícero na contemporaneidade busca inserir-se nas novas exigências do mercado, considerando o espaço enquanto uma mercadoria no qual o espaço sagrado (fé) e o espaço econômico (trabalho) assumem novas configurações.

A revitalização do Horto propõe o redesenho da cidade do Padre Cícero, no que concerne à fé e ao trabalho. Em relação ao trabalho, o Projeto contempla o centro comercial do Horto, formado por barracas cadastradas pela prefeitura, as quais apresentam infra-estrutura precária, ocupação desordenada e moradia irregular. A proposta do Projeto Horto consiste em padronizar as barracas a partir da implantação de boxes sob a laje da esplanada e construir moradias para reassentar as famílias de comerciantes moradores nas barracas do Horto e em casas irregulares no Caminho do Santo Sepulcro. O Projeto cita a necessidade de deslocar as famílias do Horto, mas não especifica as estratégias a serem adotadas para assegurar o reassentamento das populações atingidas pelas obras de revitalização.

Dos barraqueiros entrevistados, os barraqueiros-moradores se mostraram acuados, temerosos em falar sobre sua situação de instabilidade e incerteza, pois muitos declararam ter sido deslocados de forma arbitrária, sem acesso a reassentamento ou indenização. Tratando-se de famílias residentes há mais de dez anos nas barracas, elas têm direito ao solo através do usucapião, direito este lhes tem sido usurpado a partir de deslocamentos irregulares.

Muitos destes trabalham no Horto há mais de 10 anos. Outros estão ali desde que nasceram e aprenderam com seus pais a profissão de comerciante de bens simbólicos e bens de consumo não-duráveis<sup>39</sup>. Outros migraram de outros estados do Nordeste em busca de melhores condições de vida na “Terra da Promissão”. A maioria dos entrevistados não exerce outra atividade remunerada além da comercialização de mercadorias no Horto e alguns deles declararam exercer atividade agrícola de subsistência para complementar orçamento familiar. Trabalham em todas as romarias do ano no Horto, empregando entre uma e quatro pessoas, em geral, mão-de-obra familiar, e a barraca, para algumas famílias é também local de moradia.

Da intervenção ocorrida no Horto, algumas barracas já foram demolidas; as lojinhas abaixo da laje da estátua do Padre Cícero foram inauguradas e passaram a funcionar nas Romarias de Nossa Senhora das Dores, desde setembro de 2005. Alguns barraqueiros já se mudaram para as lojinhas e outros ainda não realizaram a mudança até os dias atuais (novembro de 2007). Muitos barraqueiros foram excluídos do processo, devido ao custo de aquisição e manutenção das lojinhas e também pelo fato das referidas lojas não apresentarem condições para trabalhar e habitar, simultaneamente. Os barraqueiros pagam cotas à igreja pelo uso do solo das barracas

Há muita preocupação dos barraqueiros moradores em relação ao futuro, pois para eles, as barracas são estratégias de sobrevivência, de sustento. Nos barraqueiros não-moradores, predomina uma incerteza em relação ao futuro, pois o comércio está sendo deslocado para boxes padronizados, e eles não sabiam, no momento da entrevista, se teriam dinheiro suficiente para adquirir e manter o novo ponto de venda. A planta proposta no âmbito do Projeto Horto consiste em lojas construídas abaixo da estátua do Padre Cícero, mas o número de lojas é menor que o número de barracas atualmente existentes no Horto. A maioria dos barraqueiros entrevistados considera a nova localização proposta para alojar as barracas, não estratégica para atrair os romeiros, pois os novos quiosques de venda encontram-se deslocados da rota principal dos visitantes do Horto. No comércio abaixo da estátua (box) a mercadoria não está exposta, nem visível e o acesso é difícil; torna-se difícil, portanto, atrair o cliente.

---

<sup>39</sup> Segundo depoimentos dos barraqueiros, o Padre Nestor Sampaio, em 1984, autorizou a instalação definitiva e



No Horto há atualmente, três tipos de pontos de comercialização: peneira (ambulante), barracas fixas e tripé (bancas temporárias). Em cada tipo incide uma taxa (a ser paga em cada romaria) correspondente sobre o uso do solo, peneira R\$ 5,00 (cinco reais), tripé e barraca fixa R\$ 32,00 (trinta e dois reais). Os barraqueiros não estão organizados em Associação para reivindicar seus direitos sobre uso e ocupação do solo. Restringem-se a dizer, quando perguntados, que “*se o Padre Cícero estivesse vivo não iria gostar do deslocamento, pois ele assentou e não desterrou pessoas no Juazeiro*”.

Isso denota a importância da constituição de novos sujeitos políticos no âmbito da discussão dos processos de territorialização, coloca de forma abrangente a concepção de cidadania e do acesso aos direitos, não estando estes relacionados somente com os direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido ao pertencimento (SIQUEIRA, 2006; SILVEIRA, 2006). Ressalta ainda a necessidade de processo de geração, acesso, fluxo, disseminação e uso da informação e do conhecimento, assim como as relações entre conhecimentos codificados e conhecimentos tácitos e contextuais – específicos a cada território e população, na medida em que níveis insuficientes de conhecimento tiram das populações a possibilidade e a capacidade de influir nas decisões públicas, marginalizando-as para além do aspecto econômico, também do ponto de vista político (FRANCO 2000; ALBAGLI, 1999).

Guerreiro Ramos *apud* Knoop e Darbilly (2006) aborda a questão da importância da consciência crítica para a constituição do sujeito, afirmando que ela surge quando um ser humano ou grupo social reflete sobre os determinantes que moldam sua condição de existência e se conduz diante deles como sujeitos. Ou seja, a consciência crítica possibilita uma nova postura existencial, aberta à história. “É exatamente essa postura que define o viver projetivo, propriamente histórico, e possibilita o existir como pessoa” (p. 60). Sem consciência crítica, o ser humano ou o grupo social é reificado, é apenas objeto do acontecer.

O Plano nos moldes propostos é destinado ao turista e a tentativa de ordenar e higienizar o espaço do Horto para o turismo religioso tem provocado custos sociais altos, sobretudo para os barraqueiros residentes no local de comercialização. A opção do Padre

Cícero foi pelos pobres destituídos de poder material, pelos excluídos dos circuitos racionais da produção, circulação e consumo, tentando reverter desigualdades sociais e econômicas. A nova (re) imaginação do Padre Cícero proposta no âmbito do planejamento urbano para atrair o turismo religioso está distorcendo a concepção de desenvolvimento difundida pelo Padre Cícero, pautada no trabalho e fé, e está tentando reverter uma ação defendida pelo próprio Padre Cícero - o assentamento de famílias no Horto para garantir a subsistência.

A ação (econômica, social e política) do Padre Cícero pautou-se no espaço vivido e não no espaço construído, arquitetônico e monumental, embora fosse ele um defensor da modernidade no que concerne às inovações técnicas. A revitalização do Horto, em sentido contrário, tenta impor a lógica do espaço construído ao espaço vivido. O espaço construído pode ser observado em suas formas aparentes e materiais. O espaço social, vivido é de natureza invisível, imaterial, refere-se as relações que reúnem os homens em um mesmo lugar que congrega aqueles que estão unificados por um objeto em comum.

Assim, há que se encontrar novas formas entre a tradição e a inovação para se propor uma atualização da cidade sem destruir riquezas imateriais consolidadas na memória e história de Juazeiro. As tentativas de reinvenção da cidade precisam estar pautadas na concepção de desenvolvimento amplamente difundida pelo Padre Cícero. A referida concepção projetou a cidade enquanto pólo de desenvolvimento regional e poderá, através da atualização de estratégias a ela inerente, consolidar o processo de desenvolvimento local. A Política Urbana precisa considerar o processo de construção e reconstrução da cidade do Juazeiro em diferentes temporalidades e espacialidades, para melhor atender às demandas sociais e superar as contradições e desafios apresentados no limiar entre tradição e modernidade, projetando Juazeiro enquanto a cidade do Padre Cícero: trabalho e fé.

O Projeto Horto propõe a revitalização da natureza e da cultura do lugar, através da implantação de um parque que abriga um bosque, denotando a preocupação ecológica de recuperar as áreas ambientais degradadas da Serra do Horto. No que concerne à cultura, o Projeto enfatiza as belezas arquitetônicas a serem implantadas no lugar a partir dos novos objetos e inovações técnicas, mas não enfatiza a beleza situada no espaço vivido das romarias e da fé dos devotos do Padre Cícero. O tratamento proposto para os romeiros no âmbito do

Projeto Horto denota exclusão, ao discriminar práticas sociais e ao tentar ordenar, disciplinar e moldar novas práticas no espaço.

No tocante à infra-estrutura, o Projeto Horto prevê investimentos para incrementar as redes de abastecimento de água, esgotamento sanitário, energia elétrica, telefonia, drenagem, estacionamento e acessibilidade na Colina do Horto. Em relação aos serviços, o Projeto Horto prevê a implantação de serviços de informação ao visitante; assistência médica; segurança e combate a incêndio e limpeza, melhorando a qualidade do destino ‘Juazeiro’, no que concerne a conforto e segurança, com o objetivo de tornar a cidade do Padre Cícero um centro de excelência em turismo religioso. Fato é que a realidade vivida ainda está bem distante da realidade pensada.

*“Aqueles criança do Horto, que você viu sem dentes e sujos, pois a gente fez um projeto chamado “Benditeiros do Horto”. Ia ser dado uma bolsa de trabalho. Eles ficariam sentado nas casinhas e a Secretaria teria de divulgar aos turistas os cantadores de benditos. Eles teriam que obrigatoriamente assistir aula. Os pais não concordaram. Por que ele podia ganhar mais se o filho cantasse bendito o dia todo. [...] O projeto benditeiros não deu certo. [...] Os meninos passam cinco seis anos na mesma série. Por que mesmo que vá pra o colégio, quando chega na época de romaria ele pára. [...] Não há necessidade de perder essa cultura mística [...] Tem algumas coisas que trava aqui o desenvolvimento dos artesãos aqui. Uma dessas coisas é o fator religioso. A religiosidade é muito mística, em cima do fantástico. Por um lado isso é ruim. Outro fator é o fator educacional. Não sobrou tempo pra estudar. O outro fator é o cultural. O mundo ta mudando e a gente parece que não ta mudando. [...]” (Sujeito 4: D.W, pesquisador da história de Juazeiro, morador da cidade, entrevista concedida, março de 2007)*

A cidade de Juazeiro precisa, portanto, valorizar a sua cultura e religiosidade popular pautada nas romarias, valorizar a sua história. Esse movimento de valorização da cultura nos projetos de desenvolvimento, não se trata de uma afirmação radical do local como um instrumento de resistência a uma modernidade perigosa (BOURDIN, 2001), antes, é a busca de uma intervenção territorializada ao gerar uma matriz de projetos e ações continuadas, a partir da mobilização de diferentes atores em torno da transformação do território, que gera um sentimento de pertença (SILVEIRA, 2006; TENÓRIO; BENÍCIO, 2006). Pertencer, neste caso, não significa ser apenas membro, participante ou assumir um papel. Pertencer traduziria uma experiência identificatória, de fixação em e a um campo de valores e objetivos “maiores”, um discurso (TENÓRIO; BENÍCIO, 2006), que em Juazeiro do Norte está presente na história de na história e na obra do Padre Cícero sobre esta cidade, a partir do trabalho e fé.









## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Partir, andar. Eis que chega! É essa a hora tão sonhada. Nas noites de velas acesas. No clarear da madrugada. Só o silêncio anunciando o fim, sobre o mar sobre a calçada. Faltava quase sempre um fim. Agora já não falta nada”.*

*Trecho da música de Herbert Vianna.*

A proposta desta pesquisa consistia em analisar as repercussões da concepção de desenvolvimento de Padre Cícero, pautada no trabalho e na fé, sobre a cidade de Juazeiro do Norte e nas significações culturais dos espaços dos “negócios da fé” e as implicações no desenvolvimento sócio-territorial da cidade. Buscando as implicações da história, da memória e cultura local sobre o território e sobre as organizações locais, importam os significados atribuídos pelos atores que dele fazem parte. Como pressupostos tinha que a concepção de desenvolvimento do Padre Cícero – amplamente difundida e pautada na díade trabalho e fé – se projetou à posteridade, ligando materialidade e imaterialidade e influenciando as significações culturais dos espaços do “comércio da fé” e, por sua vez no desenvolvimento sócio-territorial da cidade. E, ainda que, fatores sócio-culturais determinam os modelos de desenvolvimento, operando, às vezes, de modo autônomo.

Através das análises de falas, gestos, símbolos, cores e formas encontradas em campo penso que os pressupostos aqui defendidos se confirmam. Padre Cícero contribuiu para a formação e expansão política, social e econômica do Juazeiro do Norte, imprimindo uma nova geografia econômica à Região do Cariri Cearense. Formulador de um rígido código moral infunde a ética do trabalho e oração, inspirado nas doutrinas cristãs e preceitos filosóficos. Ao se atribuir a responsabilidade pelo desenvolvimento cristão de uma crescente legião de fiéis a lhe procurar em busca de orientação, difundiu uma rica memória oral, cujos preceitos se encontram presentes até os dias atuais na história da cidade.

Em sua prática de aconselhamentos em um espaço social marcado pelo analfabetismo, traduziu o código moral e filosófico em ‘máximas’ populares, transmitidas predominantemente através do discurso como: ‘em cada sala um altar, em cada quintal uma oficina’. Máximas que vinculavam trabalho e fé, e que contribuiu significativamente para a formação e expansão da cidade. Trabalho e fé em Juazeiro permitem a vinculação entre riquezas materiais e imateriais e se constitui o cerne de um ideal de prosperidade presente nas



diferentes fases da história econômica da cidade. A referida ética consolidou uma concepção de desenvolvimento, repercutindo na ocupação de espaços públicos e privados, sagrados e profanos, perpassando múltiplas determinações espaciais.

Para representar o espaço social do Padre Cícero, tem-se como destaque a fé dos romeiros, beatos e devotos em alcançar dias melhores, abundância e prosperidade em suas vidas. Para representar o espaço econômico, o trabalho que ora finda destacou a ‘fé do comércio’ em consolidar riquezas, se apropriando do seu nome, da sua imagem e de suas relíquias sagradas. Os espaços dos “negócios da fé”, um verdadeiro mercado à céu aberto, são lugar de hibridismo, dualidades: tradição e modernidade, profano e sagrado, casa e rua, público e privado, lugar de comércio e de sociabilidade, de movimento e conformismo. Lugares de esperança traduzida nos espaços do comércio, ora como resistências as dificuldades inerentes a um mercado regido pela sazonalidade (romarias), ora como um conformismo que em certa medida impede a busca por um aspecto mais formal dos negócios. Lugares de família, onde pais e filhos trabalham juntos em busca do sustento e da preservação da memória. Locus de formação da identidade de Juazeiro do Norte e que, portanto há de ser considerada no que diz respeito ao processo de desenvolvimento sócio-territorial da cidade.

Assim, no espaço econômico, social, político e filosófico na cidade do Padre Cícero trabalho e fé são indissociáveis, compondo uma concepção de desenvolvimento, importante característica da ação e memória do Patriarca da cidade. Importantes circuitos da produção e circulação de riquezas materiais em Juazeiro estão vinculados direta ou indiretamente aos roteiros da fé. Trata-se da produção de bens simbólicos ao Padre Cícero e demais santos do catolicismo popular, impulsionando as oficinas e fabriquetas. Simultaneamente, destacam-se os fluxos de comercialização nas imediações de templos, lugares sagrados e rotas de romarias - diferentes agentes econômicos a moldarem o mercado cultural, cujo maior capital é a imagem, a bênção e o nome do ‘santo’ da casa.

Padre Cícero foi promessa de superação da seca do Nordeste, da fome, da peste e da pobreza. Conseqüentemente, foi promessa de abundância na colheita, dinamismo das vendas do comércio e aquecimento do maquinário das fábricas. Promessas renovadas a cada geração



de visitantes-romeiros e trabalhadores-devotos a esperar pela bênção da fartura e a imprimir novas faces e rostos à cidade da ‘promissão’

Do conjunto de representação sobre a cidade-santuário a presença do trabalho e fé se faz presente de forma predominante. Da diversidade de territórios, a cidade do Padre Cícero constrói e reconstrói complexas formas de sonhos de prosperidade. Em Juazeiro, o romeiro “ora” pedindo trabalho, e a fábrica aposta na fé do comércio: aquecer as riquezas provenientes da produção e circulação de bens simbólicos ao Padre Cícero e bens de consumo não-duráveis aos romeiros. Assim, estabelecem-se vários circuitos da Economia Cultural da cidade, abrangendo a oferta, a demanda, o mercado, os fluxos, as riquezas, a circulação e a acumulação ampliada do capital.

Apropriando-se do discurso acerca do desenvolvimento local, o governo municipal em parceria com o governo do Estado do Ceará, objetiva reinventar a imagem da cidade para promover melhor sua inserção no mercado competitivo e global, a partir de estratégias que sobrepoem o espaço construído ao espaço vivido desconsidera as especificidades da Economia Cultural da cidade do Padre Cícero. As intervenções urbanas propostas para Juazeiro objetivam revitalizar o centro da cidade; renovar os equipamentos urbanos nas rotas de romarias; implantar novos equipamentos de infra-estrutura, para melhor acomodar os romeiros e, ao mesmo tempo, atrair um novo perfil de visitantes. A ênfase para o novo fluxo consiste em atrair turistas, com poder aquisitivo maior que o dos romeiros, gerando maior volume de receita e renda para o setor público e privado. A partir da referida lógica inerente aos projetos de desenvolvimento elaborados, encontra-se a sobrevalorização das riquezas materiais em detrimento das riquezas imateriais na cidade do Padre Cícero. As especificidades locais não estão sendo consideradas com a devida importância, na medida em que adotam a concepção de tornar os espaços similares e homogêneos, não-lugares (AUGÉ, 2004).

Em Juazeiro, o Projeto Roteiros da Fé, Centro de Apoio ao Romeiro e Revitalização do Horto do Padre Cícero buscam tornar a cidade um importante pólo de turismo religioso da América Latina. Busca-se criar uma estética única e aparência harmoniosa dos lugares para atrair os turistas. No entanto, acredito que a beleza da cidade do Padre Cícero encontra-se na diversidade de espaços da fé e trabalho. Ordenar a cidade labirinto que se tornou Juazeiro não

é condição suficiente para atrair o turista. E desta forma a viabilidade da economia cultural e especificamente o turismo em Juazeiro do Norte, não depende unicamente da ordenação da cidade, antes disso depende da valorização da cultura dos costumes relativos à religião, valores, símbolos, língua, comportamentos sócio-político econômico, expressões produtivas das comunidades, sejam elas tecnológicas, econômicas, artísticas ou domésticas. Valorização que passa por um desenvolvimento que chegue às pessoas, em suas moradas, na qualidade de vida destas, gerando neste um sentimento de pertença e um protagonismo.

Reconheço que esse, assim como todo esforço de compreensão dos fatos culturais, será sempre uma representação de representações (GEERTZ, 1989), e, portanto sujeito a perdas em observações, quer precipitadas ou incompletas, perdas em descrições e outros registros, que deveriam ter merecido maior atenção, menor ambigüidade e outra clareza, perdas no nível de suas mensagens, que se pensava poder publicar e espalhar. As múltiplas determinações entre trabalho e fé em Juazeiro exigem estudos posteriores mais aprofundados, com o objetivo de analisar a interconexão entre práticas econômicas, ações políticas, sociais e filosóficas, presentes no lugar. Neste sentido, é imprescindível empreender estudos e pesquisas acerca da Economia Cultural na cidade da fé e do trabalho, moldada à sombra do chapéu e à força do cajado do Padre Cícero.

Por fim, o que cabe falar é do aprendizado que um trabalho como este é capaz de trazer. Muito mais que um confronto entre teoria e campo empírico é o encontro com uma realidade, muito mais rica que qualquer teoria que dela se faça. Muito mais que análises de incontestável importância é não perder a capacidade de contemplar. Muito mais que o medo e angústia, é a alegria que se sente diante das dificuldades superadas. Muito mais que pensar que se sabe tudo é reconhecer que, como diz o Professor José da Silva Ribeiro, a quem cito na epígrafe deste trabalho, é o reconhecimento de que “as vezes, é preciso sentar no chão pra começar a trabalhar”.

## REFERÊNCIAS

1. ACHUTTI, L. E. R. **Fotoetnografia**: um estudo de antropologia visual sobre o cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Tomo Editorial; Palmarinca, 1997.
2. \_\_\_\_\_. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: UFRGS: Tomo, 2004.
3. ALBAGLI, S. Globalização e espacialidade: o novo papel do local. In: CASSIOLATO, J.E.; LASTRES, H. (Orgs.) **Globalização e inovação localizada**: experiências de sistemas locais no Mercosul. Brasília : Ibict/MCT, 1999.
4. \_\_\_\_\_., Conhecimento, inclusão social e desenvolvimento local. **Inclusão Social**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 17-22, abr./set. 2006. Disponível em <<http://www.ibict.br/revistainclusaosocial>>. Acessado em 26 de julho de 2006.
5. AMARAL FILHO, J. do . Desenvolvimento endógeno: (re)construção de um conceito, reformulação das estratégias. Revista Econômica do Nordeste, Fortaleza, v. 26, n.3. jul./set.1995.
6. ARAÚJO, M. L. de A Cidade do Padre Cícero. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005
7. AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.
8. ALBANDES\_MOREIRA, L. A.; BATISTA-DOS-SANTOS, A. C. **Qualidade, Subalternidade, Subjetividade e Organização**: o testemunho de um trabalhador e a compreensão crítica de um sistema de gestão pela qualidade. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Curitiba, 2004.
9. ALVES, A; SAMAIN, E. Os argonautas do mangue. Precedidod de balinese character (re)visitado. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.
10. ANDRADE, M. M de. **Como preparar trabalhos para cursos de pós graduação: noções práticas**. São Paulo: Atlas, 2002
11. ANDRADE, R. de. **Fotografia e Antropologia**: olhares fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade; Educ, 2002.
12. BAUDOWIN, T; COLLIN,M. O território do comum na mobilização produtiva dos atores da cidade. In: SILVA, G.; COCCO, G. (Orgs.) **Territórios Produtivos. Oportunidades e desafios para o desenvolvimento local**. Rio de Janeiro: DP&A; Brasília, DF: SEBRAE, 2006.
13. BLALOCK JR., H.M. **Introdução à pesquisa social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
14. BARROS, J.A. **Cidade e História**. Petrópolis. RJ: Vozes, 2007

15. BARROS, L.O.C. Santuários, Peregrinações e Novas Modalidades de Concentrações Humanas nas Práticas Religiosas. **Diálogos Latinoamericanos**, n.3, Universidade de Aarhus. Aarhus, Latinoamericanistas, pp. 147-154, 2001.
16. BERGER, P. L **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.**São Paulo: Paulus, 1985.
17. BITTENCOURT, L. A. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: FELDMAN-BIANCO, B.; MOREIRA LEITE, M. L (orgs.). **Desafio da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais.** Campinas, SP: Papirus, 1998.
18. BORGES et. al. Avaliação em Políticas de Desenvolvimento Local In: Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local. Salvador, novembro, 2006. **Anais....**Salvador, Colóquio, 2006.
19. BOURDIN, A., **A questão local.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001
20. CARRIERI, A. P.; PEREIRA, D. C. Movimento de Desterritorialização e Reterritorialização na Transformação Cultural: um estudo de doze anos em uma empresa do setor de telecomunicações. In: Anais do IX Colóquio Internacional sobre Poder Local. Salvador, junho, 2003. **Anais....**Salvador, Colóquio, 2003.
21. CARRIERI, A.P.; PIMENTEL, T.D.; LEITE-DA-SILVA, A.R. O Espaço, as Práticas e as Representações Sociais dos “Turistas de Negócios” na “Feira Hippie” de Belo Horizonte: Evidenciando Relações nas construções simbólicas. In: **Anais X Colóquio Internacional sobre Poder Local.** Salvador, dezembro, 2006
22. CARVALHO, J. L. F. dos S.; VERGARA, S. C.. A fenomenologia e a pesquisa dos espaços de serviços. **Revista de Administração de Empresas.** São Paulo: FGV, v.42, nº 3, p. 78-91, jul./set. 2002.
23. CARVALHO, Gilmar. Madeira matriz. Cultura e memória. São Paulo: Editora Anna Blume, 1999.
24. CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede.** A era da informação, economia, sociedade e cultura. Vol I; São Paulo: Paz e Terra, 1999.
25. CAULFIELD, J. **Visual Sociology and Sociological Vision, Revisited.** The American Sociologist. Fall, 1996, p.56-68
26. CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1985.
27. CAVEDON, N. R. **O método etnográfico em estudos sobre cultura organizacional: implicações positivas e negativas.** In: **Anais ENANPAD,** Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Foz do Iguaçu, 1999.

28. \_\_\_\_\_., Recursos metodológicos e formas alternativas no desenvolvimento e na apresentação de pesquisas em administração. In: In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Campinas, 2001.
29. \_\_\_\_\_., "Pode Chegar, Freguês": A Cultura Organizacional do Mercado Público de Porto Alegre. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Salvador, 2002.
30. \_\_\_\_\_., Fotoetnografia: a união da fotografia com a etnografia no descortinamento dos não-ditos organizacionais. **Revista Organização & Sociedade**. Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia, v.12, n.35, Outubro/Dezembro 2005, p. 13-27.
31. CAVEDON, R. N.; CABALLERO, I. N. V.; SANTOS, R. D. As contribuições da antropologia visual para os estudos de culturas organizacionais. In: **Anais ENEO**, Encontro Nacional de Estudos Organizacionais. Porto Alegre, 2006.
32. CAVEDON, R. N.; FACHIN, R.C. Homogeneidade versus Heterogeneidade Cultural: um estudo em Universidade Pública. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Florianópolis, setembro, 2000.
33. CHANLAT, J. F. **O Indivíduo na Organização**. Dimensões esquecidas. Vol. II. São Paulo: Editora Atlas, 1993.
34. CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano** – 1. artes de fazer. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 1994.
35. CLAXTON, M. **Cultura y Desarrollo**. Estudio. Paris: UNESCO, 1994. ([unesdoc.unesco.org/ulis/cgi-bin](http://unesdoc.unesco.org/ulis/cgi-bin))
36. COLLIER, J. Jr.; **Antropologia Visual**: a fotografia como método de pesquisa. São Paulo: EDU: Edusp, 1973.
37. COLLIER, J. Jr.; COLLIER, M. **Visual Anthropology**. Photography as a Research Method. Holt, Rinehart and Winston, University of New Mexico: Press, 1986.
38. CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2002.255p.
39. DALLABRIDA, V. R. A Gestão Social dos Territórios nos Processos de Desenvolvimento Territorial: uma aproximação conceitual. In: **Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local**. Salvador, novembro, 2006. Anais....Salvador, Colóquio, 2006.

40. DAMATTA, R. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, E. de O. (org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. pp. 23-35.
41. \_\_\_\_\_. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro, Rocco, 1987.
42. \_\_\_\_\_. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.
43. DANTAS, Marcelo. Gestão, cultura e leadership-o caso de três organizações afro-baianas. In: FISCHER, Tânia. **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
44. DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
45. DEMO, P. **Certeza da incerteza**: ambivalência do conhecimento e da vida. Brasília: Plano, 2000.
46. DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
47. ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
48. ENRIQUEZ, E. Os Desafios éticos nas organizações modernas. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, v.37, n.2, p.6-17, abr./jun.1997.
49. ENRIQUEZ, E. Como estudar as organizações locais. In: FISCHER, T. **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996a.
50. FERREIRA, M. C., ASSMAR, E. M. L., Perspectivas epistemológicas, teóricas e metodológicas no estudo da cultura organizacional. *Anais do IX Congresso COPPEAD de Administração*. Rio de Janeiro: COPPEAD/UFRJ, 2002 v.1.
51. FÉLIX, W.J.S; IPIRANGA, A.S.R. Significados Atribuídos à Cultura da Fundação Casa Grande: Memorial do Homem Kariri e Escola de Comunicação da Meninada do Sertão. In: **Anais ENANPAD XXIX Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração**. Salvador, 2006. Anais... Salvador, ANPAD, 2006.
52. FÉLIX, W.J.S; CAMARA, J.F.; IPIRANGA, A.S.R. De Tapera ao Turismo: Quando as Organizações Transformam à Cidade – O Caso de Nova Olinda. In: **Anais ENANPAD XXX Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração**. Rio de Janeiro, 2007. Anais... Rio de Janeiro, ANPAD, 2007.
53. FISCHER, Tânia. Gestão Contemporânea, Cidades Estratégicas: aprendendo com fragmentos e configurações do local. In: **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996a.

54. \_\_\_\_\_ et al. Teias Urbanas, *Puzzles* Organizativos: inovações, continuidades e ressonâncias culturais. In: **Anais ENANPAD** Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Rio de Janeiro, 1996b. Anais... Rio de Janeiro, ANPAD, 1996b.
55. \_\_\_\_\_ et al. A Cidade como teia organizacional: inovações, continuidades e ressonâncias culturais – Salvador da Bahia, cidade *puzzle*. In: MOTTA, F.C.P.; CALDAS, M. P. (Org.) **Cultura Organizacional e Cultura Brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997.
56. \_\_\_\_\_. Poderes locais, desenvolvimento e gestão – introdução a uma agenda. In: FISCHER, T. (Org.). **Gestão do desenvolvimento e poderes locais: marcos teóricos e avaliações**. Salvador: Casa da Qualidade, 2002.
57. FISCHER, T.; DIAS, T. M. da C. O negócio do acarajé e sua liderança mítica. In: **22.º ENANPAD**. Foz do Iguaçu, 1998.
58. FISCHER, T.; MELO, V. P. Gestão Social do Desenvolvimento e Interorganizações. In: **Anais do X** Colóquio Internacional sobre Poder Local. Salvador, novembro, 2006. Anais...Salvador, Colóquio, 2006.
59. FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Bookman, 2004
60. FLEURY, M.T.L. EstóriasDe falácias e de cultura. **Revista de Administração Pública**, RAP, Rio de Janeiro 35(4):7-17, Jul./Ago. 2001.
61. \_\_\_\_\_. Estórias, mitos heróis: cultura organizacional e relações de trabalho. **Revista Administração de Empresas** Rio de Janeiro, v.27, n.4, p.7-18,out/dez. 1987.
62. FLEURY, M. T. L.; SAMPAIO, J.R.. Uma discussão sobre cultura organizacional. In: FLEURY et. al.. **As pessoas na organização**. - São Paulo : Editora Gente, 2002, p.283-294.
63. FOOTE-WHYTE, W. **Treinando a observação participante**. In: GUIMARÃES, A. Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro, Forense,1995.
64. FORTUNA, C. **Cidade, cultura e globalização**. Oeiras: Celta, 2001.
65. FRANCO, A. **Além da Renda – A Pobreza Brasileira Como Insuficiência de Desenvolvimento**. Millennium – Instituto de Política. Brasília. 2000.
66. FREITAS, Maria Ester. **Cultura organizacional: formação, tipologias e impactos**. São Paulo: Makron Books, 1991.
67. \_\_\_\_\_. Cultura organizacional: o doce controle no clube dos raros. In: MOTTA, Fernando e CALDAS, Miguel. **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997.



68. FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1989.
69. GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LT&C, 1989.
70. \_\_\_\_\_, **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
71. GIL, A.C., **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1995.
72. GODOLPHIM, A. Fotografia como Recurso Narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 161-185, jul./set., 1995
73. HAGUETTE, T. M. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
74. HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
75. KASHIMOTO, E.M; MARINHO, M.; RUSSEFF, I. Cultura, Identidade e Desenvolvimento Local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento. *Revista Internacional de Desenvolvimento Local*. Vol. 3, N.4, p.35-42, mar. 2002
76. KOGA, D. **Medidas de Cidades**: entre territórios de vida e territórios vividos. São Paulo. Cortez, 2003
77. IPIRANGA, A.S.R.; FÉLIX, W.J.S; CAMPOS, E.M.; CAMPOS, S.B. Um Passeio no Espaço e no Tempo: o Desvelar da Identidade da Cidade de Fortaleza através da Antropologia Visual. In: **Anais X** Colóquio Internacional sobre Poder Local, 2006, Salvador, Anais, Salvador, Colóquio, 2006
78. YIN, R. K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Porto Alegre: Bookman,2001.
79. JAIME JÚNIOR, P. Etnografia, antropologia e o universo organizacional. **Revista de Administração Pública**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v. 30, n.6, nov/dez 1996, p. 105-121.
80. LAKATOS, E. M.; MARCONI, M de A. **Técnicas de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1996.
81. LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba. n. 14, p. 173-194, jun., 2000.
82. LARAIA, R. de B. **Cultura**; um conceito antropológico. 19.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
83. LEITÃO, C. S. **Memória do Comércio Cearense**. Rio de Janeiro: Editora SENAC, 2001.

84. LÓSSIO, R. A. R; PEREIRA, C. de M. A importância da cultura popular para o desenvolvimento local. **III ENECULT**. Salvador, Bahia. 2007.
85. LOYOLA, E.; MIGUEZ, P. Sobre cultura e desenvolvimento. **III ENECULT**. Salvador, Bahia. 2007.
86. LÜDKE, M. e ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.
87. MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
88. \_\_\_\_\_. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
89. MALLON, M.; CARVALHO, C. A. Da Fé à Lucratividade: a mudança institucional da Festa do Divino Espírito Santo do Centro de Florianópolis. In: **Anais X Colóquio Internacional sobre Poder Local**, 2006, Salvador, Anais, Salvador, Colóquio, 2006
90. MARCONI, M. De A.; PRESSOTTO, Z. M. N. **Antropologia; uma introdução**. São Paulo, Atlas, 1992.
91. MASCARENHAS, A. O. Etnografia e cultura organizacional: uma contribuição da antropologia à administração de empresas. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, v 42, nº 2, p. 88-94, abr/jun. 2002.
92. MIGUELES, Carmen Pires. O estudo da cultura organizacional: as dificuldades estão no objeto ou nas formas de defini-lo? **Cadernos EBAPE.BR**, Volume I, n. 2, Dezembro de 2003. p. 1-16. Disponível em <[http://www.ebape.fgv.br/cadernosebape/asp/dsp\\_texto\\_completo.asp?cd\\_pi=231960](http://www.ebape.fgv.br/cadernosebape/asp/dsp_texto_completo.asp?cd_pi=231960)>. Acessado em 19 de julho de 2006.
93. MILANI, Carlos R. S.; CUNHA, Sheila, S. O papel da cultura no desenvolvimento local: a experiência da Rede Pintadas (Bahia). **I ENECULT**. Salvador, Bahia. 2005.
94. MINAYO, M.C.S. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
95. \_\_\_\_\_. **O Desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 5. ed. São Paulo – Rio de Janeiro: HUCITEC\_ABRASCO, 1998.
96. MOREIRA, D. A.. Pesquisa em administração: origens, usos e variantes do método fenomenológico. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Salvador, 2002
97. \_\_\_\_\_. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

98. MOREIRA LEITE, M. L. Texto visual e texto verbal. In: FELDMAN-BIANCO, B.; MOREIRA LEITE, M. L (orgs.). **Desafio da imagem**: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas, SP: Papirus, 1998.
99. MORIN, Edgar. **Amor, poesia, sabedoria**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
100. MORGAN, G.. **Imagens da organização**.- São Paulo : Atlas,1996.
101. NEVES, L. C. **A casa do mágico**. Rio de Janeiro: Agir, 1986
102. OLIVEIRA, V. F. de A memória na reconstrução das histórias da docência. In: VASCONCELOS, J.G.; MAGALHÃES JR., A. G. (Orgs.) **Memórias no Plural**. Fortaleza: LCR, 2001.
103. PAIS, J. M. **Vida cotidiana**: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez, 2003.
104. PARÉS, L.N. **The Phenomenology of Spirit Possession in the Tambor de Mina**: an ethnographic and audio-visual study. London: SOAS, 1997.
105. PARÉS, L.N. Algumas considerações em torno da Antropologia Visual. Coluna. Edição dez-jan 2000/2001. Disponível em:<[www.antropologia.com.br/colu/colu3.html](http://www.antropologia.com.br/colu/colu3.html)>. Acesso em 15 de novembro de 2006.
106. PEREIRA, J. C. **Devoções Marginais**: interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre:Zouk, 2005.
107. RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.
108. RAMOS, F. R. L **Padre Cícero**. Edições Demócrito Rocha, Fortaleza/Ce, 2000.
109. RIAL, C. Pesquisando em uma grande metrópole: fast-foods e studios em Paris. In: VELHO, G. ; KUSCHNIR, K. (orgs). **Pesquisas Urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
110. RIBEIRO, J. da S. **Antropologia Visual**. Da minúcia do olhar ao olhar distanciado. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
111. \_\_\_\_\_.**Notas para um Debate em Antropologia Visual**. Revista Mackenzie Educação, Arte e História da Cultura, ano 3/4, n. 3/4, 2005, p. 45-67.
112. RIZOTTI, M. L.; NISHIMURA, S. R. A. Gestão Social e Desenvolvimento Territorial: a Experiência da Cidade de Londrina – PR. In: **Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local**. Salvador, novembro, 2006.
113. ROCHA, Everardo. Como mapear as culturas organizacionais. **Jornal do Brasil**, 21.04.96.

114. SÁ, M. G. Podemos ouvir *Anthropological Blues* na pesquisa em administração. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Salvador, setembro, 2006.
115. SACHS, I. Desenvolvimento e cultura. Desenvolvimento da cultura. Cultura do desenvolvimento. **Organizações & Sociedade**, v.12, n.33, p. 151-165, abr./jun. 2005.
116. SAMAIN, E. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, n.2, 1995.
117. SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
118. \_\_\_\_\_. **O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania**. São Paulo: Publifolha, 2002.
119. SANTOS FILHO, J.C.; GAMBOA, S.S. **Pesquisa educacional: quantidade-qualidade**. São Paulo: Cortez, 2001.
120. SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
121. SERVA, M; JAIME JR., P. Observação participante e pesquisa em administração – uma postura antropológica. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, v. 35, nº 1, p. 64-79, maio/jun. 1995.
122. SCHEIN, E. H.. Coming to a new awareness of organizational culture. **Sloan Management Review**. 1984.
123. \_\_\_\_\_. **Organizational culture and leadership**. San Francisco: Jossey Bass, 1986.
124. SCHIRATO, M.A.R. **O feitiço das organizações: sistemas imaginários**. São Paulo: Atlas, 2000.
125. SILVEIRA, C. M. Desenvolvimento local: uma hipótese política. In: SILVA, G.; COCCO, G. (Orgs.) **Territórios Produtivos. Oportunidades e desafios para o desenvolvimento local**. Rio de Janeiro: DP&A; Brasília, DF: SEBRAE, 2006.
126. SIQUEIRA, M. de L. Ancestralidade e contemporaneidade de organizações de resistência afro-brasileira. In: FISCHER, Tânia. **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
127. \_\_\_\_\_. Poder Local e Inclusão: Caminhos e Desafios em Processos de Construção de Identidades de Jovens Negros Remanescentes de Organizações Negras na Bahia. In: **Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local**. Salvador, novembro, 2006
128. SIQUEIRA. M. T. Entre Manezinhos e *Haules*: a identidade sócio-espacial florianopolitana. In: **Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local**. Salvador, novembro, 2006.

129. SMIRCICH, L. **Concepts of culture and organizational analysis**. Administrative Science Quarterly, v. 28, n. 3, p. 339-358, 1983.
130. SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**; por um conceito de cultura no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 214p.
131. STINGHEN, M.G. **Padre Cícero**: a canonização popular. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP, 2000.
132. TENÓRIO, A.; MELLO, S. C.B.de. A Formação de Novos Sujeitos de Desenvolvimento Local: uma interlocução entre identidade, cultura e política. In: **Anais do X Colóquio Internacional sobre Poder Local**. Salvador, novembro, 2006.
133. THÉVENET, Maurice. A cultura de empresa hoje em dia. In: **Revista de Administração**. São Paulo, v. 26, n. 2, p. 32-9, abr.-jun.1991.
134. THOMPSON, J.B. **Ideologia e cultura moderna** – teoria crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
135. TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa na educação. São Paulo: Atlas, 1987.
136. VECCHIATTI, Karin. Três fases rumo ao desenvolvimento sustentável: do reducionismo à valorização da cultura. **São Paulo em Perspectiva**, 18(3): 90-95, 2004. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392004000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000300010&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 10 de julho de 2006.
137. VERGARA, Sylvia C. **Métodos de pesquisa em administração**. São Paulo: Atlas, 2005.

#### **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

1. BARTHES, R.. **A câmara clara**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
2. BARROS, C. F. P.. Marketing e Etnografia: um levantamento em journals dos anos 80 e 90. In: **Anais ENANPAD**, Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Administração. Salvador, 2002. Anais ... Salvador: Anpad, 2002.
3. BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade** – Tratado de Sociologia do Conhecimento. 22. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

4. BRESLER, R.A roupa surrada e o pai: etnografia em uma marecnaria. In: MOTTA, Fernando C.P.; CALDAS, Miguel P. (Org.). **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 2006.
5. DANTAS, Marcelo. Gestão, cultura e *leadership* - o caso de três organizações afro-baianas. In: FISCHER, Tânia. **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
6. FISCHER, Tânia; MCALLISTER, Mônica. Nota técnica: jogando com cultura organizacional. In: CLEGG, Stewart; HARDY, Cynthia; NORD, Walter (org.). In: **Handbook de estudos organizacionais**. CALDAS, Miguel; FACHIN, Roberto; FISCHER, Tânia (org. da edição brasileira). São Paulo: Atlas, 1999 vol. II
7. FISCHER et alii. Em nome de Deus, uma ordem na pólis: O Mosteiro de São Bento. In: **Organizações e Sociedade**. Salvador, v.1, n.1, dez.1993.
8. \_\_\_\_\_. Centro Histórico de Salvador: a gestão em parceria de novos tempos e novos espaços. In: FISCHER, Tânia. **Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais**. Rio de Janeiro, FGV, 1996.
9. HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
10. LOURENÇO FILHO, M. B. **Juazeiro do Padre Cícero**. Obra premiada pela Academia Brasileira de Letras em 1927. 4. ed. Aumentada. Brasília: MEC/Inep, 2002. 178p. (Coleção Lourenço Filho, vol. 5)
11. ROCHA, E.; BARROS, C. F. **Dimensões Culturais do Marketing: Teoria Antropológica, Estudos Etnográficos e Comportamento do Consumidor**. In: **ANAIS do 28.º ENANPAD**. Curitiba, 2004.
12. ROCHA, Everardo; BARROS, Carla; PEREIRA, Cláudia. Perspectivas do Método Etnográfico em Marketing: Consumo, Comunicação e Netnografia. In: **ANAIS do 29.º ENANPAD**. Brasília, 2005.
13. SANTOS, Jair Nascimento. Paratodos Bahia: uma organização no jogo do bicho. **Organizações e Sociedade**. Salvador, v.3, n.6, jun.1996.
14. THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. De falácias e de cultura. **Revista de Administração Pública, RAP**, Rio de Janeiro 35(4):7-17, Jul./Ago. 2001. Disponível em <[http://www.ebape.fgv.br/academico/asp/dsp\\_rap\\_artigos.asp?cd\\_edi=11](http://www.ebape.fgv.br/academico/asp/dsp_rap_artigos.asp?cd_edi=11)>. Acessado em 15 de julho de 2006.
15. VERGARA, S. C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2004.

## APÊNDICES

## APÊNDICE A

## Roteiro de Entrevista Comerciante

1. Há quanto tempo o Sr. (a) tem esse comércio ou trabalha com artigos religiosos/ ranchos/ fazendo santos?
2. Como o Sr. (a) começou a trabalhar ou como iniciou o seu negócio? Que motivo o levou a trabalhar aqui?
3. O Sr. (a) desenvolve alguma outra atividade remunerada além desta?
4. Desenvolve outra atividade remunerada além desta?
5. Já pensou, alguma vez, em desistir desse negócio? E o que o levou a não fazer isso?
6. O que o senhor considera mais importante pra manter esse negócio?
7. (Caso de comércio informal) Trabalha em todas as romarias? Qual o senhor considera mais importante em termos de comercialização?
8. Quantas pessoas trabalham com o senhor? Algum destes é seus familiares?
9. Que tipo de mercadoria o Sr.(a) comercializa?
10. Onde o senhor compra essas mercadorias? Alguma destas é feitas pelo sr.(a)?
11. Como é a relação dos romeiros/turistas com o Sr. (a)?
12. Como é que o Sr.(a) vê seu trabalho?
13. O que a cidade de Juazeiro significa para o Sr. (a)?
14. O que Padre Cícero significa para a cidade? E para o Sr.(a)? É devoto?
15. Das histórias que contam sobre Padre Cícero, qual o Sr.(a) acha mais interessante?
16. O que inspira a cidade, e as pessoas daqui?
17. Como a senhora vê o presente de Juazeiro (saúde, educação, emprego)? E o futuro?
18. Como é que o (a) Sr.(a) encara esses movimentos de revitalização do horto, do centro de apoio ao romeiro? O que o senhor acha que merecia ser feito pela cidade e pelos comerciantes locais?
19. Como é a relação dos comerciantes locais com a prefeitura? E com a Igreja?



## APÊNDICE B

## Roteiro de Entrevista Romeiro

1. O Sr. (a) é devoto (a) do Padre Cícero?
2. Porque o Sr. (a) veio a Juazeiro participar das romarias? (em caso de não-devotos)
3. Quantas vezes já veio a Juazeiro?
4. Pretende voltar a Juazeiro para participar das romarias? Por quê? (em caso de não-devotos)
5. Qual o meio de transporte utilizado pelo Sr. (a) para vir às romarias?
6. O Sr. (a) costuma fazer compras quando vem pra Juazeiro? O que costuma comprar? Como é que o Sr. (a) vê o comércio daqui? E os comerciantes? O que poderia ser melhor?
7. Qual a diferença de comprar uma imagem de Padre Cícero ou de outro Santo aqui do que em outro lugar?
8. O senhor costuma se hospedar em ranchos? Como é sua relação com os rancheiros?
9. Qual a importância da fé no Padre Cícero para a sua vida?
10. O Sr. (a) já alcançou alguma graça através do Padre Cícero? Qual? Fez promessa para alcançar a graça? Que tipo de promessa? A promessa foi paga?
11. O Sr. (a) conhece alguma história sobre a vida do Padre Cícero? Qual?
12. O que a romaria significa para o Sr. (a)?
13. As romarias marcaram a sua vida? De que forma?
14. O que a cidade de Juazeiro significa para o Sr. (a)? O Sr. (a) considera aqui um lugar sagrado/santo? Por quê?
15. Qual a sua opinião sobre as obras que estão sendo feitas no Horto (Revitalização do Horto do Padre Cícero)?
16. O senhor conhece o Museu do Padre Cícero que fica no horto? O que acha de lá? E o Centro dos Artesãos do Padre Cícero? O senhor conhece? O que acha de lá?

**APÊNDICE C**  
Roteiro de Imagens

<b>REFERENCIAL</b>	<b>IMAGENS</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ A Cidade enquanto Teia Organizacional</li> <li>▪ Cultura Organizacional</li> <li>▪ Desenvolvimento</li> </ul>	<p>Espaços de comércio: pousadas, ranchos, lojas de artigos religiosos, comércio informal, ambulantes, profissionais da fé, outros espaços de comércio, produtos comercializados, dinâmica do comércio (registro de momentos da comercialização); Layout dos pontos comerciais (artefatos, visíveis).</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ A Cidade como Texto</li> <li>▪ Desenvolvimento</li> </ul>	<p>Monumentos, nomes de ruas, patrimônio material, placas de estabelecimentos, dinâmica da cidade (pessoas em movimento), retratos, infra-estrutura. Espaços em construção e/ou em revitalização</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Cultura Local (Popular)</li> <li>▪ Desenvolvimento</li> </ul>	<p>Espaços de fé, romarias, artesanato, símbolos, manifestações culturais, dança reisado. Manifestações de fé.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Cultura como Atividade Criativa</li> <li>▪ Desenvolvimento</li> </ul>	<p>Artesanato (Saberes e Fazeres), os artesãos, os produtos artesanais (bens simbólicos)</p>