

LUGARES-CONVERGENTES DE RELIGIOSIDADE POPULAR: USOS, DES-USOS E ABUSOS DAS GEOSSACRALIDADES NOS SERTÕES CEARENSES

Emilio Tarlis Mendes Pontes

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (*Campus* Quixadá)
Curso de Licenciatura em Geografia
emilio.pontes@ifce.edu.br

RESUMO

Os cultos e preceitos religiosos de tradições cristãs/católicas nos sertões nordestinos entremeiam uma miscelânea de aspectos socioculturais que perpassam a herança dogmática heteronômica eclesial romana, abrangendo em sua práxis elementos afros, ameríndios, europeus, mouros e asiáticos. Os lugares comunitários onde ocorrem as manifestações podem ser tanto igrejas, santuários e/ou marcos arquitetados e institucionalizados pela Igreja Católica quanto uma pluralidade de geossímbolos aqui denominados de lugares-convergentes de religiosidade popular, cujo processo de formação sincrético-religioso nos sertões está prenhe de geossacralidades. O presente artigo objetiva analisar os usos, des-usos e abusos de práticas religiosas marcantes na cultura nordestina no tocante às contemporâneas formas de manipulação das massas, geradoras de espaços-mundos que se perpetuam como manutenção do poder através do iletramento religioso e associadas a questões de ordem política, visam a permanência de determinados núcleos de poder nos sertões.

Palavras-chave: Religiosidade popular. Sertão. Geossacralidades. Hierópolis.

CONVERGING PLACES OF POPULAR RELIGIOSITY: USE, DI-SUSE AND ABUSE OF GEO-SACREDNESS IN THE SEMIARID LANDS OF CEARÁ

ABSTRACT

Christian/Catholic religious precepts and worship in the semiarid lands of Northeastern Brazil interweave a melting pot of sociocultural elements which run through the Roman ecclesial heteronomic dogmatic heritage, and include in their praxis elements from African, Native American, European, Moorish and Asian cultures. Community places where religious manifestations happen vary from churches, sanctuaries and/or landmarks architected and institutionalized by the Catholic Church to a plurality of geo-symbols which we call converging places of popular religiosity, whose process of syncretic-religious formation in the semiarid lands is full of geo-sacredness. This paper has the purpose of analyzing use, disuse and abuse of outstanding religious practices in the Northeastern Brazilian culture with regard to contemporary ways of manipulating the masses, which generate spaces-worlds that are perpetuated as holders of power through religious illiteracy. All of that associated with political issues aim at the permanence of certain power cores in the semiarid lands.

Keywords: Popular religiosity. Semiarid lands. Geo-sacredness. Hierapolis.

INTRODUÇÃO

Crenças, hesitações, fé, ceticismo, celebrações, desveneração, morte e ressurreição, são conexões não binárias reverberadas como argumentos e indagações concernentes ao *homo religiosus* que perpassaram seu limiar intrínseco e se consubstanciaram, ao longo dos milênios, em efetivas manifestações de massas, religiosidades, ideologias e marcadamente políticas na produção do espaço geográfico em sucessivos processos de dominação e subjugação de povos, pelo dogmatismo ou pela espada, espalhando uma densidade de objetos dentre os quais os lugares-sagrados de religiosidade popular, em suas distintas formas. Nessas várias escalas de submissão, ressalta-se que em países de formação colonial “a dimensão espacial adquire singular relevo na explicação dos processos sociais e da vida política em particular” (MORAES, 1999, p. 43), como tem sido o caso do Brasil, notadamente na dimensão espacial dos sertões nordestinos, onde são desenvolvidas as práticas aqui analisadas.

Os cultos/ritos/devoções/liturgias religiosos de tradições cristãs católicas nos sertões (institucionalizados ou não) possuem uma miscelânea de culturas que perpassa a herança dogmática

heteronômica eclesial romana abrangendo em sua práxis – mas não em processo totalizante – elementos afros, ameríndios, europeus, mouros e asiáticos, mesmo que para as massas tais influências sejam, aparentemente, subjacentes. Os lugares comunitários onde essas manifestações ocorrem variam das mais imponentes igrejas, templos, santuários, capelas e/ou marcos arquitetados/construídos e institucionalizados pela Igreja Católica a singelos geossímbolos¹ emanados da sincrética religiosidade popular.

Remontam à Antiguidade as atividades concernentes às religiões, base de constituição de aglomerados humanos que posteriormente vieram a constituir as cidades (ELIADE, 1992; ROSENDAHL, 2008). Alguns desses lugares tornaram-se relevantes polos de atração religiosa, transformando-se em hierópolis – “cidades-santuários como centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crença, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço” Rosendahl (1996, p. 137) – ou seja, as conexidades do *homo religiosus* e o sagrado são elementos da própria produção do espaço, características ímpares da espécie, diferenciais norteadores das relações em Gaia desde quando os *homo sapiens* puderam determinar suas formas de ocupação e domínio, aqui entendidas como influências em múltiplas acepções: natural, religiosa, sociopolítica e cultural.

Tais santuários e/ou lugares sagrados – e ainda sem a tríade demarcação ideologia/religião/política sobretudo adotada após a expansão das três religiões monoteístas predominantes – eram lócus de refúgio do período histórico onde prevalecia para os seres humanos o culto à Natureza, considerada como irrestitivamente responsável por sua sobrevivência na Terra. Cada pormenor dessas relações variava de acordo como os agrupamentos se localizavam e se organizam em seu contexto geográfico (variando a partir de características geomorfológicas, edáficas e climatológicas) e suas capacidades de tecer relações com outros grupos ou de permanecer isolados, seja por auto preservação ou por incipientes condições técnicas. Em épocas de evidentes expressões politeístas, as funções sociais, éticas e morais eram basilares para a coesão humana (GLEISER, 2006). As manifestações também ocorriam em torno de uma teleologia finalista, fosse essa entendida como rito de passagem para outras dimensões/reencarnações ou a completa finitude dos seres. Essas pluralidades de feições/formas (igrejas/santuários/lugares sagrados) serão aqui doravante denominadas de ‘lugares-convergentes de religiosidade popular’. Assim, o objetivo desse trabalho é a busca por decodificar as complexidades político-religiosas que se manifestam nos amplos e diversificados espaços conhecidos por sertões cearenses, no Nordeste semiárido brasileiro, através da edificação dessas formas simbólico-religiosas. Nesse espaço geográfico nordestino marcado por profundas desigualdades sociais, político-econômicas, é papel da ciência geográfica analisar e clarificar a sociedade sobre os de-usos de práticas associadas à religiosidade popular, tão cara ao povo sertanejo, o que justifica a problemática aqui apresentada.

LUGARES-CONVERGENTES DE RELIGIOSIDADE POPULAR E A FORMAÇÃO DAS TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS SERTANEJAS

No mundo ocidentalizado cristão, o apogeu do cristianismo apropriou e ressignificou as hierópolis, contudo com manifestas diferenciações espaciais, culturais e temporais, não sendo um processo homogêneo tampouco linear. O obscurantismo medieval pré-científico tinha contundente apelo a coadunar-se com a apropriação política e seu uso sobre as massas, robustecendo o poder eclesiástico católico mas sendo esse mesmo o mediador único, exclusivo e não tolerante à concorrência, que fustigava a todo momento, sobretudo em relevantes períodos históricos como o avanço do Império Muçulmano, a queda de Constantinopla, a Reforma, a Contra Reforma e suas manifestas consequências. É no despontar desse contexto e da Idade Moderna que os europeus chegarão às Américas, especialmente advindos da península Ibérica, cuja influência islâmica florescia e estendia retomando os pensamentos da filosofia greco-judaica, portanto, trazendo uma proposta entremeada de elementos multiculturais e religiosos que se reverberariam nos séculos seguintes nos sertões nordestinos, entrelaçando-se, veladamente ou não, aos costumes e práticas indígenas e africanas.

O processo de invasão/ocupação/expropriação impetrado pelos europeus – sobretudo por portugueses no período colonial brasileiro – sob a perspectiva sociorreligiosa foi prevalecido pela influência da Santa Sé romana, legitimadora que era dos “empreendimentos mundiais e centro da fé

¹ Por geossímbolo, toma-se a seminal conceituação de Bonnemaison (2002, p. 109) que o define como “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais toma aos olhos de certos povos e grupos étnicos uma dimensão simbólica que lhes conforta em sua identidade”.

regida em seu nome por um vasto clero assentado em inumeráveis igrejas e conventos” (RIBEIRO, 1995, p. 38). As normas estabelecidas pelo Vaticano para a expansão ultramarina eram inequívocas, contidas na bula *Romanus Pontifex*, publicada em 1455: Portugal possuía o pleno direito de construir templos e demais lugares para atender às tantas necessidades eclesiásticas (GOMES, 2019; MADEIRA, 2008), como também “invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de Cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes” (RIBEIRO, 1995, p. 40) à total revelia dos povos autóctones habitantes das terras sul-americanas. Esse foi o *modus operandi* que iniciou uma revolução na ocupação e alteração do espaço transformado em território no Brasil. A prédica católica missionária impositiva aos índios e posteriormente na população miscigenada local em formação, baseou-se na teologia do terror e do medo como na negação de suas divindades ao qual Ribeiro (1995) denomina de um plano repleto de violência mortal, intolerância, prepotência e ganância, com a aquiescência dos donos do poder local/regional, quando esses mesmos não se confundiam com a própria classe religiosa.

Nos séculos XVII e XVIII, ocorreu o lento e gradativo sistema de re-povoamento dos sertões baseado em atividades agrícolas e bovinas dos vaqueiros e sesmeiros, cujos núcleos populosos de maior vulto estruturavam-se em torno da Casa Grande da fazenda com seus agregados de origem indígena e africana, ocupando as planícies interiores, denominadas por Alves (1948, p. 73) de “sertão de criar ou terras de criar”. Mesmo no século XIX, a técnica pastoril seguiu como permanência no sertão nordestino, que aos poucos foi destruindo a paisagem natural para moradia, ampliação dos currais e extração de lenha para cozimento familiar.

Nesse período Colonial, os sertões eram espaços de profundo isolamento com o restante do país. Tal qual assinala Gomes (2014, p. 257) “ali, o único contato com a civilização eram os padres, que percorriam a região celebrando missas, casamentos e batizados em troca de oferendas e contribuições dos moradores”. Constituía uma população onde imperava o analfabetismo e a ausência de instrução formal. Com a gradual ampliação desse espaço, foram sendo ocupados os vazios a partir da ótica dos europeus e das respectivas miscigenações, acarretando na conseqüente expulsão, matança e interiorização dos índios autóctones. Determinados povoados tornaram-se vilas e posteriormente se configuraram como cidades. Alguns fazendeiros permitiam que em suas terras fossem formados arraiais onde eram praticados modelos de alfabetização e cultos religiosos cristãos, normalmente por lideranças nominadas “beatos”, uma clássica representatividade desse universo místico/religioso marginal dos sertões nordestinos.

Comumente eram erguidos lugares-convergentes de religiosidade com características voltadas às práticas do catolicismo que se impunham e ampliavam numa região habitada por pessoas com vários exercícios de atividade de vida, tais como mascates, barranqueiros, boiadeiros, comerciantes e tropeiros aos quais demandavam estruturas para o exercício de suas funções. Para os sertanejos “os acontecimentos máximos da vida regional refletiram-se entre as suas populações, principalmente os de caráter religioso, em virtude da formação espiritual que tiveram” (ALVES, 1948, p. 75). Ampliando essa consideração de Alves, pode-se dizer que a formação espiritual quando fincada em preceitos que dispensam o letramento religioso pode provocar fenômenos de manipulação, sendo distorcida para os interesses de quem os quer, e isso, nos sertões, significava a manutenção do poderes locais associados ao coronelismo e sua rede de influências.

Análogas características marcantes na formação religiosa do sertanejo imbricam-se às próprias formas sociais geradas nesses espaços que se partidarizaram com as intempéries climáticas naturais para criar uma sociedade de classes forjada no coronelismo, analfabetismo, escravidão e em acentuadas desigualdades econômicas, no qual era mister mantê-las. Nesses espaços surgiu um clero laico (GOMES, 2013; MACEDO e MAESTRI, 2011), composto pelos líderes proeminentes com um mínimo de alfabetização:

No Brasil colonial e imperial, era muito grande a escassez de sacerdotes, sobretudo nos locais onde a população sustentava com dificuldades os párocos ou simplesmente não podiam mantê-los com dignidade. Ali onde os sacerdotes faltavam, homens e mulheres que se destacassem em suas comunidades por seus conhecimentos ou piedade ocupavam-se das práticas religiosas mais correntes como pregar, batizar, rezar o rosário, encomendar os mortos [...]. Os beatos, monges e conselheiros eram figuras normais e comuns nas comunidades rurais. Por longos anos, o clero manteve contato semi-oficial com esse exército religioso laico. O apoio e a promoção de atividades religiosas informais ocorriam de forma direta e indireta. Sacerdotes cediam os púlpitos para beatos e conselheiros. Alguns chegavam a apontar aos seus paroquianos esses personagens como exemplos de vida piedosa (MACEDO e MAESTRI, pp. 23. 25-26, 2011).

Esse sincretismo reforçado pelo clero laico compõe, essencialmente, a formação do *homo religiosus* sertanejo. O sistema de crenças (cosmologia) dos povos dominadores que chegaram no Nordeste

tem suas raízes em alguns países da Europa e África e, conforme Gomes (2019), não eram tão distintos como cogitado:

Na Europa, os católicos tinham o hábito de mandar benzer a terra semeada, na esperança de uma boa colheita. Faziam procissões para pedir chuvas. Acreditavam em mau-olhado, bruxas e feitiçeras (muitas delas queimadas nas fogueiras da Inquisição. Era exatamente no que acreditavam e o que faziam os habitantes do Congo, só que com nomes e rituais diferentes. Como no catolicismo europeu, os congolezes tinham fé em um Deus supremo, na imortalidade da alma, na ressurreição dos mortos e na existência de um paraíso de completa felicidade e bem aventurança. Acreditavam também na existência de espíritos benfazejos, como os santos católicos, e forças espirituais maldosas que podiam ferir, matar ou prejudicar, como os demônios europeus. E, num paralelo ainda mais próximo à veneração dos santos católicos, guardavam relíquias dos seus antepassados, como grandes pedaços de ossos e tufo de cabelo, aos quais atribuíam poderes miraculosos. Usavam mandingas e talismãs, tanto quanto os católicos se valiam de medalhinhas, escapulários, terços e crucifixos (GOMES, 2019, p. 198).

Sobretudo nos séculos XIX e XX, o sertão esteve impregnado de conselheiros, pregadores, beatos e andarilhos que repassaram, às suas maneiras, uma diversificada forma de crenças ao qual, paulatinamente, incrustou-se na cultura local. Das figuras conhecidas, pode-se nomear aqueles que extrapolaram em fama e devoção os sertões, tornando-se expressões religiosas e culturais nacionais, tais quais o Pe. José Antônio Ibiapina, Frei Damião de Bozzano, Pe. Cícero Romão Batista e Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro. Porém, o exército anônimo de leigos não plenamente estudados e relatados na historiografia influenciou na formação religiosa dos sertanejos, cujos vieses de prédicas alinhavam-se com as ordens mendicantes que traziam em seu bojo um manifesto indicativo querigmático resignativo, apocalíptico e de conformação social como objeto de submissão aos interesses ditos divinos.

À efervescência cultural e religiosa incorpora-se a questão do padroado, que até o final do período imperial marcou a ausência de intervenção direta da Igreja Católica em sua ação pastoral missionária no Brasil (GOMES, 2013). Com o advento da República, foi restaurada uma campanha para retomada da influência dessa religião, conhecida como romanização do clero. As religiões de origens africanas passaram a usar o sincretismo também como uma forma de disfarce, para evitar as perseguições do credo oficial, gerando territórios de resistência, tal qual o caso específico do candomblé.

Sobre os espaços religiosos no sertão, abordando o catolicismo rústico, ressaltam Macedo e Maestri (2011) que:

Essa situação ajuda a compreender a falta de assistência religiosa nas comunidades rurais longínquas e as dificuldades da Igreja em interferir nas formas assumidas pela religiosidade popular nos sertões. O catolicismo rústico, no qual abundavam benzedores, curandeiros, milagreiros, e a crença em talismãs, fórmulas mágicas e taumatúrgicas, práticas sacrificiais e outras, era o resultado de um profundo sincretismo, decorrente da fusão do catolicismo português com as tradições nativas e africanas, que surgia e se adaptava às rudes e duras condições de existência material e espiritual das camadas subalternas (MACEDO e MAESTRI, 2011, p. 38)

Portanto, analisar o *homo religiosus* sertanejo implica inteirar-se das formações étnicas coexistentes nos sertões, que se formaram em uma perspectiva de isolamento em um meio natural aliado aos momentos de encontros no cerne da vida econômica, social e religiosa (EGLER, 2002). Eram espaços que tendiam – de certo modo, ainda tendem – a resistir às inovações, portanto conservadores e subjugados pelo binômio igreja-grande latifúndio. Na atualidade, foi esconjuntada a influência de uma única denominação religiosa, expandindo-se às chamadas igrejas evangélicas/pentecostais, com célere e intenso poder de penetração/massificação (midiático e/ou interpessoal), compostas por uma estrutura mínima de funcionamento, hierarquicamente descentralizadas, porém com reverberações tão ou mais populares quanto a predecessora majoritária.

A partir do século XIX, os sertões receberam uma massiva propagação religiosa católica através das missões (desobrigas) ali adentradas. Esse “misticismo das populações sertanejas manifestou-se na criação dos santuários católicos, localizados em pontos distantes, que se constituíram a refúgio das populações aflitas e abandonadas” (ALVES, 1948, p. 77). Desse modo, determinados santuários viriam a se transformar no espaço hieropolitano identificado no fenômeno religioso que possui dadas peculiaridades gerando a ideia de espaço sagrado, isto é: “é um conjunto de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL, 1996, p. 137). Tais espaços aqui designados como lugares-convergentes de religiosidade não são necessariamente os santuários mas podem ser considerados

também como “um lugar simbólico e expresso por seus templos, santuários, colinas, roteiros devocionais, etc., estabelecendo uma ligação entre o espaço e o homem religioso, aproximando-o de sua vida comum” (COSTA, 2009, p. 01). A institucionalização do elemento sacro não é, a rigor, o motor impulsionante que fará o sertanejo religioso ocupar e territorializar esses lugares, inclusive a própria criação de geossacralidades tem sido uma marca intrínseca da formação dos sertões.

Não obstante a construção desses lugares-convergentes, a tradição querigmática católica imposta nos sertões foi pautada para que o evangelizado “sentisse o seu espaço a partir de sua realidade, obtendo respostas às dificuldades, assim, a religião influenciou na ordenação de suas vidas, sendo lenitiva para as dificuldades do cotidiano” (PONTES, 2014, p. 03). Esses lugares-convergentes foram impregnados de geossacralidades, pois tornaram-se espaços-conexões, espaços de passagem, materialidades que atuam na ação, dotados de funcionalidades, de “individualidades que se encontram e somam” (HAESBAERT, 2017, p. 282). Destarte, esse fenômeno tem sido resignificado para propósitos que adquirem outras territorialidades/finalidades reassumindo as tradicionais políticas clientelistas e paternalistas marcadamente caracterizantes da massificação/sujeição dos povos do sertão nordestino, outrora concentrado nas figuras de apadrinhamentos religiosos que demarcavam subserviência às elites locais. Tais reapropriações são o objeto da análise deste artigo.

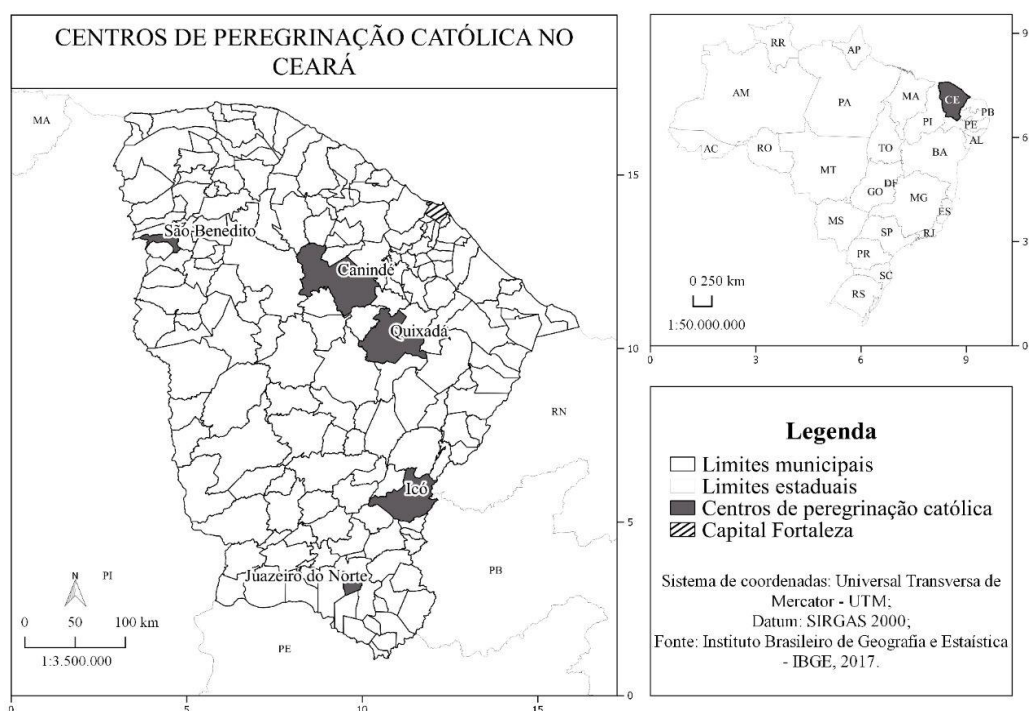
Os lugares-convergentes de religiosidade popular tendem a se identificar com as hierópolis, as quais Rosendahl (1996) propõe classificá-las em cinco tipos locacionais, a saber:

- a) núcleos rurais;
- b) pequenas cidades em área rural;
- c) cidades-santuários entre centros metropolitanos;
- d) cidades-santuários nos centros metropolitanos;
- e) cidades-santuários nas periferias metropolitanas.

Para o propósito presente, na investigação do fenômeno dos lugares-convergentes nos sertões cearenses, é mister a análise dos itens a, b e c.

No estado do Ceará (Figura 01), destacam-se duas relevantes e tradicionais hierópolis (Canindé e Juazeiro do Norte – com porte de cidades médias) e outros três municípios (Icó, São Benedito e Quixadá) que também possuem sistemática afluência de romeiros, peregrinos e turistas.

Figura 01 - Principais centros de peregrinação católica do Ceará.



Fonte - IBGE, 2017. Adaptação: Sousa, 2019.

A cidade de Canindé, distante aproximadamente 115 km da capital Fortaleza e inserida na mesorregião Norte cearense é devotada a São Francisco das Chagas. Trata-se de um lócus sagrado “no qual se define pela periodicidade de tempos e rituais sagrados, determinando ainda um elenco de representações que identificam aquela hierópolis como um lócus de atividades associadas ao sagrado” (COSTA, 2009, p. 01). O centro possui um corredor religioso composto pela Basílica de São Francisco, Casa dos Milagres e a Praça dos Romeiros em formato de anfiteatro, além de uma estátua do patrono com 30 metros no bairro Alto do Moinho, considerada uma das maiores do estilo no país. Além dessas zonas de visitação e práticas devocionais existe o novenário e a festa religiosa entre fim de setembro e começo de outubro há mais de 250 anos. Os números são expressivos: em 2013, para exemplificar, Canindé recebeu cerca de 03 (três) milhões de visitantes de acordo o Ministério do Turismo, tornando-se o centro de maior afluência de romeiros no Ceará (ALVES, 2016), gerando vultosas rendas para a vasta cadeia do turismo municipal/estadual/regional.

Juazeiro do Norte é um complexo religioso composto precipuamente pela Basílica de São Francisco, Santuário do Coração de Jesus e o Horto do Pe. Cícero. Trata-se de um prestigioso centro de devoção endógena do Ceará, pois a figura de reverência local (o Pe. Cícero) perpassa aos tradicionais santos católicos nos quais as igrejas são dedicadas. Paradoxalmente, o religioso esteve por décadas excomungado pelo Vaticano, mas recentemente encontra-se em estágio de reabilitação, já que sua representatividade e veneração dos sertanejos não foram banidos pela excomunhão, ressaltando os aspectos peculiares da religiosidade popular. Para Costa (2011, p. 83): “a formação do espaço sagrado em Juazeiro teve início a partir da chegada de romeiros, atraídos pela mística de um sacerdote chamado Cícero Romão Batista, que chegou ao pequeno vilarejo em 1872”.

As prestigiadas efemérides que mobilizam a cidade são: aniversário de morte da beata Maria de Araújo (17 de janeiro), romaria de São Sebastião (20 de janeiro), romaria de Nossa Senhora das Candeias (02 de fevereiro), aniversário de nascimento do Padre Cícero Romão (24 de março), aniversário de morte do Padre Cícero Romão (20 de julho), procissão de Nossa Senhora das Dores (15 de setembro), romaria de São Francisco das Chagas (04 de outubro), romaria de Finados (30 de outubro a 02 de novembro) e a romaria do ciclo natalino (21 de dezembro a 06 de janeiro). A romaria de Finados é a maior de todas e reúne em torno de 500 mil pessoas no Juazeiro (MOREIRA, 2017). Segundo Brasil (2015), essa cidade do Cariri cearense, a quase 500 km da capital, recebe cerca de 2,5 milhões de pessoas/ano.

Em Quixadá, na região de planejamento territorial denominada sertão central cearense, situa o santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, localizado a 660 metros de altitude, no morro do Urucum, a 10 km da sede municipal. Foi inaugurado em 1995 e idealizado pelo então bispo diocesano local Dom Adélio Tomasin. Diversamente das citadas anteriormente, esse lugar-convergente possui uma história peculiar, conforme analisada a seguir:

A inexistência de elementos simbólicos que caracterizariam uma típica cidade-santuário, a ausência do fato milagroso, que promoveria a atração de devotos e peregrinos para pagar o pagamento de suas promessas, contextualiza o lugar sagrado em Quixadá. Diante do exposto, esse santuário talvez não seja considerado como uma hierópolis, por não possuir uma ordem espiritual predominantemente marcada pelas práticas de romaria. Entretanto, o fervor católico, as visitas guiadas, gestos e rituais simbólicos, tudo isso aliado à beleza cênica do lugar, está transformando a cidade de Quixadá em uma nova cidade-santuário do Ceará (COSTA, 2011, p. 102).

A chegada ao Santuário precede de uma clivosa ladeira onde foram construídas as estações da via Sacra e são elementos constituintes das práticas de religiosidade-caminhante. Sua edificação alia-se as exuberantes paisagens: a depressão sertaneja e o ímpar campo de *inselbergs* (monólitos) do sertão central cearense. A convergência principal ocorre em fevereiro por ocasião das festividades da neo-padroeira, um título criado na conjuntura do complexo religioso.

O santuário Nossa Senhora de Fátima localiza-se em São Benedito, a 350 km da capital cearense. Situado na Chapada da Ibiapaba, o templo foi construído no contexto das devoções marianas advindas da homônima cidade portuguesa. Após 2006, com a entronização da imagem de Fátima, é

iniciado o afluxo deromeiros vindos do Ceará como do Piauí e Maranhão, pelas proximidades limítrofes interestaduais. Costumeiro nas devoções de Fátima, o dia 13 de cada mês é o que atrai mais pessoas. Em um estudo de caso, Oliveira e Souza (2010, p. 13) elucidam:

Já fazendo parte do discurso político do Estado, este novo espaço de devoção a Nossa Senhora de Fátima “*promete ser mais um marco da religiosidade cearense mas que objetiva ganhar proporções maiores*”, segundo palavras de Padre Antônio Martins Irineu, um de seus maiores mentores e administradores, que vem idealizando a sua inclusão nos roteiros do turismo religioso cearense. Com uma localização estratégica, espera ser ponto de parada para quem vêm do Piauí e de cidades próximas que buscam outros centros de fortes devoções santuárias do Ceará, como Canindé e Juazeiro.

Conforme a administração do Santuário, cerca de 180 mil pessoas visitam anualmente o local que, dos citados, é o mais recente lugar-convergente de peregrinação.

A última aqui mencionada é Icó com a romaria do Senhor do Bonfim. Durante o período colonial, a cidade foi um dos primeiros entrepostos comerciais cearenses, movimentada pelo ciclo do binômio gado/algodão. Localizada a 365 km de Fortaleza, possui uma das primeiras e mais duradouras festas religiosas do interior do Ceará, iniciada por volta de 1750, através da chegada da imagem do Bonfim, trazida de Portugal, uma devoção que coincide com a própria história da organização eclesial no estado. Na análise de Santos (2018) é possível entender essa origem:

a festa do Senhor do Bonfim se torna o elo responsável por unir Icó às grandes romarias do Juazeiro do Norte e de Canindé. Como a população orgulhosamente costuma dizer, “Icó tem a terceira maior romaria do Ceará” e “a festa mais antiga”. A cidade cravada às margens do Rio Salgado, ao longo do século XIX, era o palco da maior romaria do Ceará (LIMA, 1994), com a festa do Bonfim. No mesmo século, a devoção ao Cristo crucificado perdeu espaço para as emergentes festas de São Francisco e, principalmente, para as romarias do Juazeiro (SANTOS, 2018, p. 261).

O evento reúne aproximadamente 30 mil pessoas vindos dos estados vizinhos e do interior do Ceará logo no início do ano, atraindo mais do que a própria festividade da padroeira local.

Em outros municípios do Ceará existem santuários e demais lugares de atração de fiéis, turistas e peregrinos. Não se pretende aqui elencar todos, pois não é o objeto desse trabalho. Os que foram comentados conformam uma amostragem robusta do fenômeno e de seus múltiplos impactos no espaço geográfico contemporâneo.

Apresentadas essas espacializações, é possível conhecer os preponderantes lócus de atração religiosa no Estado. No próximo item, são analisados os principais vetores que impulsionam esse fenômeno.

CAMPOS DE COMUNICAÇÕES

A religião enquanto componente de um sistema de determinado povo imbrica-se com a cultura, estando a primeira direcionada primordialmente às crenças e a segunda envolvendo certas condutas. Com isso, ela “permeia o modo de agir das pessoas no seu cotidiano, quer no âmbito doméstico, nos grupos ou na comunidade, de diversos modos, ricos em simbologia e com marcas de suas raízes históricas e culturais (BARBOSA, 2011, p. 149). Com potencialidade catalisadora, afere às culturas espacialidades e atos pessoais/comunitários peculiares, como a frequente visita a centros demarcados e imbuídos de uma gama de significados. Esses impulsos em direção ao sagrado, analisa Gleiser (2011), são arranjos inerentes ao *homo religiosus* que tem por finalidade buscas e tentativas de transcender as limitações e finitudes humanas.

Conforme Barbosa (2011, p. 143), “um dos aspectos fundamentais de toda religião é proporcionar uma determinada cosmovisão aos seus adeptos, que lhe permita situar-se, orientar-se e atuar, de maneira mais satisfatória possível, em seu meio ambiente sociocultural”. À vista disso, dadas cosmovisões adquiridas nas práticas do *homo religiosus* – espiritual por excelência – de ir ao

encontro de lugares-convergentes podem ser investigadas sob a ótica dos “campos de comunicações”, aqui entendidos como:

processos simbólicos e práticos que, organizando trocas entre os seres humanos, viabilizam as diversas ações e objetivos em que se veem engajados (por exemplo, de área política, educacional, econômica, criativa ou estética) e toda e qualquer atuação que solicita co-participação. Mas também o que decorre do esforço humano de enfrentar as injunções do mundo e de desenvolver aquelas atuações para seus objetivos – o próprio “estar em contato”, quer seja solidário quer conflitivo – e provavelmente com dosagens variadas de ambos; por coordenação de esforços ou por competição ou dominação (BRAGA, 2011, p. 66).

Tais fenômenos hodológicos são constituídos por variadas modalidades entre o(s) praticante(s), o entorno, os trajetos e o lugar de destino final (ou ocasional), podendo ser uma plêiade de geossímbolos de caráter místico/religioso. A busca em estabelecer alguma ordem entre o espiritual e o humano que contrabalance o acaso com a existência pode ser a fé em um poder controlador e compensador. Por isso, o ato de dirigir-se ou peregrinar aos espaços que remetam essas conexões, como alguns visualizados no sertão cearense na figura 02, também são formas de substituir os vazios deixados pelos mistérios da vida e os levar a crer como autômatos do seu destino (GLEISER, 2016).

Figura 02 - Geossacralidades nos sertões cearenses.



Fonte - O autor, 2018.

Observam-se na figura 02 uma abundância de geossacralidades, tal qual a icônica imagem de Pe. Cicero no alto do Horto em Juazeiro do Norte e suas réplicas em distintas pequenas edificações em sua homenagem; cruzes e memoriais expostos em lugares de destaque, como nas margens das rodovias² e uma mandala de caráter místico não católico. Constantemente presentes na paisagem sertaneja, impregnadas de sentidos individuais e coletivos, as geossacralidades compõem relevantes marcos da cultura religiosa popular, cujas formas de edificação podem ser feitas com simples materiais do entorno e em algumas mais rebuscadas.

Os campos de comunicação são caracterizados tanto quanto nas interações que o lugar visitado emana ao ser como nos aspectos naturais, urbanos, simbólicos, místicos e pessoais. Nesses lugares-convergentes, a interpretação das formas simbólicas espaciais materiais/imateriais constituem “signos

² Para uma análise aprofundada sobre as geossacralidades das cruzes e memoriais às margens de rodovias, ver Pontes e Campos (2011).

construídos a partir da relação entre formas, os significantes, e os conceitos, os significados. As formas simbólicas, no entanto, são sujeitas a interpretações distintas, caracterizando-se por uma instabilidade de significados, ou seja, por uma polivalidade” (CORREA, 2007, p. 12).

Por não serem unívocos, parte-se para uma análise de suas variadas expressões. Sinteticamente, existem os lugares oficializados onde ocorre a “manifestação do sagrado” instituídos pela Igreja Católica, concebidos e aceitos pelo crente e aqueles erigidos sem nenhuma aparente manifestação, conforme o caso do Santuário Rainha do Sertão, em Quixadá. Nas duas concepções, os campos de comunicações podem ser feitos e percebidos por dadas manifestações, a saber:

I) Pelos sentidos – da simbiose entre o ontos/consigo e o inter ontos:

a) pela visualização dos objetos religiosos: as imagens de santos, as pinturas, os elementos sacros, as iconografias etc., propiciam interações que se comunicam de maneira visual, evocando sentimentos, promessas e emoções individualizadas, que podem ser o objetivo supremo de uma peregrinação, isto é, a visualização de determinado objeto sacro e o cumprimento físico da ação por parte do demandado – exemplificado quando imagens ou relíquias estão inalcançáveis ao público como a imagem de Nossa Senhora Aparecida na Basílica homônima em Aparecida do Norte (São Paulo) ou em estátuas portentosas que *per se* podem gerar êxtase;

b) Pelo tato: quando é imperativo que o objeto sacro seja tocado para a objetivação final do processo: a corda, a relíquia, a imagem, o geossímbolo necessita ser experienciado pelo contato físico;

c) pela hodologia da peregrinação: seja em árduas caminhadas ou em níveis que não demandem necessariamente exigência física, a depender das condições de saúde e idade do participante;

d) pela degustação: é parte constituinte a experimentação e a permuta de impressões gastronômicas que circundam os locais de atração religiosa, como nas ansiadas festas anuais;

e) pelo contato pessoal/familiar: os vínculos advindos dos processos interativos personalizados estabelecem partilha das razões que levam as pessoas a irem, esporádica ou continuamente, aos lugares devocionais;

f) pela sonoridade: os cânticos, a pregação, os relatos, o som dos passos, das multidões, da natureza ao redor, constituem a paisagem sonora em permanente troca comunicativa.

II) Pela crença/devocão/fé (ontos e o religioso): as preces enquanto comunicação entre os adeptos e os seus entes de crença; momentos individuais e/ou coletivos (cerimoniais) de expressão peculiar a quem se propõe peregrinar. Mesmo sendo a fé “a crença naquilo que não sabemos existir” (GLEISER, 2016, p. 89), esta pode ser um elemento acalentador.

III) Pela natureza (ontos e o cosmos): os lugares sagrados costumeiramente privilegiam ou adequam suas estruturas com as paisagens naturais locais, mesmerizantes, sugerindo contato com as manifestações entre o ser humano e o bucólico, que para Eliade (1992) é uma marca do *homo religiosus*: a natureza não é exclusivamente orgânica, mas mítica. É a sacralidade da natureza! Nas práticas populares católicas, essa relação/sacralização com a natureza é denominada por Castro (2008) de topografia do sagrado, comumente imbricada com a própria toponímia onomástica dos lugares. A mística religiosa e a contemplação da natureza são um campo fecundo de comunicações, cujas individualizações não se limitam aos teístas. Nessa perspectiva, pode-se associar ao que Fickeler (1999) denomina de cultos da montanha, onde as paisagens estão diretamente relacionadas e proporcionam interações com as sacralidades.

IV) Pela promessa (ontos e o carnal):

a) ex-votos: os atos de entrega de ex-votos podem ser o objetivo final de uma peregrinação/visita a um lugar-convergente de religiosidade. Eles encerram variados processos temporais que abarcam desde um cenário íntimo de uma busca por solução de algum infortúnio onde a comunicação religiosa do crente pode ser um procedimento exclusivamente particular e não socializado, como pertencer a um forte laço familiar e de amizade que une um grupo de pessoas em

torno do auxílio religioso para a solução de variadas causas, notadamente questões patológicas corpóreas. Estas podem ser por longas, silentes e estafantes caminhadas, onde a deterioração físico-corporal é componente da promessa ou também por outros modos menos sacrificantes;

b) elementos alusivos: a vela, o fogo, o santinho, o fitilho, as luzes, a indumentária, a oferta monetária, as abstinências são variados campos comunicativos do ser com o divino. Nesses casos o significado está na simbologia e não necessariamente nos fatos supostamente concretizados.

RESULTADOS E DISCUSSÕES: REIFICAÇÃO DOS LUGARES-CONVERGENTES DE RELIGIOSIDADE POPULAR: A QUEM INTERESSA?

Historicamente, a edificação de lugares sagrados tem determinados padrões de origem, como o lugar de nascimento/influência de lideranças religiosas, mitos primitivos ou na associação de quem possui crença particular relacionada à sua religião (PARK, 2004), logrando as causas serem uma hierofania (aceita ou não pela religião oficial associada), um milagre, práticas devocionais e por iniciativas privadas ou de grupos religiosos, isto é, pode-se remeter àquilo ao qual Relph (2014, p. 27) considera como fabricação de lugares, onde “a identidade de lugar tem sido manipulada e até mesmo inventada por empresas de desenvolvimento que visam o lucro e por políticos da cidade, para atrair investimento e turismo”. Desse modo, nos sertões cearenses, uma logicidade de apropriação do sagrado materializa-se quando são erigidos lugares-convergentes na busca por prerrogativas e dividendos que esses possam gerar, desconfigurando o seu sentido de dimensão espiritual do *homo religiosus* e incorporando-os numa padronização da racionalidade capitalista global, podendo conformar um processo chamado por Haesbaert (2017) de privatização das paisagens.

Clarifica-se que não se pretende analisar questões dogmáticas ou de fé, pois “o que alimenta a fé não é uma busca racional pela verdade, mas uma crença apaixonada na revelação divina” (GLEISER, 2011, p. 63). A ideia de Deus e sua convicção é um artifício do inconsciente que compete à psicologia decodificar, seja “Ele” uma ilusão que os indivíduos maduros devam abandonar (numa perspectiva de Freud); uma projeção ou símbolo eficaz de excelência (em uma abordagem de Adler); uma verdade psicológica que cada indivíduo vivencia subjetivamente (para Gustav) ou como em Jung, um Deus subjetivo, identificado nas profundezas do eu (ARMSTRONG, 2008).

Na presente análise, considera-se que na re-apropriação e ressignificação dos lugares-convergentes de religiosidade as finalidades não se coadunam com o propósito sociocultural e pessoal que uma religião deva aventar. A religião pode estar sendo usada como panaceia inoportuna em objetos de indulgentes fantasias. Isto posto, considera-se:

a) As contemporâneas formas de territorialização e fragmentação das ações do catolicismo no Brasil, como analisadas por Pontes (2011), ao romperem (veladamente ou não) com as propostas teológicas e pastorais de seu centro orientador, facilitaram a disseminação desses novos lugares em busca de atração da religiosidade, uma vez que podem se beneficiar também dos mesmos.

b) A criação de elementos de caráter arquitetônico-religioso nos sertões cearenses para transformá-los em potenciais lugares-convergentes revela-se uma prática de uso, abuso e perpetuação das seculares maneiras de manutenção do iletramento religioso, historicamente observadas nas manobras midiáticas feitas sobretudo em períodos de campanhas eleitorais no Brasil e/ou de fragilidades sociais, acentuadas na exploração de problemáticas regionais típicas, como os cíclicos intervalos de estiagens que comumente trazem calamidades, seca, fome e desarticulação do tecido social.

c) Quando erigidos, a pretensão por convergência para tais lugares, objetivando incorporar valores ou comportamentos pela repetição de uma suposta continuidade do passado (HOBSBAWN, 1984) em nome da religiosidade popular, manifesta-se em contínua forma voraz de expansão do capital a serviço, nesses casos específicos, das elites regionais ou de grupos que procuram ascender a interesses notadamente voltados à política eleitoral.

d) É mister da ciência geográfica decodificar os processos de alienação e a remoção de máscaras sociais que enturvam as coletividades humanas. Ora, se o capital descobriu o espaço geográfico (MOREIRA, 1982) o mesmo vem ocorrendo na produção de supostos espaços sagrados. Dissimulá-los como naturais, que incidem diretamente sobre as massas de credo católico em mercancia com projetos de crescimento econômico e político tem sido uma tática espúria na criação

(ou idealização) de nichos que visam a exploração simplória das fragilidades construídas no sertão, sobretudo através da ausência do letramento religioso e sua contínua reafirmação.

A manutenção dos processos históricos de domínio das elites sobre as massas sertanejas segue caminhos sutis. Ademais das influências de teor explicitamente político, manipular o povo via religião é um potente mecanismo no qual pode passar despercebido, posto que é praticada subliminarmente. Utilizam-se da ausência de letramento religioso, aqui entendidos como práticas sociais (orais ou escritas) que variam com o tempo e o espaço, estando diretamente articulados com as relações de poder. Jung e Semechechem (2009) consideram que:

a religiosidade tem papel crucial na construção e na manutenção de uma identidade local [...] pelos modos de participação nos eventos de letramento que a Igreja propõe e pela orientação cristã que oferece”. Essa orientação é dada por um representante da Igreja, no papel de ministro, catequista e, principalmente, pelo padre, que assume a voz institucional da Igreja, respaldada no texto escrito “sagrado” (JUNG e SEMECHECHEM (2009, p. 24).

Logo, a subtração dessa orientação nos novos lugares-convergentes de religiosidade contribui para a manutenção do poder sobre as massas. Dessarte, tendo a religião também uma função de construir/manter identidades locais, imbricadas que são nas espacialidades sertanejas, se são criadas para propósitos burlados, o seu desvirtuamento colabora para fincar as amarras historicamente vislumbradas no tecido sociopolítico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os processos naturais e graduais da constituição das hierópolis e centros de peregrinação são consequência de padrões complexos. Mesmo com todas as recentes reapropriações desses lugares é necessário ressaltar que “um santuário religioso não deixa de ser sagrado porque se tornou turístico” (OLIVEIRA, 2005, p. 326), assim como apenas o fluxo turístico não o torna sagrado. Desse modo, propõe-se as seguintes indagações – à guisa de desdobramentos e sem querer esgotar as possibilidades de análises – para o aqui investigado: os lugares-convergentes de religiosidade produzidos podem ser vítimas desses procedimentos em outras regiões brasileiras/mundiais? Se sim, para que serve a premeditação de tais novos lugares? Qual a utilização real desses novos espaços? Não é pretensão concluir com respostas prontas ou definitivas, pois enquanto fenômenos associados à expansão do capital e exploratórios da religiosidade popular, remodelam-se continuamente.

A religião resultante do senso do mistério e do medo (EINSTEIN, 1982) e a consequente união desses dois sentidos tem sido bem aproveitada para fins não somente místicos. Alocar as manifestações da fé em lugares específicos, agregar e proporcionar aparentes momentos de calma e resignação são mecanismos utilizados nos sertões cearenses para propósitos múltiplos: de manutenção do domínio político-econômico às necessidades intrínsecas das territorialidades religiosas da atualidade (PONTES, 2011), incluindo as contemporâneas disputas de territorialização de espaços religiosos entre credos cristãos.

Essas perspectivas de espetacularização da paisagem, via aproveitamento para um pretense turismo religioso, são contrárias ao sentido devocional que caracterizam o romeiro: “um agente singular, não permanente. Pode ser um operário, um comerciante, um desempregado que num tempo singular, fora de seu cotidiano, metamorfoseia-se em um agente singular que atua em espaços também singulares” (ROSENDAHL, 1996, p. 138) e também o turista religioso, mas que pode contemplar o perfil daquele que busca o lugar não por razões sacras.

Erigir espaços que venham a ter o caráter sagrado é permear os mesmos de dualidades: místico e intangível; fraudulento e útil; belo e hipócrita. Esse trabalho propôs decodificar as dualidades de arranjos espaciais, repletos de interesses obscuros utilizando-se dos simbolismos e

espetacularizações. Como configuração da organização do espaço, tais lugares propiciam a atração dos peregrinos, quer para as finalidades econômicas e/ou simbólicas, conforme as suas lógicas particulares.

REFERÊNCIAS

- ALVES, J. **Juazeiro, cidade mística**. Juazeiro do Norte: Revista do Instituto do Ceará, 1948.
- ALVES, A. C. Turismo religioso de Canindé ganha posição de destaque no cenário nacional. **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 13.09.2013. Antônio Carlos Alves. Regional. Disponível em www.c4noticias.com.br/2016/10/turismo-religioso-de-caninde-ganha.html. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.
- ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BRAGA, J. L. Constituição do campo da comunicação. In: **Verso e Reverso**, v. 25, nº 58, jan-abril, 2011, p. 62-77. Disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/924>. Acesso em 25 de outubro de 2019. <https://doi.org/10.4013/ver.2011.25.58.07>
- BARBOSA, R. M. R. **A dádiva e a vivência religiosa**. Recife: EDUFPE, 2011.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- BRASIL. Ministério do Turismo. **Viagens motivadas pela fé mobilizam cerca de 18 milhões de pessoas**. 27.01.2015. Turismo. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/turismo/2015/01/viagens-motivadas-pela-fe-mobilizam-cerca%20de-18-milhoes-de-pessoas>. Acesso em 01 de novembro de 2019.
- CORREA, R. L. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. **Aurora Geography Journal**. Universidade do Minho, nº 1, ano I, dez, 2007. Disponível em <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/aurora/article/view/1680>. Acesso em 21 de janeiro de 2020.
- CASTRO, J. R. B. de. A topografia do sagrado e a natureza mítica das cidades-santuários. In: **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, nº 24, p. 33-43, jul/dez, 2008. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3572>. Acesso em 28 de fevereiro de 2020.
- COSTA, O. J. L. Sertões de Canindé: uma interpretação geossimbólica do sagrado. In: **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, p. 49-57, jul-dez, 2009. <https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2009.3554>
- _____. **Canindé e Quixadá: construção e representação de dois lugares sagrados no sertão cearense**. Rio de Janeiro. 2011. 217 p. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense.
- EGLER, C. A. G. (Org). **Atlas digital dos Sertões**. Rio de Janeiro: EDUGEO, 2002.
- EINSTEIN, A. **Ideas and opinions**. Nova York: Crown, 1982
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FICKELER, P. Questões fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro. NEPEC/EDUERJ, nº. 7, p. 07-35/ jun, 1999. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6988/4920>. Acesso em 18 de fevereiro de 2020.
- GLEISER, M. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **O fim da terra e o do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **A simples beleza do inesperado**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2016.
- GOMES, L. **1889**. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2013.
- _____. **1808**. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2014.
- _____. **Escravidão**. Rio de Janeiro: Globo, 2019.
- HAESBAERT, R. **Por amor aos lugares**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

HOBBSAWN, E. Introdução. In: HOBBSAWN, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 09-23.

JUNG, N. M.; SEMECHECHEM, J. A. Eventos religiosos e suas práticas de letramento em comunidades multilíngues e multiculturais. In: **Fórum Linguístico**, Florianópolis, v.6, nº 2 (17-37), jul-dez, 2009. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2009v6n2p17/12507>. Acesso em 22 de janeiro de 2020. <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2009v6n2p17>

MACEDO, J. R.; MAESTRI, M. **Belo Monte: uma história da guerra de Canudos**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MADEIRA, J. M. R. A missionação em África nos séculos XVI-XVII análise de uma atitude. In: **Revista Lusófona de ciência das religiões**, ano VII, 2008, nº 13/14, p. 439-462. Disponível em: http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/4212/a_missionacao_em_africa_nos_seculos_xvi_xvii.pdf?sequence=1. Acesso em 12 de março de 2020.

MORAES, A. C. R. Notas sobre a formação territorial e políticas ambientais no Brasil. In: **Revista Território**. Rio de Janeiro, ano 4, nº 7, p. 43-50, jul/dez 1999. Disponível em http://www.laget.eco.br/pdf/07_4_moraes.pdf Acesso em 24 de março de 2020.

MOREIRA, R. Romaria de Finados em Juazeiro do Norte: 500 mil romeiros. **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 02.11.2017. Roberto Moreira. Disponível em <http://blogs.diariodonordeste.com.br/robertomoreira/politica/romaria-de-finados-em-juazeiro-do-norte-500-mil-romeiros/>. Acesso em 29 de março de 2020.

MOREIRA, R. A geografia serve para desvendar máscaras sociais. In: Moreira, R. (Org). **Geografia: teoria e crítica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1982, p. 12-43.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Turismo Religioso no Brasil: Construindo um investimento sociocultural, In: TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi. **Análises regionais e globais do turismo brasileiro**. São Paulo: Roca, 2005.

_____.; SOUZA, J. A. X. de. A “geograficidade” das formas simbólicas: o santuário de Fátima da Serra Grande em análise. In: **Confins**, nº 09, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/6509>. Acesso em 24 de maio de 2019.

PARK, C. **Religion and Geography**. London: Routledge, 2004.

PONTES, E. T. M. Do púlpito às massas: fragmentação, ampliação e surgimento de práticas religiosas na busca por novas territorialidades no Catolicismo brasileiro. In: **Caminhos de Geografia**, v. 12, nº 39, set/2011. Disponível em <http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/16591>. Acesso em 16 de março de 2020. <https://doi.org/10.4215/RM2014.1302.0011>

_____. Fé e pragmatismo no sertão. In: **Mercator**, Fortaleza, v. 13, nº 2, p. 155-168, mai./ago. 2014. Disponível em <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/935>. Acesso em 24 de fevereiro de 2020.

_____. CAMPOS, G. S. Paisagens religiosas: cruzeiros e memoriais às margens das rodovias. In: **Ateliê geográfico**. Goiânia, v. 4, nº 3, 2011, p. 46-63. Disponível em <https://www.revistas.ufg.br/ateliê/article/view/16642> Acesso em 04 de abril de 2020. <https://doi.org/10.5216/ag.v4i3.16642>

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RELPH, E. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA JUNIOR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de. (Org). **Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 17-32.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. In: **Espaço e Cultura**, p. 67-79, 2008. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6135/4419>. Acesso em 03 de fevereiro de 2020.

_____. Hierópolis e o catolicismo popular brasileiro: uma possível tipologia. In: **Boletim gaúcho de Geografia**. Porto Alegre, n. 21, p. 136-141. 1996. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/bgg/article/view/38732>. Acesso em 20 de novembro de 2019.

SANTOS, M. F. de J. “Só aqui no Icó nós temos, uma festa bonita assim”: sacralização do espaço e da memória na festa do Senhor do Bonfim de Icó/CE. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano X, nº 30, jan/abr., 2018, p. 259-284. Disponível em <https://goo.gl/jSdPs3>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

Recebido em: 20/05/2020

Aceito para publicação em: 15/09/2020