

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO-UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-CFCH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS GEOGRÁFICAS-DCG
ALLANE CRISTINE COSTA MAGALHÃES

PERMANÊNCIAS E RUPTURAS NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO EM CANINDÉ-
CE, EM FUNÇÃO DA ROMARIA EM HOMENAGEM A SÃO FRANCISCO DAS
CHAGAS.

RECIFE
OUTUBRO - 2007

ALLANE CRISTINE COSTA MAGALHÃES

PERMANÊNCIAS E RUPTURAS NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO EM CANINDÉ-
CE, EM FUNÇÃO DA ROMARIA EM HOMENAGEM A SÃO FRANCISCO DAS
CHAGAS.

Dissertação submetida à coordenação do curso de
mestrado em geografia da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito parcial para obtenção do
grau de mestre.

Orientador: Prof^o. Caio Augusto Amorim Maciel

RECIFE
OUTUBRO - 2007

Magalhães, Allane Cristine Costa

**Permanências e rupturas na construção do espaço em Canindé-CE, em função da romaria em homenagem a São Francisco das Chagas. – Recife: O Autor, 2007.
96 folhas : il., fotos**

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Geografia. Recife, 2007.

Inclui: bibliografia.

1. Geografia Humana - Geografia Cultural. 2. Geografia da Religião. 3. Produção do Espaço Geográfico – Canindé (CE) – Santuário de São Francisco das Chagas. 4. Romaria. 5. Romeiros – Imaginário social – Imaginário político regional. I. Título.

**911.3
304.2**

**CDU (2.
ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2007/78**

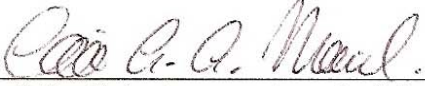
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS GEOGRÁFICAS –DCG
CURSO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA –CMG

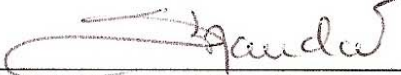
ALLANE CRISTINE COSTA MAGALHÃES

**Título: “PERMANÊNCIA E RUPTURAS NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO EM
CANINDÉ-CE, EM FUNÇÃO DA ROMARIA EM HOMENAGEM A SÃO
FRANCISCO DAS CHAGAS”**

BANCA EXAMINADORA

TITULARES:

Orientador: 
Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel (UFPE)

1º. Examinador: 
Prof. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar (UFPE)

2º. Examinador: 
Prof. Dra. Aldemir Dantas Barboza (UFPE)

APROVADA em 21 de setembro de 2007.

RESUMO

O enfoque do sagrado pela vertente cultural dos estudos geográficos nos instiga quanto à produção espacial com base na identidade e prática de crenças religiosas, que por sua vez, acompanham toda a evolução da sociedade humana. Tais manifestações materializam-se por meio do homem religioso enquanto um agente da produção do espaço geográfico. O presente estudo tem como objetivo a investigação do fenômeno religioso centrado na figura de São Francisco das Chagas em Canindé, Ceará, numa perspectiva geográfica. Durante todo o ano, os romeiros se dirigem a este santuário, sendo que o ápice da romaria acontece entre os dias vinte e quatro de setembro a quatro de outubro. A presente pesquisa está firmada na idéia de que diferentes participantes influenciam na configuração espacial canindeense no que se refere ao seu caráter de centro religioso. Assim, a observação sobre o contexto sócio-espacial de Canindé é feita não apenas a partir da tentativa de compreensão das manifestações religiosas dos fiéis franciscanos. Isto é, a análise incorpora o imaginário social do romeiro, tratando, além disto, do imaginário político regional que, cada vez mais, divulga o foco da romaria em questão como um importante pólo do turismo religioso nacional.

Palavras-chave: Geografia da religião. Romaria. Configuração sócio-espacial. Sertão cearense. Canindé

ABSTRACT

The focus on the sacred aspect of cultural life on the part of most geographical studies has encouraged us to investigate spatial production as an outcome of identity and religious practices. These are the natural accompaniment of the whole evolution of human society. Identity and religious manifestations are materialized out of religious man's behavior while the agent of production in the geographical space. The present study aims at investigating the religious phenomenon centered in the figure of Saint Francis of Wounds (São Francisco das Chagas) at Canindé, State of Ceará (Brazil) from a geographical standpoint. All year around pilgrims visit this saint's shrine, though the most important moment of this pilgrimage takes place between September the 24th and October the 4th. Our research starts from the idea that different participants have a decisive influence in Canindé's socio-spatial configuration as regards its character as a religious center. Accordingly, the observation of Canindé's socio-spatial context is accomplished not only from an attempt to understand the religious manifestations of Franciscan worshipers, but also from an analyses of the social image construction of typical pilgrim, to which we added the attendant political image building process in the region, because it increasingly publicizes the focus of this pilgrimage as an important center of attraction of Brazil's religious tourism.

Keywords: geography of religion, pilgrimage, socio-spatial configuration, State of Ceará's semiarid backland, Canindé, Saint Francis of Wounds.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 BASES TEÓRICO- CONCEITUAIS	
1.1 A contribuição da geografia cultural na análise do espaço geográfico.....	10
1.2 Espaço sagrado e profano.....	16
1.3 A importância dos santos para a doutrina católica.....	18
1.4 Religiosidade e o urbano.....	21
1. 4. 1 O papel relevante das associações religiosas na formação social brasileira..	24
2 ASPECTOS SOCIAIS, ECONÔMICOS E ESPACIAIS DE CANINDÉ	
2.1 Contexto histórico da cidade.....	28
2.2 Catolicismo popular no contexto canindeense.....	40
2. 3 Caracterização atual de Canindé.....	46
2. 4 Igreja católica e os romeiros: agentes sócio-espaciais	55
3 PRÁTICAS CULTURAIS RELACIONADAS AOS ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS: ALAVANCAS REGIONAIS DO CRESCIMENTO CANINDEENSE	
3. 1 A festa em Canindé.....	61
3. 2 Momentos de convergência entre os fenômenos religiosos e turísticos.....	70
3. 3 Providenciais estruturais de Canindé devido o seu caráter de hierópolis.....	80
CONCLUSÃO.....	88
REFERÊNCIAS.....	93

INTRODUÇÃO

O debate sobre a influência dos aspectos culturais no cotidiano da sociedade brasileira é alvo de interesse do extenso campo das ciências sociais. No campo da ciência geográfica, o interesse em estudar o fenômeno religioso tem tido notoriedade nos últimos dez anos a partir da perspectiva cultural, na qual são enfatizados dois pontos centrais: o sagrado e o profano. O avanço dessa perspectiva de estudo ocorre com base na análise das dimensões econômicas, políticas e sociais que associam o sagrado e o profano à sociedade e ao espaço.

É sob o enfoque da denominada geografia cultural (falaremos melhor sobre ela no primeiro capítulo) e mais especificamente trabalhando com algumas categorias da intitulada geografia da religião que pretendemos investigar uma das expressões da religião popular, a romaria de São Francisco das Chagas de Canindé, no sertão cearense.

A pesquisa foi realizada em Canindé que está localizado no Centro-Norte do estado do Ceará ficando aproximadamente a 120 km da capital Fortaleza (figura 1).



Fig. 1- Localização de Canindé no mapa do Ceará. Fonte: <http://roteiroceara.uol.com.br/sertao/02caninde/pop01.htm>. Set.2007.

Em Canindé temos o maior santuário franciscano da América Latina; a segunda maior romaria franciscana do mundo, perdendo apenas para a romaria na Itália, país onde São Francisco nasceu.

Dados históricos obtidos por meio de levantamento básico dos municípios cearenses e de trabalhos elaborados pelo Banco do Nordeste do Brasil dão conta de que o povoamento de Canindé se desenvolveu em função da construção de uma capela, iniciada por volta de 1775 e que atualmente figura na categoria de Basílica Menor. Atualmente, esse município possui uma população de 71.235 habitantes, com a maior parte na área urbana, e é conhecido como o segundo maior santuário franciscano do mundo, chegando a receber anualmente cerca de um milhão de romeiros de todo o Brasil (Secretaria Municipal de Turismo de Canindé, 2005). Os visitantes são oriundos principalmente dos estados nordestinos. Esses romeiros buscam na relação com o sagrado a satisfação das necessidades na terra e agradecem “milagres” e graças alcançadas. Esses peregrinos são juntamente com suas manifestações religiosas responsáveis por parte da organização espacial da região.

O período de maior intensidade da romaria vai de 24 de setembro a 04 de outubro, época dos festejos em comemoração a São Francisco, logo as análises obedecem principalmente a esse recorte temporal.

Se fizermos breve histórico do surgimento de dadas cidades ou do apogeu de determinadas civilizações, veremos que o fator religioso foi propulsor do aparecimento e permanência de núcleos urbanos. Por esse motivo, dedicaremos o primeiro capítulo desse trabalho ao estudo sobre a religiosidade e o urbano. Faremos uma discussão de como esse aspecto sócio-cultural influenciou no surgimento e/ou reorganização de algumas cidades em geral, para que, possamos chegar à especificidade canindeense. É também no capítulo inicial que se encontra o aporte teórico-conceitual de nossa dissertação.

No segundo capítulo, ao contrário do primeiro, daremos um caráter mais particular, pois, nos dedicaremos à análise dos aspectos socioeconômicos de nosso recorte espacial; trataremos de um breve histórico sobre a origem de Canindé, além de algumas considerações sobre a sua caracterização e configuração atual. Referir-nos-emos à história religiosa da cidade articulada ao contexto da Igreja Católica brasileira, sempre percebendo a conjuntura da política nacional e os demais sujeitos do contexto espacial canindeense.

Na terceira seção, destacaremos a dimensão política do sagrado e do profano em Canindé, no tocante, à tentativa de convergência de um foco de romaria em um pólo de turismo religioso. Aliás, foi a nossa percepção quanto a essa tendência de transformação de uma romaria franciscana em um ícone do turismo religioso brasileiro que nos instigou a fazer esse estudo. Para tanto, vislumbraremos melhor no último capítulo os processos em jogo nos quais e por meio dos qual o caráter sacro de Canindé é sustentado.

Procuraremos nas próximas páginas ir para além da descrição de uma cidade-santuário. Queremos saber o que os bens simbólicos religiosos de São Francisco significam não somente para os devotos do santo, mas o que representa para comunidade canindeense. Por esse mesmo motivo será necessária a observação do calendário festivo, a fim de identificar as transformações típicas do período de romaria na cidade e reconhecer a extensão geográfica do processo produtivo de bens relacionados ao sagrado.

A Basílica de Canindé é considerada como uma construção detentora de poder invocador e influente, pelo menos ao olhar do romeiro. O homem religioso transforma a paisagem dos lugares. Considerando importante decodificar a paisagem e a configuração territorial de Canindé, nos detemos a estudar a reorganização espacial canindeense, em virtude de práticas religiosas presentes na cidade, e analisar como o elemento cultural contribui para o arranjo espacial da região. Desse modo pretendemos perceber melhor o ambiente da cidade e a lógica de seu espaço, para dimensionar a importância de nossos valores e suas externalidades na construção do espaço geográfico.

A análise do sagrado enfocado pela vertente cultural dos estudos geográficos possibilita a melhor compreensão espacial com base na identidade e prática de crenças religiosas, que por sua vez, acompanha toda a evolução da sociedade humana. Então essas manifestações materializam-se por meio também do homem religioso; conseqüentemente um agente da produção do espaço sagrado. Canindé contém um caráter mítico peculiar no imaginário popular e torna-se desse modo uma paisagem cultural propiciadora de investigações interessantes, tendo em vista o poder atrativo dessa cidade-santuário. Cidades possuidoras de determinada ordem espiritual constituem elementos projetores de práticas religiosas realizadas pelos romeiros ou peregrinos no lugar sagrado. As hierópolis¹

¹ Ou cidade- santuário: são cidades que, por alguma razão, têm em sua dinâmica forte ligação com o sagrado, ou seja, aquelas que são pontos de peregrinação, ou que sejam reconhecidas como centros religiosos.

apresentam uma organização funcional e social do espaço específica.

O estudo da religião explorado enquanto tema geográfico dispõe de importância, pois, a observação do fenômeno religioso sobre a paisagem, o poder do sagrado organizando e recriando espaços e a experiência da fé pode desempenhar função modeladora no espaço. O tema em tela retrata a religiosidade como um fator propiciador da percepção espacial, possibilitando a “tomada” do espaço e obtendo relevância maior, à medida que, funciona como mais uma vertente de acesso à compreensão da dinâmica geográfica dos lugares, ao passo que permite à geografia religiosa um enfoque menos abstrato.

Investigar a produção e transformação do espaço no cotidiano de Canindé a partir da interação entre população residente e população visitante (romeiro), em virtude do aspecto religioso da cidade e mais especificamente compreender as dinâmicas urbanas verificadas em Canindé nos diversos tempos sagrados; analisar as romarias e suas territorialidades permanentes e flexíveis; identificar os sujeitos e suas ações na produção e transformação do espaço; analisar a religiosidade no cotidiano dos moradores e da cidade são de fato pontos norteadores de nosso trabalho. E caso confirmada nossa hipótese básica, teremos que a romaria franciscana de Canindé não se caracteriza necessariamente como um confronto entre o catolicismo oficial e o popular.

Como aparatos de nosso estudo foram feitas análises junto aos órgãos competentes referentes à localidade de Canindé; levantamento sobre o tema em jornais de maior circulação do Ceará e pesquisa no meio eletrônico. Entrevistamos representantes oficiais do clero e do poder público (secretário de turismo do município de Canindé), os romeiros, comerciantes e moradores da cidade. O roteiro das nossas pesquisas de campo (das três pesquisas, duas foram no período de romaria) incluiu visitas aos locais sagrados como, por exemplo, a sala de ex-votos e as paróquias. Assim, para compreendermos a importância da romaria para a realidade canindeense, precisamos destacar as mudanças que ocorreram na cidade, em função dessa movimentação religiosa. Com esta orientação realizaremos a análise de nosso objeto de estudo.

1 BASES TEÓRICO- CONCEITUAIS

1. 1 A contribuição da geografia cultural na análise do espaço geográfico

Ao pensarmos o fenômeno religioso de Canindé, sentimos a necessidade de pensar unidades de investigação como a cultura; categoria fundamental para tratarmos a pluralidade de relações espacializadas.

Por meio da geografia que é caracterizada como uma ciência social e que, portanto, preocupa-se com a construção social da realidade, analisaremos os fundamentos sociais dos valores religiosos, sua exteriorização espaço-temporal e sua materialização na realidade da sociedade em foco. De qualquer forma, o objeto de nossos estudos torna-se progressivamente mais evidente através da acumulação de diferentes situações a ele associadas.

Os pressupostos especialmente relevantes aqui são fundamentados pela denominada Geografia Cultural. O melhor modo de mostrar o caminho que seguiremos será elucidar esse subcampo da ciência geográfica que analisa a dimensão espacial da cultura.

Tal corrente foi difundida a partir da Europa e tendo grande notoriedade nos Estados Unidos, em virtude das obras de Carl Sauer e os trabalhos da escola de Berkeley (1925-1975) que privilegiava os seguintes temas: cultura, paisagem cultural, áreas culturais, história da cultura e ecologia cultural. Esses estudos geográficos estavam calcados no historicismo focalizando sociedades tradicionais. No entanto, a escola de Berkeley foi alvo de vários debates e uma das mais pertinentes conclusões, no tocante a ela, está relacionada à sua precária sensibilidade social e crítica. Além disso, o caráter supra-orgânico atribuído a esses estudos culturais, de acordo com Duncam (2003), refletia uma visão equivocada na qual predominaria sempre o consenso e a homogeneidade cultural. Mas, apesar das críticas, a geografia saueriana tem importante papel no processo evolutivo e constitutivo da geografia cultural renovada. Carl Sauer foi uma figura essencial para a geografia cultural americana, desenvolveu idéias quanto à percepção cultural da paisagem. Claval (1997, p.91) afirma que,

Nos Estados Unidos, Carl Sauer se interessa pelas transformações que a cultura impõe aos ambientes naturais. Ele estuda as paisagens para dimensionar como o homem modifica, de forma mais ou menos profunda, o que ele encontra, instalando-se em meios ainda naturais.

Segundo Corrêa e Rosendahl (2003), a geografia cultural segue de um lado pelo legado de Vidal de La Blache e Carl Sauer, e do outro, pela influência das filosofias do significado, fenomenologia e do materialismo cultural de Raymond Williams. E então, como o aspecto cultural foi visto na história da ciência geográfica?

Na geografia moderna, Ratzel *apud* Corrêa e Rosendahl (2003), desenvolve um importante papel ao introduzir a Antropogeographie como base conceitual. O relacionamento com as humanidades em geral enriqueceu a geografia cultural.

Durante muito tempo os estudos desempenhados na geografia tinham o objetivo de caracterização de determinada área e sua posterior diferenciação. Aspectos culturais foram tratados nos estudos regionais, porém, as suas múltiplas manifestações não era tema central nas pesquisas. Ao homem era cabível apenas a posição secundária na transformação da superfície terrestre. Contudo, nunca no cerne da pesquisa geográfica pretendeu-se eliminar seriamente as atividades humanas do seu raio de interesse. E desse modo, a análise da transformação da paisagem natural nos remete a uma investigação da paisagem cultural, cabendo assim ao geógrafo uma espécie de decodificador da paisagem. É necessário salientar que todo esse desenvolvimento tem a geografia econômica e histórica como parte integrante na aplicação da idéia de cultura aos problemas geográficos. A noção de cultura generaliza as atitudes e comportamentos dos homens que ocupam determinado recorte espacial.

Trabalhar com o aspecto cultural de um grupo, nos permite suscitar a questão identitária dele e suas atribuições de significado que resultam em instituições e/ ou crenças. Qualquer cultura pode ter suas limitações na transformação do hábitat decorrentes de muitos fatores e esses podem ser seu nível de conhecimento técnico e de organização institucional. À geografia cultural não é viável explicar o funcionamento interno da cultura, assim como não nos interessa o estudo da romaria por ela mesma, e sim a influência dessa no espaço canindeense. Pois, para Rosendahl (2003, p. 17):

A religião é outra temática relevante em um país onde convivem o catolicismo popular, cultos evangélicos em rápida propagação e cultos afro-brasileiros, entre

outros. Para cada um desses cultos, a espacialidade do sagrado e do profano adquire formas e significados próprios que podem se justificar ou se superpor.

Apesar de que a delimitação de uma área não é suficiente aos conhecimentos geográficos, a sua determinação é uma etapa necessária. Porém, as regiões geográficas não devem ser absolutizadas porque a flexibilidade e relatividade do próprio conceito de cultura e de seus diversos usos não permitem um esquema único de regionalização. Além do mais, as diversas classificações de estágio de desenvolvimento cultural não garantem a veracidade da idéia de que a evolução cultural humana é linear.

A paisagem cultural como categoria geografia é um instrumento do qual se lança mão para distinguir regiões culturais, no entanto, isto requer também outras maneiras de estabelecer estas áreas e por isso se adota outros elementos da cultura; religião, tecnologia e economia podem servir até certo ponto para agrupar áreas. E uma área cultural, conforme apontam Wagner e Mikesell (2003), pode constituir uma região. Isso em virtude da sua relativa homogeneidade interna e interação. Para esses autores a paisagem é a associação típica de características geográficas concretas numa região, bem como, em qualquer outra subdivisão espacial terrestre.

Para melhor exemplificar a importância das pesquisas que têm a cultura como ferramenta de abordagem, sugerimos que um estudo que trate de desenvolvimento econômico não deve desprezar a ligação entre cultura e paisagem.

Na realidade, as paisagens tal como vemos hoje são resultados de uma longa trajetória e testemunham não apenas evoluções locais. Um indício do aqui considerado é a presença de plantas ou animais quase que idênticos em comunidades culturais espacialmente separadas. As conexões histórias sugerem difusões ou gênese comum de diversas culturas que às vezes tornam-se subunidades culturais. Na história das culturas de estimada região, dois processos são protagonistas: o evolutivo interno e o difusionista.

Há uma identificação entre antropologia e geografia cultural porque os dois estudos se relacionam a aspectos diferentes e complementares dos mesmos problemas concretos. A dificuldade de incorporação dos conceitos culturais às sociedades modernas implicou no desenvolvimento de conceitos econômicos tecnológicos como meio de pesquisa. E isso pode ter uma mistura para as interpretações diversificadas dadas ao termo geografia “cultural” e “humana” nos Estados Unidos. Ainda de acordo com, Wagner e Mikesell (2003): Os geógrafos que não vislumbram de forma evidente a noção de cultura em seus

trabalhos justificam tal posição alegando que a tradição cultural se relaciona à antropologia e não à geografia. Nos EUA, a própria escolha dos aspectos econômicos como núcleo da maior parte da geografia humana exemplifica isso. Entretanto, alguns geógrafos precisam distinguir é que não cabe a eles o aprofundamento em assuntos referentes ao desenvolvimento de culturas específicas, mas sim o reflexo delas na reestruturação espacial. E o limiar entre geografia cultural e antropologia existe tanto quanto entre a geografia econômica e economia, geografia política e ciência política.

Para Wagner e Mikesell (2003) a teoria da cultura considerada uma entidade supra-orgânica irreduzível às ações humana, proveniente de alguns antropólogos como Alfred Kroeber e Robert Lowie, prevaleceu durante muito tempo nas obras de cunho geográfico. Essa tendência foi elevada por Carl Sauer, Kroeber e Lowie em Berkeley nas décadas de 1920 e 1930 e bastante difundida. Por isso, Mikesell alertou para que tenhamos maior atenção ao empregar o conceito de cultura. A suposição de uma força externa incognoscível produziria um eco na forma de conceber a ordem social, maneira essa que pode ser exemplificada com poder desempenhado pelas leis, os contratos sociais, Deus, valores, mão invisível do mercado e cultura. Implicando desse jeito numa concepção em que os indivíduos são todos como sujeitos passivos, meros agentes de uma causa formal transcendental (Duncan, 2003).

A idéia de que a realidade é sedimentada em níveis autônomos apresenta dificuldades metodológicas. Essa conclusão implicou no abandono da reificação da cultura por parte de muitos antropólogos. Duncan (2003) assegura que, Franz Boas também critica a coisificação da cultura e Edward Sapir diz que o equívoco está no lócus metafísico para o qual ela é designada. A impotência e passividade do homem frente à força da cultura dificultaram a operacionalidade dessa unidade de estudo.

O anonimato da cultura nos causa uma falsa impressão de autonomia da mesma. E nos casos em que o poder da cultura é inquestionável e predominante, muitas questões não são levantadas, pois, não se pergunta quanto às complexidades das decisões humanas. E essa tendência pode ser apreendida em nosso objeto de estudo, isto é, a suposição de certa intencionalidade da Igreja na criação do espaço sagrado de Canindé, muitas vezes não é problematizada. Nas palavras de Wagner, citado por Duncan (2003), ao passo que nos referirmos à cultura de determinada sociedade a partir da idéia do comportamento uniforme

dos indivíduos que a compõem, podemos estar renunciando as instituições como nível crítico dessa complexa sociedade. Tal pensamento de Wagner ao se contrapor à suposição da existência de completa homogeneidade, e de um mundo intocado pelos conflitos interculturais, acaba por minar a teoria supra-orgânica da cultura.

Para Duncan (2003), por intermédio da visão supra-orgânica, compartilha-se com o pressuposto de que a produção do comportamento humano se dá através da internalização da cultura. Entretanto, a pergunta que pode ser feita é: como os valores surgem e são mantidos?

O condicionamento pavloviano, ou seja, àquele que legitima os hábitos motores em detrimento dos processos intelectuais e reafirmava a existência do vínculo emocional do indivíduo com a tradição, é outra suposição associada ao fetichismo da cultura, em que ela é definida puramente como um hábito, ou seja, que pode ser apreendida por meio de exercícios habituais. Mas, ao aplicar esse modelo da uniformidade da ação humana nos esquemas das sociedades modernas, nota-se sua inviabilidade e daí surge um notável destaque aos papéis desempenhados pelos indivíduos. Esses papéis conferem à sociedade complexa a idéia de ação em termos dos hábitos de um ambiente social altamente segmentado. O “determinismo cultural” empobrece a experiência social, ao passo que, subestima a função criativa do indivíduo. O reconhecimento da incoerência do que concerne à pulverização da importância das ações humanas é posta em cheque. A cultura passa a ser “um” fator, em vez de “o” fator de interferência no processo de mudança sócio-espacial. Um novo olhar é lançado sobre a manipulação das crenças de alguns indivíduos por outros.

A denominada nova geografia cultural, por sua vez, está presente com textos referentes às críticas à Escola de Berkeley, como os de Duncan (2002) e Cosgrove (1997). Cosgrove e Jackson (2000), Cosgrove (1998, 2000) e Duncan (2000) apresentam os aspectos fundamentais da geografia cultural renovada. Meinig (2002) foi incorporado à língua portuguesa pelo seu texto sobre as dez versões de uma mesma paisagem (CORRÊA e ROSENDAHL, 2005, p. 99).

Cosgrove (2003) acredita que ao tentar uma definição precisa da cultura, negamos sua subjetividade essencial. Ele retrata também o caráter ideológico da palavra cultura e indica que ela serve para unir aspectos fundamentais do ser social, sendo dessa maneira, um termo central do humanismo.

Na denominada nova geografia cultural, a paisagem continua sendo relevante em suas abordagens, entretanto, ela é tida agora como um modo de estruturar e dar significado a um mundo externo, cuja história tem que ser compreendida em dinâmica com a apropriação material da terra. O que mais mudou com a renovação da geografia cultural? A própria Escola de Berkeley deixa de ser a única interlocutora. E a paisagem passa a ganhar maior diversidade de representações. A iconografia é outra opção cada vez mais utilizada por geógrafos.

Stuart Hall, parafraseado por Jackson e Cosgrove (2003, p. 141): “a cultura é o meio pelo qual as pessoas transformam o fenômeno cotidiano do mundo material num mundo de símbolos significativos, ao qual dão sentido e atrelam valores”. Nesse contexto, temos o fenômeno religioso em Canindé.

A canonização de São Francisco foi legitimada pela Igreja Católica e os romeiros cultuam o santo a partir da apropriação de certos artefatos e significados da doutrina católica. No entanto, esses dogmas da Igreja são transformados pelos romeiros que, ao fazer a devoção à santidade, acabam por atribuírem a esse fenômeno religioso novo sentido e significado.

O trabalho de Hall e seu grupo, de acordo com Cosgrove e Jackson (2003), tem o mérito de nos lembrar das implicações políticas dos estudos culturais, ou seja, afirma que as culturas são contestadas politicamente.

Paul Claval é um expoente da geografia e representa uma contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na ciência geográfica. Paul Claval (2003) divide o período contemporâneo no qual o papel da cultura na geografia humana é aceito e reconhecido. O primeiro, nos anos setenta e oitenta, foi marcado por uma explosão de curiosidade e pistas de pesquisas novas; e o segundo, desde 1990, caracteriza-se por ensaios que repensam a geografia cultural numa perspectiva pós-moderna. Paul Claval faz referência também à contribuição “original, mas isolada de Eric Dardel (1900- 1968)”. Pois, segundo Claval, Dardel enfocou uma idéia central: a geografia tinha de trabalhar o sentido da presença humana na superfície terrestre. De forma inédita, o sentido religioso, os mitos, as dimensões imanentes ou transcendentais de alhures, de onde a vida é julgada, tornaram-se aspectos centrais da análise geográfica.

As publicações sobre os aspectos culturais dos fenômenos geográficos declinaram na França na época da nova geografia, de inspiração econômica, final dos anos sessenta e no começo dos anos setenta. Um novo interesse pela dimensão cultural da experiência geográfica se desenvolveu, no entanto, a partir de 1970. Esse interesse era uma resposta a problemas específicos da geografia francesa, envolvendo relações com as novas orientações humanistas e radicais da geografia inglesa e americana, que se desenvolveram rapidamente a partir de 1975 (CLAVAL, 2003, p. 157).

Claval (2003) afirma o fato da nova geografia cultural francesa nunca ter sido, no entanto, uma cópia da nova geografia cultural americana ou inglesa. E cita Armand Frémont e a sua ‘cultura do espaço vivido’. Paul Claval considera que, para esse autor, a tarefa de uma descrição deveria incluir a experiência do espaço vivido pelas pessoas da zona estudada e que os geógrafos tinham que partir dos costumes e das representações mentais das populações locais. Sendo essa uma maneira de mostrar o papel essencial dos mitos na interpretação dada pelos grupos regionais sobre as suas origens, de suas relações com o meio ambiente e das redes sociais que estruturavam a organização do espaço local. Contudo, Claval assegura que todos os fatos geográficos são de natureza cultural e por esse motivo é que ele prefere não adotar a idéia de existência de uma geografia cultural.

Tratando-se da contribuição brasileira nas abordagens culturais geográficas, temos como um dos destaques, a criação do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC) em 1993. Em 1995 foi lançado pelo NEPEC o periódico Espaço e Cultura, com dois números por ano e que deveria ser o instrumento de divulgação da produção do NEPEC e de outros geógrafos. Esse grupo permanece sobre a coordenação dos seguintes geógrafos: Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa. Suas pesquisas direcionaram-se em três direções: relações entre espaço e religião, espaço e simbolismo e cultura popular. A ênfase, contudo, fixou-se na primeira das três temáticas. Por esse motivo, a contribuição desse núcleo, na presente pesquisa, encontra-se imersa no corpo que constitui nossa dissertação.

1. 2 Espaço sagrado e profano

O desenvolvimento deste trabalho exige o exame de dois conceitos centrais: o *sagrado* e o *profano*. Porém, para que sejam contemplados esses dois pontos, precisamos averiguar as práticas sociais sob os diversos enfoques; sem perder de vista que o econômico, o político e o cultural não são estruturas compartimentadas e reificadas.

As religiões históricas herdaram a dicotomização do espaço em sagrado e profano. De acordo com Fernandes (1992 p. 66):

Desta mentalidade derivam as representações das cidades santas, dos lugares santos e dos montes sagrados. Todos esses lugares se transformaram em hierofonias. Idêntica razão está na origem da sagração das igrejas, da bênção dos cemitérios e das sepulturas, e da tradicional bênção das casas. São assim criados espaços contrapostos ao *mundus*, isto é, àquilo que é imundo ou impuro. Profanar significa introduzir o *profanum* (o que está diante do tempo) no *fanum* (o santuário), destruindo a separação radical que entre eles deve existir. A profanação aparece, por isso, também como pecado cósmico.

Assim, temos que, para o homem religioso o espaço é heterogêneo. Contrapondo-se a experiência profana, em que, o espaço é homogêneo ou neutro.

Eliade (2001, p.28-29) define o sagrado e o profano como duas modalidades de ser no mundo. Esse ponto de vista pode ser facilmente reconhecido na seguinte passagem:

[...] uma igreja numa cidade moderna. Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso.

Porém, essa visão de Eliade, do sagrado e o profano como duas formas diferenciadas de ser no mundo pode dificultar o nosso entendimento quanto ao caráter de coexistência desses dois espaços.

Ao passo que, para o devoto de São Francisco, Canindé é sinônimo de espaço sagrado, para um incrédulo (no que se refere ao caráter de hierópolis), a cidade é apenas um centro urbano.

Os centros urbanos, a partir do pensamento de Fernandes (1992, p. 88), são essencialmente espaços públicos. Nessa medida são objetos de especial ritualização como forma de apropriação por parte de todos. “Trata-se de um lugar público que cada um privatiza pela deambulação e pelo imaginário”.

É por intermédio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. Seguindo essa lógica, temos que a ritualização atua ainda e sobretudo, como mecanismo de individualização do espaço. Tal prática diz respeito à privatização do mesmo. Porém, o *tornar privado* que elucidamos não está no sentido materialista. Em outras palavras, a ritualização de que tratamos diz respeito,

àquela referente às formas específicas de sociabilidade, ou ainda, experiência que permite certa forma de identidade do indivíduo com o espaço; algo relacionado ao sentimento de pertença.

Com relação ao fenômeno religioso que estudamos, temos a apropriação da cidade-santuário de Canindé por parte dos romeiros franciscanos. Tendo em vista que: “[...] é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada ‘deuses’ nas religiões politeístas e ‘Deus’ nas monoteístas” (ROSENDAHL, 1997, p. 122).

No caso da religião católica, essa divindade pode ser representada pelos santos. E é sobre isso que iremos discorrer no próximo tópico.

1. 3 A importância dos santos para a doutrina católica

A socióloga Lísia Negrão da Universidade de São Paulo (Revista Veja, 2007), especialista em religiosidade popular, afirmou que, a existência dos santos fortalece os laços dos fiéis com a Igreja Católica. Isso pode ser assegurado, pois, quanto mais familiar e palpável for a relação com o sagrado, mais fácil fica para o homem comum viver a religião. Os santos servem para estreitar a relação entre os homens e Deus. A espécie de cumplicidade de que os fiéis estabelecem com eles diminuem o espanto diante da superioridade divina e confere humanidade à transcendência. A grandeza de sua vida diminui a pequenez dos homens. Desse modo, a relevância dos santos, não se limita à sua função, digamos política na Igreja.

A Igreja Católica não define *especialidades* para os santos. É o catolicismo popular que lhes atribui determinadas vocações, em geral, em razão de alguma passagem em suas biografias. E assim sendo, São Francisco de Assis ficou conhecido como ‘o protetor dos animais’, além do seu nítido caráter de proclamador da humildade; mensageiro da paz (ver figura 2).

Para o padre e historiador José Artulino Besen² iconografia popular, relacionada aos santos e suas “especializações”, ajuda o fiel a se interessar pela história do santo, que

² Frei Galvão: enfim um santo brasileiro. **Veja**, São Paulo, ano 40, n. 8, fev. 2007.

segundo ele, só foi elevado aos altares da Igreja porque é tido como modelo de vida para todo católico.



Fig. 2- Foto da imagem de São Francisco no zoológico de Canindé. Fonte: Magalhães (2007).

Numa forma ou noutra, o santo é um ser humano iluminado que age como intermediário entre as pessoas comuns e o plano divino, está presente na maioria das religiões. Embora, na Igreja católica o reconhecimento a esse tipo de divindade seja maior.

Os santos católicos [...] exercem um papel semelhante àquele desempenhado pelos deuses no paganismo clássico. Há até mesmo um 'Olimpo' católico, em que vigora uma rígida hierarquia. Eles são produtos e instrumento de uma permanente adaptação do cristianismo às culturas com as quais foi se relacionando e disputando a hegemonia. Nesse processo, o catolicismo tentou preservar um núcleo doutrinário que está longe de ser plenamente compreendido sem o auxílio de uma complexa cultura filosófica. E isso não se distingue de nenhuma outra religião: todas elas tiveram e têm seus sacerdotes e seus intérpretes (AZEVEDO, 2007).

Temos o judaísmo como a tradução mais acabada do monoteísmo. Em outras palavras, o monoteísmo havia encontrado sua plenitude num povo minoritário e dominado.

E nada ocupado em seduzir outras culturas. Mas os homens estavam acostumados a se relacionar com deuses, no plural. Foi a própria Igreja, desde o seu primeiro mártir, Santo Estevão, quem estimulou esse caminho da mediação entre o homem e a crença cristã por meio da santidade. Isto é, emprestou ao seu monoteísmo uma característica politeísta, para obter um maior número de adeptos. Deve ter sido essa constatação a responsável pela seguinte citação: “Tanto quanto na natureza, no mundo da cultura nada se perde. Tudo se transforma-ou se transmuda” (AZEVEDO, 2007).

Mas, existem inúmeros casos em que o culto popular precedeu o reconhecimento oficial da Igreja. Nos casos em que a Igreja não consegue controlar o início de uma manifestação, mantém-se reservada, todavia, uma vez que esta se sedimenta na sociedade, aquela encontra formas de se apropriar e envolvê-la. É o caso da romaria a Padre Cícero no Ceará, cuja intercessão miraculosa não é reconhecida pelo Catolicismo Oficial. Ou seja, têm casos em que, mesmo o aparelho resistindo à determinada canonização, a população erige seus próprios deuses. E pelo fato de não se concretizarem no âmbito da Igreja, tornam-se motivo de preocupação para ela, por representarem um perigo para a hegemonia da hierarquia sobre os bens religiosos. Então, ao perceberem a grande locomoção popular ao local, a igreja acaba por cooptar tal foco de romaria.

O sentido da santidade é conferir um lugar especial aos cristãos que viveram plenamente o Evangelho, (é o caso de São Francisco de Assis³ - ‘o pobrezinho de Assis’), e por essa razão, foram distinguidos com a capacidade de operar um evento miraculoso, antes só a Deus, em qualquer uma de suas formas, reservado.

Os “deuses” católicos são diferentes dos deuses pagãos. Os primeiros são encarnações da renúncia e do sacrifício, enquanto que, os segundos expõem os limites humanos.

Assim sendo, tratamos sobre as santidades católicas de modo geral para poder chegar à especificidade da romaria em torno da santidade de São Francisco das Chagas de Canindé.

³ Em Canindé, São Francisco de Assis é conhecido como São Francisco das Chagas de Canindé.

1. 4 Religiosidade e o urbano

A partir de nossas leituras, é possível reconhecermos o sagrado como elemento de produção sócio-espacial.

No tocante, à origem das cidades, Rosendahl (1999) nos sugere duas vertentes interpretativas. A primeira aponta a relevância da religiosidade nesse processo. Eliade (1962), Coulanges (1988), Munford (1991) compartilham tal pensamento. E a segunda vertente pode ser representada por Childe (1974), Sjoberg (1960), Harvey (1980), Singer (1976) que destacam o papel dos fatores técnicos e econômicos no surgimento dos centros urbanos.

Ao dissertarmos sobre o sagrado e o urbano, consideramos o templo como elemento de conexão entre cidade e crença religiosa. O fato dos santuários ocuparem lugar central nos primeiros núcleos de povoamento é reconhecido por ambas as vertentes dos pesquisadores.

Os santuários paleolíticos são exemplos de indícios de uma vida cívica. A caverna em si, não apresentava apenas abrigo e lugar de expressão artística. Exerciam, de acordo com Rosendahl (1999, p. 140), um poder de atração para homens vindos de muito longe, atraídos por motivos espirituais para compartilhar as mesmas práticas mágicas ou crenças religiosas. A atração ocasional a esses centros, não motivada por necessidade de residência fixa e sim pelo estímulo espiritual, continua sendo um dos critérios essenciais definidores da cidade-santuário ou hierópolis. Tais pontos fixos e espaços sagrados de encontros periódicos ou permanentes, para os quais convergem devotos de mesma prática religiosa, ainda hoje são visitados.

Na realidade, alguns santuários jamais vieram a se tornar grandes cidades. Contudo, cidades-santuário como Lourdes e Santiago de Compostela promoveram sobretudo funções urbanas relacionadas com os peregrinos.

Para explicitarmos o fato de que a idéia religiosa está intimamente relacionada à evolução da sociedade humana, temos Coulanges *apud* Rosendahl (1999, p. 14) afirmando que, o desenvolvimento de ambos aconteceu concomitantemente. À medida que as pátrias e clãs estavam reunidas em uma mesma tribo, muito desses indivíduos puderam associar-se, sob a condição de se respeitar o culto de cada um. “No dia que nasceu essa aliança, nasceu

a cidade”. Ao passo que, essas famílias se uniam, concebiam uma divindade superior à de seus deuses domésticos que, por ser comum a todos, acreditavam proteger todo o grupo. Dessa maneira, a associação entre sociedade e religião seguia seu curso. E com a ascensão da cidade, o aspecto sagrado não esvaeceu, ao contrário, permaneceu e ampliou seu alcance (figura 3).



Fig. 3 - Basílica de São Francisco em Canindé e o seu caráter central na cidade. Fonte: Magalhães (2003).

A magnitude das muralhas ao redor das grandes cidades medievais defendia o povo não somente dos inimigos humanos, como também dos demônios e das almas dos mortos. Desse modo, “a cidade foi erguida pela vontade de Deus e o sacerdote-rei era o símbolo todo-poderoso. Era um ser semidivino, um intermediário entre o céu e a terra. O co-criador do cosmo” (ROSENDAHL, 1999, p 17).

Por trás da muralha, a cidade tornou-se um santuário, era o lar do seu Deus poderoso. E então, a linguagem simbólica do templo pode ser revelada por meio de símbolos cosmológicos. Pois, como bem afirma Fernandes (1992, p 83), o santuário contém em si o caráter orgânico e hierárquico do mundo. Porque, feito à imagem do universo, possui um indiscutível caráter cósmico.

A outra vertente que explana acerca da origem da cidade, privilegia as transformações que se verificaram no Neolítico. O ordenamento urbano referente a essa abordagem obedece a uma estratégia de classe. A construção da cidade traduz a história da produção e da reprodução das relações sociais. A cisão entre os que se apropriam do excedente de produção e os agricultores origina a cidade cercada que abriga os símbolos de dominação (o palácio e o templo), os agentes da dominação (militares, sacerdotes) e os especialistas diversos (artesãos, comerciantes e escravos).

Rosendahl (1999, p. 19) alega que:

A segregação e a centralização eram atributos do santuário. Não menos importante para a formação da cidade do que a sua centralização foi a segregação. Uma vez efetuada a transformação urbana, o aparecimento das classes sociais se verifica de modo simultâneo. Foi no contexto dessas sociedades de classe que surgiram as primeiras cidades.

A fragmentação do espaço traduz, em conseqüência, o princípio de diferenciação entre campo e cidade. Uma das perspectivas relacionada ao surgimento da cidade acredita que, ela apareceu, em virtude, da necessidade daqueles que não trabalhavam mais no campo (os guerreiros e sacerdotes) fixarem suas residências em outro tipo de *habitat*.

Apesar das nuances existentes entre os caminhos teóricos que tentam contemplar o aparecimento da cidade é importante ressaltar que em ambos, o papel religioso está presente.

O passo fundamental para transformar esse monopólio espiritual em econômico é ter o clero monopolizando o papel de coordenar e redistribuir os excedentes. Então, a teoria da consagração do fenômeno religioso urbano a partir da existência de excedentes agrícolas e, conseqüentemente o controle desse excedente, nos possibilitou conceber a existência de um aparelho de Estado com administradores e coletores de impostos.

Os privilégios desfrutados pelo clero a partir do século VII, na Europa medieval, valorizavam mais a sua situação. Os bispos encontravam-se investidos de um verdadeiro domínio senhorial sobre os homens e sobre as terras. O papel da Igreja na vida econômica e administrativa da cidade-catedral consistia do direito de polícia, administrador do mercado, regulador do recebimento dos impostos, vigia da cunhagem das moedas e provedor da manutenção das estradas. Era o domínio do regime teocrático (ROSENDAHL 1992, p.22).

Os camponeses dos arredores das cidades ao levarem seus excedentes para a feira ou para o mercado pagavam impostos. Também por ocasião das festas do ano, os camponeses iam à cidade e colaboravam ainda mais com as colheitas episcopais e o

pagamento dos tributos. Nesses termos, a prática da oferta juntamente à prática religiosa em si, passa a ser legitimada.

As elites sacerdotais eram responsáveis pela organização das cidades em torno do santuário que ligava o povo ao mundo sobrenatural. Interessante é percebermos que, nas cidades antigas, o templo era de fácil acesso. Não obstante, lentamente foi ampliando-se a distância entre o templo e o povo.

Vale ressaltar que, nem todos os centros cerimoniais atraíram uma população permanente às suas periferias.

De fato concluímos: O espaço citadino enquanto espaço social é perpassado por contradições. Há uma representação ideológica do espaço, porque ele é constituído também de uma dimensão política e estratégica. Alguns grupos sociais utilizam-se do espaço para explorar ou gerir. E sob esse ponto de vista, corroboramos com Castro (1997), quando afirma que, todo o imaginário social pode revelar-se imaginário geográfico. E para entender essa revelação, precisamos nos atentar às contradições que atravessam a própria sociedade no processo de sua reprodução.

1. 4. 1 O papel relevante das associações religiosas na formação social brasileira

As irmandades fazem parte do catolicismo ibérico, assim como o culto às imagens dos santos. O ato de cultuar determinadas santidades, quando vivida coletivamente, muitas vezes significava mais que um culto ao santo padroeiro e ia também para além do zelo pela alma dos mortos. Fazer parte dessas comunidades organizadas em torno da eleição de um padroeiro comum com quem os irmãos dividiam simbolicamente suas incertezas e dificuldades terrestres não era somente uma questão de fé: correspondia mesmo uma necessidade social.

Na América portuguesa quem não participasse da vida religiosa, fosse nos templos ou no seio de uma entidade leiga dedicada à homenagem de um santo, poderia ser visto com desconfiança e privado do convívio social.

Essas confrarias eram células importantes na vida das cidades coloniais. Representavam presença marcante sobretudo nas demonstrações públicas de religiosidade, como as procissões organizadas durante as festas do calendário religioso.

Nessas procissões, as irmandades, enfileiradas em alas, formavam um cortejo que percorria as ruas da cidade passando pela porta de cada Igreja, com os irmãos carregando bandeiras e imagens dos santos patronos. Segundo Vivien Ishaq (2006) os membros de cada grupo concorriam para fazer dessa participação um momento de reconhecimento, disputando nas vestimentas, cores, opas (espécie de capa sem mangas) e na beleza dos ornamentos exibidos e expressões de identidade do grupo. As hierarquias entre as irmandades se revelavam em uma série de fatores tais como: o santo patrono, a localização, arquitetura e decoração das igrejas, o lugar ocupado durante as procissões, o luxo dos cortejos fúnebres, o vulto das doações deixadas em testamento, o patrimônio que constituem, o auxílio material garantido aos irmãos e os diferentes privilégios. Reconhecemos aí, o caráter profano embutido no sagrado.

Por terem a característica unificadora, as irmandades serviam também ao desenvolvimento das relações sociais na Colônia. Era no seio delas que os irmãos podiam exercer um convívio fora do âmbito familiar, compondo vínculos sociais que iam além dos estabelecidos durante a participação nos ofícios religiosos. E por estarem próximos das comunidades de fiéis, essas instituições tinham a característica de uma rede de auxílio mútuo entre seus participantes, no tocante, ao enfrentamento das dificuldades da vida.

O surgimento das irmandades foi de certo modo uma resposta à Reforma Protestante ocorrida no século XVI, que minimizou ou eliminou os elementos intermediários - liturgia, sacramentos etc. - que, na doutrina católica, ligam ou separam os fiéis de Deus. Com o objetivo de defender seus dogmas, o catolicismo reforçou o papel do clero e o poder dos intercessores, representado pela Virgem e pelos santos. Dessa maneira, tais santidades se tornaram protetoras de inúmeras irmandades.

Similar às irmandades portuguesas, no Brasil as irmandades eram organizadas por leigos, que tinham, entre os seus objetivos, a construção dos seus próprios templos. Muitas dessas associações religiosas, enquanto não realizam esse seu objetivo, ocupavam um altar para devoção de seu santo padroeiro em alguma igreja alheia.

Cabia às irmandades realizar os enterros, inclusive os dos escravos, uma vez que, cobrava de seus donos pelo o serviço. Se outras entidades religiosas não tivessem suas próprias tumbas, deveria alugá-las a outra. No caso, a Irmandade da Misericórdia de

Portugal era uma das mais atuantes no período, inclusive no que concerne o aluguel de covas.

As confrarias, tanto no período colonial como no imperial, mantiveram sempre um caráter marcadamente religioso e devocional. Entretanto, algumas possuíam um aspecto eminentemente social, exemplificado pela Irmandade da Misericórdia. Presente no país desde o século XVI, mantém até os dias de hoje uma forte atuação social e religiosa. Declinou apenas na fase republicana, ao ser marginalizada pela igreja oficial, sobretudo na segunda metade do século XIX, no movimento de romanização no Brasil (ROSENDAHL, 1997, p. 147).

O próprio Hospital da Misericórdia, no Rio de Janeiro, que até o século XIX atendia grande parte da população, e a fundação de uma instituição, cuja missão era recolher as crianças abandonadas, são exemplos do trabalho desenvolvido por determinadas irmandades no Brasil.

Por outro lado, essas confrarias por serem constituídas por grupos sociais diferentes, serviam também como palco privilegiado para afirmação de identidade e de interesse, construindo e consolidando a diferenciação sócio-colonial. Ao passo que, os pobres tinham vez nessas organizações, negociantes e proprietários de terras estendiam seu prestígio, fortuna e poder político às irmandades que ajudavam a construir.

Havia também irmandades exclusivas de negros, como a de Nossa Senhora dos Rosários no Rio de Janeiro. De origem portuguesa, esse grupo remonta ao final do século XVI, quando missionários jesuítas atuando em engenhos de Pernambuco fundaram a primeira irmandade dedicada à população escrava. A metrópole portuguesa além de permitir incentivava a formação desse tipo de irmandade. A Metrópole atribuía o relevante papel de consoladora da população escrava a essas Confrarias negras, e se as apoiava porque não as consideravam ameaças ao poder público. As anuidades e taxas de entrada cobradas pelas irmandades de negros eram pagas em geral pelos donos dos escravos, com a justificativa que, a prática religiosa favorecia a moralidade, o trabalho e a disciplina.

Toda irmandade era regida por um “Compromisso”, como era denominado o estatuto interno. Esse regimento necessitava da aprovação da Igreja e da administração colonial, com o objetivo de obter a licença para seu funcionamento. O Compromisso indicava os direitos e deveres dos associados. A participação nos sepultamentos era um dos deveres dos associados.

As cerimônias fúnebres eram também indicativas da condição social do morto. Os irmãos mais abastados podiam ser membros de mais de uma irmandade e desse modo, garantir um suntuoso cortejo em seu enterro. As confrarias asseguravam a seus associados um sepultamento condizente com a doutrina católica e proporcionava, algumas vezes, certa assistência às famílias do irmão falecido. Os enterros eram feitos nos seus templos. As igrejas, lugares sagrados e públicos destinados às orações acolhiam também o corpo mortal dos fiéis. Mas, em virtude das novas políticas higienistas emergentes na Europa, o governo imperial, em 1828, autorizou a construção do primeiro cemitério público.

Na perspectiva católica a prática testamentária era vista como uma legítima prática de devoção, recomendada pelos autores religiosos. Boa parte dos testamentos dos moradores da cidade do Rio de Janeiro fazia referência aos legados pios, à parte que cabia às irmandades, aos santos devotos, aos sufrágios, pelas almas e ao cerimonial fúnebre. “O número de missas pelas almas dos irmãos mortos era um importante índice para aferir a fortuna das irmandades, no que indica o nível social dos seus filiados” (Vivien Ishaq, 2006). Desse modo, os irmãos faziam os testamentos acreditando que depois de sua morte, além de indicar o destino dos seus bens terrestres, os testamentos serviam também à salvação de sua alma.

Nesse contexto, temos que as associações religiosas têm seu capítulo na história da formação social brasileira, em especial, tratando-se do histórico da sociedade canindeense. A própria Ordem Terceira de São Francisco que é tão presente no contexto de Canindé é um exemplo de agregação de causa religiosa, e cujos membros saíam por todo Estado do Ceará em busca de doações e auxílios para a manutenção das atividades da Ordem. É desse modo, tratando do histórico canindeense que iremos dar seguimento a esta pesquisa.

2 ASPECTOS SOCIAIS, ECONÔMICOS E ESPACIAIS DE CANINDÉ

2.1 Contexto histórico-religioso da cidade

O topônimo Canindé é originado das araras que viviam na região. Canindé é também a denominação de uma tribo de tapuias que viviam na região central do Ceará. As tribos indígenas denominadas Genipapo e Canindé, eram os únicos habitantes da área e, já na primeira metade do século XVIII, lá apontaram missionários franciscanos vindos de Pernambuco, pois essas terras estavam submetidas eclesiasticamente àquela capitania desde a vinda dos holandeses ao Brasil. Posteriormente, lá chegaram alguns fazendeiros vindos do Jaguaribe, de Baturité e de Fortaleza, para o desenvolvimento da atividade pastoril.

Na realidade, o povoamento do Estado do Ceará ocorreu, especialmente, em função de uma atividade econômica predominante, isto é, a pecuária, através do qual o Estado foi integrado ao processo de colonização portuguesa. Para o desenvolvimento dessa atividade foi necessário espaços amplos e novas pastagens, o que ocasionou na penetração no sertão cearense. A pecuária, juntamente com a agricultura, impulsionou o processo produtivo da região e formou a sociedade canindeense. Mas, a existência de indígenas e fazendeiros na área não foi o suficiente para o registro de dados sobre a sua organização.

Em 1775, o português Francisco Xavier de Medeiros e integrante da Ordem Terceira Franciscana situou a sua fazenda à margem esquerda do rio Canindé, a pouca distância do local, onde depois se começou os fundamentos da antiga capela de São Francisco das Chagas. Considerado afeito ao trabalho de povoamento de regiões desconhecidas, Xavier com o auxílio dos moradores vizinhos deliberou construir uma capela a qual já estava na metade de sua edificação, quando caiu sobre a região uma seca. Os trabalhos por esse motivo foram interrompidos no ano de 1792 e somente reiniciados em 1795.

Somente após a construção da capela, iniciada na segunda metade do século XVIII e concluída em 1795, sob os auspícios de Xavier de Medeiros, é que se torna possível colher informações mais efetivas sobre a sociedade de Canindé. A Ordem terceira de São Francisco era uma entidade composta de civis que se dedicavam à causa religiosa, e cujos

membros saíam por todo Estado em busca de doações e auxílios para a manutenção das atividades da Ordem.

À margem do rio Canindé, e em outros pontos mais centralizados, existiam várias outras fazendas de criação pertencentes a ricos proprietários vindos de Fortaleza, Jaguaribe e da vila Monte-Mor, hoje Baturité.

É notória a importância da religião no processo de colonização portuguesa. Canindé é um notável exemplo disso, tendo em vista que, a partir da época da criação da Igreja é que temos registros mais significativos quanto à localidade. A construção da nova capela e os ditos prodígios operados pelo seu milagroso padroeiro, de forma rápida, atraíram a atenção das populações ribeirinhas e de outros pontos existentes, que passaram a estabelecerem suas moradas, de modo que, anos depois, na margem do rio e suas fazendas próximas, já existia um valioso núcleo de habitantes.

Um fato curioso que também contribuiu para que prosperasse o novo povoado foi o boato de que um operário que trabalhava na construção da capela franciscana, dali precipitou-se. Gritando então por socorro a São Francisco das Chagas obteve a graça de ficar preso à ponta de uma trave dos andaimes, salvando-se da morte. Esse fato espalhou Canindé a fora⁴. A fama do santuário penetrou então pelos sertões, atraindo milhares de forasteiros de todas as paragens em busca de curas e milagres. Iniciado o século dezenove, os festejos do santo franciscanos já eram tradicionais.

Em virtude também da sua agricultura e pecuária, os moradores dessa zona sertaneja começaram a se relacionarem com as populações vizinhas, de maneira que, pouco tempo depois, o povoado de Canindé estaria conhecido na Capitania do Ceará.

No entanto, Canindé tem no seu histórico um conflito entre a população e a Igreja, que detém o direito legal de controlar os bens do santo. Esse conflito é mais eminente durante os vinte e cinco anos de postulado da Ordem dos Capuchinhos (1898 a 1923) na região, sendo substituídos pelos Franciscanos da província de Santo Antônio (Bahia).

É conveniente ressaltar que, quando Dom Joaquim José Vieira confiou aos Capuchinhos a paróquia e o santuário Franciscano, houve uma certa resistência por parte dos moradores do local. Somente com o aumento das atividades produtivas e culturais (da

⁴ Esse aspecto histórico, assim como grande parte deste capítulo apóia-se em Martins (1983) em seu estudo sobre a romaria que ocorre em Canindé.

ainda vila) sob o auspício dos Capuchinhos foi que se tornou possível uma aproximação entre eles e a comunidade regional.

Porém, retornando a um período mais remoto, foi no ano de 1817 que Dom João VI despacha do Rio de Janeiro o alvará régio, pelo qual cria a paróquia de São Francisco das Chagas de Canindé, ato que é confirmado pelo governador da diocese de Olinda. Em 1818 ocorre a posse do primeiro vigário de Canindé, Padre Francisco de Paula de Barros, terciário franciscano.

Durante o primeiro século do Santuário, a prestação de contas dos bens do santo era feita ao Ouvidor Geral de Fortaleza, em virtude, do Regime de Padroado (que falaremos ainda mais na frente e que tratava da relação entre Igreja e Estado). As irregularidades quanto ao controle dos bens do santo aconteceram no decorrer das administrações civis. Martins (1983) ressalta que, todos esses administradores pertenciam à classe dominante local, fato que pode ser confirmado pela denominação de alguns membros, tais como major, capitão e coronel. Pode-se supor que, com o objetivo de evitar os desvios propiciados pelas administrações anteriores, em 1870, a Confraria de São Francisco foi designada pelos civis e eclesiásticos para gerir os bens do santo. Contudo, essa entidade estava sob jurisdição da Igreja, o que significou uma forma indireta desta exercer maior controle sobre esses pertences. De fato, a Confraria já existia desde 1821, embora sem aprovação civil nem eclesiástica. Para Willeke (1973) esse grupo tinha por função exclusiva a organização da festa realizada anualmente em homenagem ao santo, para qual arrecadava dinheiro entre a população local.

Naquele momento, no Brasil, iniciava-se um movimento que pretendia substituir o modelo da Igreja-Cristandade, de origem medieval, pelo exemplo de Igreja-Hierárquico, implantado na Europa a partir da Reforma Tridentina. O primeiro modelo estava relacionado ao Regime de Padroado, presente no Brasil desde a sua colonização até o final do século XIX. À frente do Estado estava o monarca cristão que era ao mesmo tempo chefe político e religioso. Mas, na concepção Tridentina, o Estado era uma instituição paralela à Igreja. A sociedade eclesiástica (Reforma Tridentina) pode ser caracterizada também, por reforçar a hierarquia da Igreja. O movimento denominado clericalismo procurava se opor a Reforma Protestante a qual questionava a hierarquia e a passividade do fiel na doutrina católica. Logo, a integração dos católicos em comunidade servia para destacá-los dos

protestantes e as manifestações exteriores para demonstrar o poder da Igreja Católica na sociedade.

Nesse novo modelo que os bispos buscavam consolidar junto à sociedade, estava implícita a vinculação com a Santa Sé e a clericalização da Igreja. A vinculação à Santa Sé seria uma valorização da hierarquia católica, principalmente a figura do papa que consolidava sua posição como juiz espiritual de todo o mundo. Enquanto que, a clericalização da Igreja no Brasil significou a substituição dos leigos pelos clérigos na direção das Igrejas, santuários, confrarias e irmandades. E é nesse contexto que em Canindé acontece a nomeação da Confraria para gerir os bens do santo. Com essas reivindicações, os bispos não queriam efetivar uma mudança radical nas relações com o Estado. Nas solicitações estava tácita a intenção de que queriam adquirir não só maior autonomia política, como o controle sobre o patrimônio da instituição.

A Encíclica “*Rerum Novarum*” do papa Leão XIII(1891), primeira grande intervenção na época moderna da Igreja na questão social, vem reforçar o papel do papa, no que concerne traçar as diretrizes da instituição, interpretar a realidade onde a Igreja tem atuação e indicar o rumo a ser seguido pelos católicos. O movimento, também conhecido como romanização, tornou-se bastante preocupado com o sistema comunista. Através da Encíclica a Igreja afirma que há incompatibilidade entre os adeptos do comunismo e os cristãos. De acordo com Martins (1983), a Igreja assegura que, as desigualdades não terminariam com a supressão do capitalismo, pois elas eram inerentes à própria sociedade. E para que o homem aceite sua condição, a Igreja defende a idéia de harmonia social. Segundo o processo de romanização, o comunismo contribuía para a “descristianização do homem”. A encíclica propõe ainda, reformas que limitariam os abusos dos ricos e diminuiria as desigualdades sociais.

Se podemos perceber a política da Igreja de Canindé refletindo o processo de romanização (a partir da nomeação da Confraria -1870), temos a seqüência dessa influencia, ao confiarem aos Capuchinhos em 1870, a paróquia e o santuário de São Francisco. Um fato instigante ocorre quanto às atividades religiosas populares em Canindé na época, tendo em vista que, se a romanização privilegia o catolicismo oficial, mais que natural seria uma diminuição da romaria na cidade. Mas, isso não se dá. E é o que nos faz concluir que, a expressão dos romeiros não permitiu seu completo enquadramento.

Pela história do catolicismo popular no Brasil pode-se afirmar que os centros religiosos se desenvolvem sempre a partir de dois movimentos paralelos: de um lado, o poder político e/ou eclesiástico, que tenta conservar ou possuir o maior controle sobre os centros de devoção, representando as classes dominantes da sociedade; do outro lado, o povo e seus representantes mais significativos, que procuram defender suas práticas e crenças religiosas: são os oprimidos e dominados (HOONAERT *apud* ROSENDAHL, 1997, p. 146).

Com a Confraria esperava-se um maior controle por parte da Igreja, no entanto, o que se sabe é que o Estado continuou recebendo a prestação de contas da freguesia de Canindé. Somente em 1982 o Bispo Diocesano solicita a reformulação do documento (Compromisso) o qual dava direito à Confraria de controlar esses bens. Tendo dessa maneira, a Igreja soberania no comando das propriedades de São Francisco.

As determinações responsáveis pela escolha dos membros que iriam compor a Confraria eram indicadas pelo o regimento interno. Cabia à instituição apenas a função de intermediária entre os doadores, os provenientes das fazendas e demais propriedades do santo, e o Bispo Diocesano. Existia o impedimento a quaisquer autoridades de intervirem nas atividades da Confraria. Esse episódio deve-se, basicamente, aos desvios freqüentes nas gestões antecessoras, conforme referido anteriormente, e o financiamento de obras públicas que era de competência do Estado. Muito atenciosamente, constamos que, esse tipo de aplicação anteriormente não era motivo de discórdia. Mas, a disjunção do Estado e da Igreja gera novas configurações.

Enquanto o governo civil fiscalizava a administração da Confraria de São Francisco, aplicava-se muito dinheiro do patrimônio nas seguintes construções: Igreja de Nossa Senhora das Dores, Casa de Caridade, Casa dos Milagres, reforma do Santuário e até obras que competiam à municipalidade como um açude, estradas, etc., razão porque Dom Joaquim reclamava a aplicação das esmolas às finalidades próprias (WILLEKE, 1973, p. 117).

Para se associar à Confraria, o indivíduo teria que pagar uma taxa, exigindo, portanto que, a pessoa detivesse posses. E o pagamento da mesma era anual.

O Compromisso teve validade somente até 1896, quando o Bispo Diocesano revogou a nova eleição da Confraria, cujos membros eram substituídos anualmente, designando outro grupo para a função. A Confraria se nega, então, a obedecer às ordens do

Bispo, que havia acusado os componentes daquela de desviarem dinheiro. Enquanto o caso tramitava na justiça, vários conflitos ocorriam:

Membros da Confraria conclamavam os romeiros a colocarem as esmolas no cofre do santo, do qual se responsabilizavam pelas chaves, enquanto o padre da Vila, sob as ordens do Bispo, improvisava um outro cofre e exigia dos romeiros que as esmolas fossem a ele dirigidas por se tratar do verdadeiro representante do santo (MARTINS, 1983, p. 39).

Na realidade, de acordo com Rosendahl (1997), na história dos santuários, a passagem do controle da Irmandade para o controle dos bispos ocorreu, na sua maioria, de forma conflituosa; com desavenças e brigas judiciais.

Apesar da resistência, a Confraria acabou por perder o poder da administração dos bens religiosos em Canindé. E a comissão instituída pelo Bispo da diocese permanece em suas funções até a chegada dos Capuchinhos na Vila. No contrato com a Ordem Capuchinha, concretizado pelo Bispo, este concede o seguinte:

1º- O sr. Bispo do Ceará entrega aos Capuchinhos a administração da Igreja de São Francisco de Canindé com todos os objetivos de culto, esmolas, o convento e outros bens móveis e imóveis ao constituírem o patrimônio de São Francisco, excluídas as reservas do banco e as fazendas, a serem administradas pelo procurador da diocese.

2º- O Bispo nomeia o procurador e o secretario os quais controlarão a administração e se encarregarão de todos os atos condizentes aos bens e propriedades que os Capuchinhos não podem assumir.

3º- A propriedade, compreendendo o Santuário e os bens, continuam a ser da diocese (WILLEKE, 1973, p. 92).

Desse modo, a Igreja controlaria plenamente os bens da paróquia, evitando os desfalques sofridos nas administrações civis. Ao superior Regular dos Capuchinhos competia:

1º- ceder o pessoal apto para administrar o patrimônio, propondo ao Bispo o Superior e o Vigário, a serem investidos;

2º- pôr à disposição o pessoal necessário para a direção e funcionamento do futuro colégio, elementar e ginásial, com externato e escola profissional;

3º- ceder religiosos para as missões ambulantes da diocese, ficando, porém três sacerdotes em Canindé, como também os irmãos indispensáveis;

4º- os religiosos que se ocuparem em Canindé, quer no santuário, quer a serviço da paróquia ou afinal dentro do colégio, terão direito à alimentação, vestimenta, livros, remédios, viagens, etc. recebendo ainda 4 dentre eles uma cônica” (WILLEKE, 1973, p. 93).

Ao entrevistarmos Frei Carlos em nossa pesquisa de campo, o mesmo afirma que o milagre de São Francisco vai além dos pedidos individuais, “ele está no poder de seu nome”. Ao fazermos a leitura do artigo N° 4 supracitado, especialmente no que se refere à “côngrua” (pensão dos quatro párcos), ficamos mais convencidos que frei Carlos está correto.

Se por um lado, o regimento imposto à Ordem Capuchinha facilitou o controle financeiro da paróquia por parte da Igreja, também facilitou um maior contato entre fiel e clérigo, na medida em que, aumentava o número de religiosos trabalhando. Pois, no século XX, os bispos procuraram assumir o controle dos centros de irradiação do catolicismo popular.

O pouco contato entre os padres e os devotos não era típico apenas de Canindé porque, o número de sacerdotes em relação à população brasileira sempre foi deficitário. Esta situação se agravou na era pombalina, século XVIII(1759), em virtude, da expulsão dos jesuítas e diversos membros de outras ordens religiosas. A expulsão foi consequência da relativa autonomia conseguida pelas ordens no período de colonização portuguesa, visto que, as mesmas recebiam doações de particulares aos santos de devoção dos quais as ordens eram representantes por direito.

Podemos associar ao processo de romanização o contrato feito com a ordem capuchinha que continha em um dos seus itens a ativação de um colégio secundário que servira para preparar futuros seminaristas. Nos mesmos moldes foi fundado um colégio para moças interessadas em seguir o noviciado. Mas, os dois colégios foram fechados na década de 60 do século XX. Contribuiu com o fechamento dos colégios a sua localização numa região basicamente agrícola em que, os jovens desde cedo são engajados na atividade produtiva, dificultando desse modo, o avanço nos estudos primários. Aliada a isso, está a crise por qual passava a Igreja Católica no Brasil naquela época (fato melhor abordado quanto tratarmos mais na frente do tópico “catolicismo popular no contexto canindeense”), trazendo como consequência, um maior abandono do sacerdócio e também a diminuição do número de vocações sacerdotais (MARTINS, 2003).

O Bispo forneceu aos capuchinhos o controle sobre a produção das fazendas, e estes então as incrementaram, construíram açude e compraram máquinas agrícolas da Europa; o

que, constitui uma prova de que a paróquia gerava dinheiro e possibilitava à Igreja realizar esse tipo de investimento. O montante correspondente às esmolas cabia aos capuchinhos, incluindo doações de dinheiro ao santo referentes ao pagamento de promessas. A arrecadação anual total dos cofres nunca foi divulgada pela Igreja.

Além dos colégios e incremento agrícola, os capuchinhos criaram uma Oficina de Artes e Ofícios com a finalidade de introduzir os mais jovens no aprendizado profissional. Porém, esses cursos não perduraram, na medida em que Canindé não possuía condições de absorver essa mão de obra especializada. No período de vigência dos capuchinhos, houve também a reconstrução do Santuário franciscano. Após vinte e cinco anos de apostolado, retiram-se de Canindé os Capuchinhos, sendo substituídos pelos Franciscanos.

Em 1926, já na administração franciscana, foi contratado um pintor que enfeitou o santuário (ver figura 4):

Para dar uma idéia do imenso trabalho, basta citar o tamanho das principais figuras como sejam os santos em redor da imagem milagrosa, de 1,75 mts cada, e dos anjos da boca da cúpula que medem 2,15 mts cada um(WILLEKE, 1973, p. 105).

Essa citação nos mostra tamanha preocupação da Igreja com o santuário de Canindé, apesar de todo esse esplendor contrastar com a pobreza de boa parte dos romeiros e dos moradores da cidade. A própria arquitetura dos templos da época denota a ostentação por parte da igreja, significa o poder da mesma, perante a sociedade. Ressaltamos, contudo que, o dinheiro o qual patrocinava toda essa magnitude era dos ditos romeiros. Ainda que de origem abastada, São Francisco se despe da riqueza material. Mas, tamanho luxo de um santuário tem em seu nome a justificativa (ver figura 5).



Fig. 4- Cúpula da Basílica de Canindé. Fonte: Magalhães (2007).

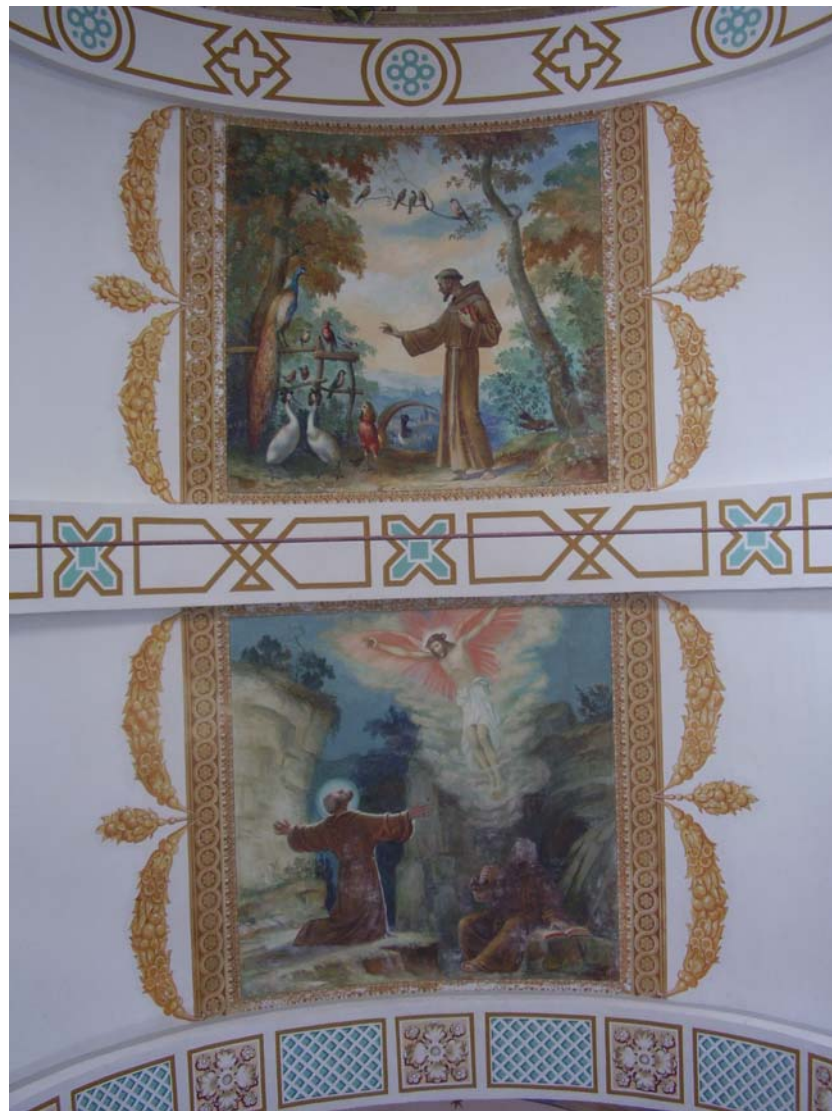


Fig. 5- Teto da Basílica. Fonte: Magalhães (2007).

Segundo Martins (1983) com o advento da Ordem franciscana, a maioria da população local de Canindé destaca a administração anterior, ou seja, a dos capuchinhos. Porque, para os canindeenses, os frades franciscanos não aplicam o dinheiro apurado de forma satisfatória. Além disso, os moradores dizem querer mais chance de emprego local. A população da cidade comenta também acerca da ligação mais estreita de São Francisco com os capuchinhos, que têm o santo como patrono, enquanto o dos franciscanos é Santo Antônio, explicando desse modo, o nome que foi dado por estes ao convento por eles ocupado (figura 6).

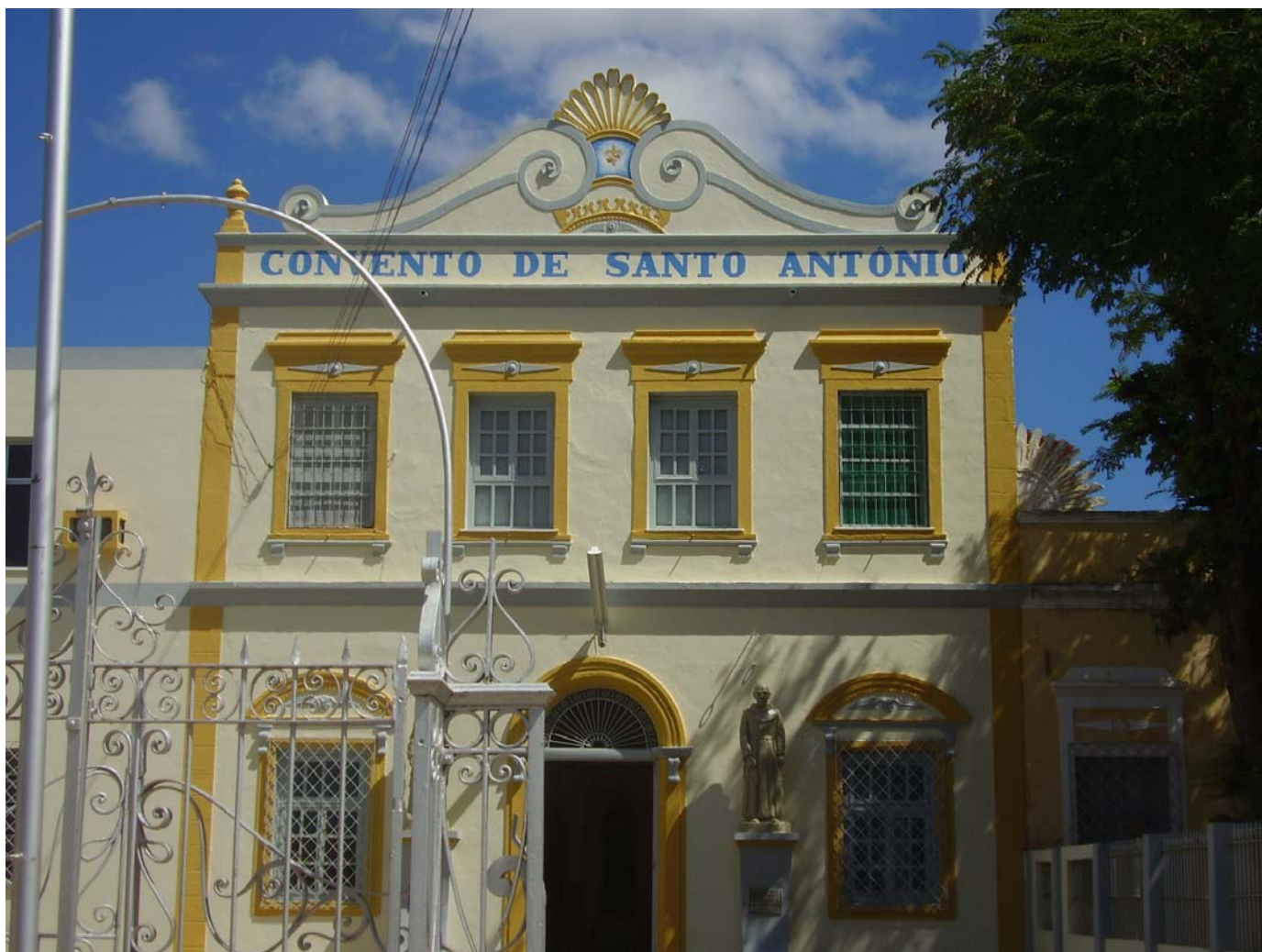


Fig.6- Convento de santo Antônio. Fonte: Magalhães (2007).

Entretanto, a relação entre os frades franciscanos e os moradores locais não é de toda conflituosa, pois, o culto ao santo é fator convergente. Para muito dos canindeenses, a romaria é sua principal, ou talvez, única fonte de renda. E para a Igreja, o culto à santidade além de angariar recursos financeiros é sinônimo de reprodução da mesma enquanto instituição social.

Com o objetivo de se impor na sociedade republicana, a Igreja que outrora tenta regulamentar as práticas populares, a partir do século XX, pretende uma outra relação com a sociedade (viabilizada pela Restauração Católica), com a qual deseja uma nova integração com o poder do Estado. Com esse intuito, passou a mostrar seu caráter mobilizador dos

diferentes setores da sociedade brasileira, motivando as manifestações populares e até outras vezes promovendo-as. É nesse quadro histórico que se inicia o apostolado franciscano em Canindé.

A elevação do santuário de São Francisco das Chagas à dignidade de Basílica em 1925, constitui-se de um grande marco para a administração franciscana:

Por isso, como actual Arcebispo da Archidiocese de Fortaleza, traduzindo plenamente os desejos do seu clero e do seu povo, dirigiu-nos instantes supplicas para que honrássemos a Igreja ou o Santuário mencionado com o título e privilégios de ‘Basílica Menor’, Nós seguindo os passos dos nossos predecessores, e tendo em grande apreço o aumento do decoro das igrejas, annuimos livre e espontaneamente a estas preces. Assim consultados nosso venerável Irmão Antonio Vico, cardeal da S.E. R., Bispo Portuense e de S. Rufino, Prefeito da Sagrada Congregação dos ritos, com nossa Apostólica autoridade em força das presentes Letras e de um modo perpetuo elevamos em força das presentes Letras e de um modo perpetuo elevamos a igreja ou Santuário em honra de São Francisco de Assis, sito na cidade de Canindé, no territorio da Archidiocese de Fortaleza, ao titulo e dignidade de ‘Basilica Menor’ e lhe concedemos todos os privilegios e honra que segundo o costume competem ás ‘Basilicas Menores’ de Roma”(ÁLBUM COMMEMORATIVO DO 7º CENTENARIO DA MORTE DE S. FRANCISCO, 1927, p.12).

Lançamos mão de uma das passagens do álbum comemorativo dos setecentos anos da morte de São Francisco (1927) para demonstrar a relação de complementaridade entre Igreja e Estado: “Em todos os tempos se acham intensamente conjugados os dois gênios da religião e da Patria”. No “Álbum”, temos o bispo de cajazeiras afirmando ser a Igreja e o Estado “[...] as duas piras da Religião e da pátria, únicas divisas próprias de uma nacionalidade valorosa”.

Então, percebemos que, a Igreja que anteriormente e conjuntamente com o Estado constituía uma única instituição no Regime de Padroado, passa a pretender agora no período republicano a restabelecer uma relação com o Estado leigo e positivista que havia se implantado no poder a partir de 1891. Essa aproximação por parte da Igreja almejava a inclusão do catolicismo na Constituição brasileira, tornando-a religião oficial da nação como tinha sido até a proclamação da república. E assim, reconhecemos a inclusão de Canindé no contexto da política nacional.

Os focos de romarias possuem notável importância para a Igreja, tanto que a mesma chegou a publicar, de acordo com as normas decretadas pela Congregação do Concílio,

normas reguladoras para a realização das romarias. Entre essas normas está expressa a presença de um membro do clero durante essas manifestações:

As peregrinações hão de revestir-se de caráter verdadeiramente religioso, sendo tidas e realizadas como atos pertencentes à piedade cristã; devem perfeitamente distinguir-se de viagens de recreio. Portanto, tudo o que desdiz da referida finalidade religiosa e devota será removido e deve-se evitar tudo quanto faça suspeitar que estas peregrinações, sob o pretexto de um fim religioso, na realidade sejam empreendidas para fins de divertimento e passeio.

Unicamente a autoridade eclesiástica tem o direito de promover e dirigir peregrinações. Por esse motivo, mesmo que se trate de Institutos religiosos ou seus membros, requerem-se ao menos a aprovação da referida autoridade.

A autoridade eclesiástica há de cuidar que qualquer peregrinação seja organizada e dirigida por pessoas dignas e nunca deve faltar um sacerdote que exerce as funções de diretor espiritual.

Na determinação dos preços, os diretores tratem de possibilitar a participação também aos fiéis de condição modesta. Além das despesas, nada absolutamente se pode exigir, excluída qualquer aparência de lucro.

Os membros do clero, quer secular quer regular, não se envolvam na administração técnica da peregrinação, porque isso não convém à dignidade eclesiástica. Compete a tal encargo a leigos honestos e entendidos, cuja atuação fica sob a vigilância eclesiástica para que nada aconteça de inconveniente à finalidade religiosa das peregrinações(WILLEKE, 1973, p. 60).

A passagem acima denota a tentativa da Igreja em garantir sua hegemonia, no tocante, aos movimentos religiosos. Outro fato também é perceptível, ou seja, havia uma preocupação do clero para que a romaria não perdesse seu caráter essencialmente religioso, em virtude da convergência da mesma em uma atividade festiva; manifestação profana. Por outro lado, devemos observar as particularidades históricas e políticas das diversas conjunturas regionais. Tendo em vista o fato de que, enquanto no texto supracitado a Igreja evidencia que a romaria deve preservar o seu caráter essencialmente religioso, hoje temos o seguinte trecho de uma publicação elaborada em homenagem ao santuário franciscano de Canindé: “O pároco tem consciência de que, com a nova imagem de 30,25 metros de São Francisco- a maior estátua sacra do mundo- (ver figura 7), Canindé vai receber, além de devotos, outro tipo de visitante: o turista” (Revista Poder Local, s/d, n° 12, p.36).

Mas, Canindé como destino do turismo religioso do país é um assunto para o próximo capítulo.



Fig. 7- Estátua em homenagem a São Francisco. Fonte: Magalhães (2007).

2. 2 Catolicismo popular no contexto canindeense

A Religião está entre os temas de grande projeção nos meios acadêmicos. E o estudo sobre a influência da mesma no cotidiano dos indivíduos é alvo de interesse do vasto campo das ciências humanas. Um dos motivos que guiou as pesquisas sobre o fenômeno religioso foi a expansão de uma série de religiões, cuja origem, em alguns casos, pode ser atribuída ao acelerado crescimento urbano. Nesse sentido, o surgimento de uma gama de religiões colocou em questão o poder do catolicismo na sociedade. Percebe-se a partir disso que, a instituição passou a repensar o seu papel na comunidade latino-americana.

O interesse dos cientistas sociais em estudar o fenômeno religioso ficou mais aguçado na década de 60, momento em que os movimentos católicos tiveram uma participação ativa nas discussões que giravam em torno do destino do país. O debate em questão era a respeito dos caminhos a serem trilhados para alcançar o desenvolvimento. Nesse período já se esboçavam transformações no pensamento de uma parte do clero.

Contudo, um fato que refletiu neste momento na hegemonia dos conservadores do meio clerical foi o apoio dado pela Igreja Católica ao golpe militar de 1964 no Brasil. Apesar dos conflitos ocorridos entre a hierarquia católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB⁵ acabou por se declarar a favor da tomada do poder pelos militares. Mas, a partir da década de 70, o segmento progressista do clero se manifesta mais ativamente, de modo especial através das denúncias contra o regime autoritário o qual, anteriormente, a instituição tinha apoiado. Alguns clérigos sofreram perseguições devido a sua participação nos movimentos de resistência ao golpe militar.

A Igreja Católica desempenhou, a partir disso, um importante papel quanto ao auxílio fornecido à organização de diversos setores das classes dominadas que estavam bastante fragilizadas, visto que, os partidos políticos de oposição estavam esfacelados, em virtude, das cassações àqueles mais engajados nas lutas populares.

Essa atitude assumida por parte do clero contribuiu para outra visão por parte dos cientistas sociais, no que se refere ao papel da religião na sociedade contemporânea. A seguinte afirmação: “A religião é o ópio do povo” passa a ser analisada em outro contexto. E dessa maneira, repensam-se as diversas expressões religiosas que não estão enquadradas nos modelos difundidos pelo catolicismo oficial, isto é, reavalia-se o catolicismo romano o qual privilegia os atos litúrgicos como expressões puras da fé.

Desde a década de 60, quando se realizou o Concílio Vaticano II, entre os anos de 1962 a 1965, acelera-se o debate sobre o catolicismo popular, momento em que a instituição passa a questionar essas expressões de fé, incentivando sua observação mais detida por parte do clero, com o intuito de melhor entender essas práticas.

A reflexão sobre as práticas religiosas populares invade igrejas, conventos e encontros da hierarquia com a finalidade de descobrir novas formas de relacionamento entre o clero e os fiéis. Apesar de que, parte dessa reflexão não é incorporada pela Igreja Católica como um todo. O segmento da Igreja que assume uma nova postura diante das manifestações populares faz uma releitura dos fenômenos que enfatizam o conflito de classes na sociedade. Admite com isso a idéia do catolicismo popular ser uma forma de resistência às imposições da estrutura rígida e centralizadora da Igreja Católica, a qual dita as normas a serem seguidas pelo fiel.

⁵ Órgão porta-voz do bispado nacional

É nesse contexto que pretendemos analisar uma das expressões do catolicismo popular, a romaria, dentro de uma abordagem político-ideológico, sem menosprezar, porém, o caráter econômico que está subjacente ao fenômeno.

O surgimento desse tipo das manifestações religiosas no Brasil do tipo romaria deve-se ao catolicismo introduzido pelos colonizadores portugueses que, encontraram na religião uma maneira de penetrar na sociedade local. Nosso sistema colonial é marcado pela instituição do Padroado Régio português, que, nas colocações de Aguiar (2004, p. 346), era esse o regime responsável pela a aliança entre Estado português e Igreja Católica. A partir do Padroado, o Papa outorgava a um civil, no caso que aqui tratamos ao rei de Portugal, o controle sobre a Igreja local, ficando este responsável pela difusão dos valores e crenças católicas. Logo, temos que a religião cristã introduzida no Brasil pelos portugueses, não foi viabilizada somente através da intervenção do Estado, mas também através da influência das ordens religiosas.

O processo de ocupação do espaço brasileiro, ocorrido em etapas e valorizando áreas em momentos distintos permitiu que o catolicismo no Brasil assumisse características peculiares e distintas do catolicismo europeu.

Um dos aspectos característicos do catolicismo popular brasileiro, no pensamento de Oliveira *apud* Rosendahl (1999, p. 33), é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados. Esse fato se expressa pela relação do homem religioso com o sagrado sem a intervenção e mediação institucional entre eles. Nos estudos de Rosendahl (1999), as relações do homem religioso com o sagrado se efetuam diretamente; elas ficam assim sujeitas à interpretação e ritualização do praticante, isto é, é ele quem decide em matéria religiosa.

Sanchis *apud* Martins (1983, p. 122), ao pesquisar as romarias em Portugal, nos revela que esse movimento religioso já era conhecido pelos povos bárbaros que dominavam a região, porém, apenas a partir do século VI, ele se impõe como uma prática entre os camponeses portugueses. No período anterior à colonização portuguesa no Brasil, as romarias eram um dos modos de expressão do catolicismo mais praticada entre os grupos populares portugueses, de cuja origem predominava os imigrantes vindos para cá onde reproduziram os costumes adquiridos na sua terra de origem. As romarias foram, em algumas situações, responsáveis pela fixação do homem a terra, principalmente na região

paulista, ponto de partida dos bandeirantes; originando, desse modo, muitas cidades brasileiras.

As romarias ou peregrinações no Brasil datam do século XVI, sendo de origem portuguesa. Constituíram-se desde o começo e ao longo de sua história numa presença de conflito entre a fé popular, que quer se expressar espontaneamente, e a hierarquia eclesiástica, que tenta submetê-la ao seu controle. As romarias são manifestações religiosas em que o povo busca uma forma de reivindicar, com liberdade, suas crenças religiosas (ROSENDAHL, 1999, p. 34).

As práticas de rezas, as promessas e romarias tomam a forma simbólico-religiosa centralizada nos santos. E essa religiosidade passa a ser resultado do trabalho coletivo de agentes sociais não-especializados em religião, mas que ainda assim, transforma um conjunto de mitos e práticas do sagrado em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva.

O catolicismo brasileiro é resultado de um sincretismo decorrente principalmente de três raízes étnicas diferentes: a indígena, que já era nativa; a portuguesa, em virtude, dos colonizadores que se impunham; e a africana, esta representada pelos escravos que no Brasil chegaram com a finalidade de produzir bens exportáveis para a metrópole.

Apesar de que, já no primeiro século de colonização poderíamos perceber locais de culto, de acordo com Rosendahl (1999, p. 35), foi nos séculos XVII e XVIII que surgiram os mais importantes centros de convergência religiosa do país. Evidencia-se, no século XVI, a atuação dos missionários jesuítas e franciscanos na conquista e ocupação do litoral brasileiro. As romarias nesse século foram incentivadas pelos religiosos e tinham a finalidade missionária de catequese. No entanto, logo nos séculos XVII e XVIII, as práticas religiosas, principalmente no interior do país, nasciam e se desenvolviam em liberdade de expressão.

A Igreja, na segunda metade do século XVIII, passava por uma situação delicada, em virtude, de acirradas disputas entre a Coroa Portuguesa e as ordens Missionárias no Brasil.

Aguiar (2004, p.346) assegura que:

Se a Ordem Franciscana em Portugal (...), já se dividira entre os Coventualistas e os Observantes, motivada por questões de interpretações no que diz respeito à pobreza, não foi difícil a transposição histórica desta tensão no que viria a ser hoje o Brasil.

Além da expulsão promovida por Marquês de Pombal em 1759, a partir daí ficava proibida a entrada no país de missionários europeus pertencentes a qualquer uma das ordens. Surgiram nesse período disputas motivadas principalmente pelas denúncias de colonos sobre as riquezas das ordens, pela laicização promovida por Pombal, pelo controle de mão-de-obra indígena e por legitimação do poder civil frente aos poderes eclesiásticos. Em 1757-1758 foi decretada a extinção do período missionário no Brasil. E esse fato repercutiu na organização da Igreja, na proporção em que, ela se nutria de religiosos estrangeiros para a sua manutenção. Com esse decreto, o controle da Igreja por parte do governo civil passou a ser maior, inclusive com relação à entrada e saída de religiosos. Esta foi a razão que levou Martins (1983, p. 124) a pensar na fundação dos centros de devoção ocorridos nesse período como decorrentes da necessidade sentida pela Igreja de mostrar seu poder social que estava ameaçado pelo Estado.

Os acontecimentos os quais deram origem ao movimento de peregrinação a Canindé provêm, de acordo com a tradição popular, desde a origem da capela dedicada a São Francisco das Chagas, iniciada em 1975.

Um fator alegado em favor do poder milagroso de São Francisco em Canindé é vislumbrado em função da construção da capela do santo ter sido levantada em propriedade privada e sem o consentimento dos donos. E quando os três irmãos donos da terra em questão decidem alegar sua propriedade, dois deles ficam doentes e morrem, enquanto que o terceiro ao ser acometido por uma doença incurável promete doar o patrimônio ao santo no caso de alcançar a cura. Ao alcançar a graça, o mesmo doa sua propriedade. Logo, a construção da capela prossegue. Porém, a existência dos registros da doação dessas terras ao santo é duvidosa.

É interessante ressaltarmos aqui que a legitimação do Santuário Franciscano de Canindé é comumente diferenciada da grande parte dos modelos brasileiros já vistos. Pois, o surgimento da maioria dos centros de devoção nas Américas foi fruto do artifício do aparecimento-desaparecimento de imagens de santos em locais para efetivação de contato com as populações indígenas. Segundo Aguiar (2004), missionários de diversas ordens colocava imagens que tinham certeza serem vistas pelos índios e depois as tiravam, para mais tarde, como em um passe de mágicas, elas voltarem ao mesmo local. Dessa maneira, passava o local a receber pessoas para reverenciá-la. O fato ganhava repercussão e assim,

surgia um novo foco de romaria. Mas com Canindé foi diferente. Apesar da existência de uma imagem na cidade desde o séc XVIII, não é ela que dá origem à romaria em Canindé, mas sim, a construção da capela. O fato primordial para o surgimento de um santuário é a ocorrência de um milagre, e não a presença de uma imagem. Faz-se importante ressaltar o seguinte: mesmo que a Igreja divulgue o milagre e venha a determinar algum espaço como milagroso, ele só será legitimado como espaço sagrado a partir das visitas frequentes dos romeiros.

Ainda que haja intencionalidade dos membros da Igreja em divulgar os milagres e mesmo que ela venha a determinar algum espaço como milagroso, isso não quer dizer que haverá obrigatoriamente aceitação dessa idéia. Porque, o reconhecimento de um espaço sagrado acontece socialmente, e assim sendo ocorre de forma relacional, no tocante, ao clero e à população.

Durante o século XVIII, a expansão dos santuários brasileiros coincide com a grande corrente migratória em direção a Minas Gerais e demais regiões mineiras. Rosendahl (1999, p. 35) afirma que, os santuários que surgem nesse período representam uma tentativa popular de valorização da fé, em oposição aos males trazidos pelo ouro. Então, o contexto aqui relatado, nos indica que, o momento sócio-econômico brasileiro influencia no contexto histórico dos diversos centros religiosos do Brasil.

Ao fazermos uma investigação sobre a História do Brasil, temos que, de acordo com Wissinbach *apud* Sevcenko (1998), especialmente no ambiente rural, em virtude da relativa ausência dos homens da igreja desde a época colonial e ao longo do império brasileiro, as liturgias do catolicismo se desenvolveram em práticas leigas singulares e auto-suficientes: as rezas, as novenas, as procissões, as cruzeiras na beira das estradas, os altares domésticos representam uma religiosidade intensa, para além da profundidade de crença; porém, de significado na estrutura social dos grupos do interior.

No momento em que os padres não eram de todo acessíveis, os rituais do catolicismo popular eram dirigidos por homens da própria comunidade, independente do nome que a eles fossem atribuídos: festeiros, rezadores, penitentes, benzedores, curandeiros, que assumiam a frente como lideranças informais dos grupos locais.

A religiosidade dos grupos rurais estruturava-se em volta dos santos de sua devoção, num relacionamento íntimo, próximo e profundamente respeitoso. Na visão do

habitante rural não se concebia um santo distante, impessoal e invisível, habitando outras dimensões que não a de sua vida rotineira. A relação que o devoto mantinha com ele implicava uma série de reverências, no geral na forma de honrarias e obrigações. Assim, o cotidiano do sertanejo permanecia por uma temporalidade própria, na qual se combinavam dois níveis de regularidade: o ciclo da natureza, com a sucessão de estação do ano, e o ciclo das comemorações de seu catolicismo todo singular. Por levar em consideração a época da colheita, com o intuito de permitir aos lavradores cumprirem as suas promessas de dar mantimentos para a festa do santo, a data da festividade religiosa deslocava-se da data determinada pela liturgia oficial da igreja. Provenientes das devoções particulares e dos compromissos mantidos, as festas dos santos pontuariam os momentos em que as graças recebidas seriam contempladas e as promessas cumpridas, marcando momentos de relações intergrupais. Em sua concepção popular, desde a época colonial, essas festas eram compostas por expressões particulares de exaltação. À proporção que a presença eclesiástica se tornava mais rala, a festa enquanto conjunto de expressões consolidou-se, em especial, por ser conduzida por uma mentalidade popular que não concebia a cisão entre o sagrado e o profano da mesma forma que a Igreja Católica.

2.3 Caracterização atual de Canindé

Como expomos na subseção anterior, a espacialidade de Canindé reflete sua trajetória histórica calcada na figura de São Francisco das Chagas. E o rio Canindé foi fundamental para a organização do que, posteriormente, caracterizar-se-ia um núcleo urbano, pois, foi na margem esquerda desse mesmo rio onde o núcleo originário canindeense se estabeleceu e que também, encontramos o santuário e os outros pontos de peregrinação franciscana.

Para Rosendahl (1999), a complexidade funcional das cidades da modernidade tem na grande divisão territorial do trabalho a sua maior expressão. E apesar do fato de sua posição na hierarquia urbana cearense não ser a mais central, Canindé possui uma relativa autonomia por se tratar de uma cidade de função especializada. Em virtude disso, apresenta crescimento urbano e arranjo espacial intimamente ligado à sua função religiosa. Pois, embora, Canindé detenha um comércio de bens e serviços extensivo à população das

idades circunvizinhas, é o fluxo periódico anual de romeiros o principal responsável pelo seu traçado urbano.

Canindé é constituído por nove distritos que são distribuídos em 3.205,4 km: Bonito, Canindé, Capitão Pedro Sampaio, Esperança, Iguaçú, Ipueiras dos Gomes, Monte Alegre, Salitre e Targinos. O município conta com 69.601 de habitantes, sendo 39.573 de população urbana e 30.028 de população rural. Portanto, sua taxa de urbanização é de 50,86%. Ou seja, isso significa uma ligeira superioridade da população urbana.

O denominado lado sagrado da cidade, e por esse motivo, distrito sede de Canindé, é a área mais ocupada pelos comerciantes e por vendedores ambulantes (Praça da Basílica e ruas adjacentes). É também, por essas imediações que, encontram-se as residências mais abastadas da cidade.

O fato de ser uma hierópolis desencadeou a necessidade da criação e instalação de equipamentos urbanos capazes de atender a sua população visitante. Através do seu caráter de centro religioso, o pequeno núcleo elevou-se à categoria de Vila em 1846 e foi criando, paulatinamente, uma melhor condição para atender os seus moradores.

Apesar, do fato de sua posição na hierarquia urbana cearense não ser a mais central, Canindé se projeta pelos festejos em homenagem a São Francisco. E quando o movimento de romeiros e conseqüentemente a comercialização na cidade não estão em alta, os moradores confeccionam produtos religiosos (ver figura 8 e 9).



Fig. 8- Crianças em Canindé pintando as imagens a serem vendidas. Fonte: Magalhães (2007).



Fig. 9- Mulher confeccionando imagem religiosa. Fonte: Magalhães (2007).

Quanto à matéria-prima necessária à montagem desses produtos, as mesmas são adquiridas nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Alagoas.

[...] houve uma tentativa de criar indústrias para a fabricação desses produtos em Canindé, embora a iniciativa não tenha surtido efeito, devido à concorrência com os produtos oriundos do Sul do país que, em Canindé ainda eram vendidos a preços mais baratos do que aqueles ali produzidos. Tinham, ainda, que importar do Sul do país, matéria prima para a sua produção, onerando os custos dos produtos dado o preço de transporte (MARTINS, 1983, p. 58).

Na maioria das vezes os comerciantes compram as peças separadamente e fazem a montagem dos produtos na própria cidade. Os donos dos estabelecimentos comerciais, no período de menor número de vendas, não contratam mão de obra específica para o serviço de montagem de quadros, de rosários, etc, em vez disso, ocupam os empregados contratados para o serviço de balconistas.

O desemprego constitui um grave problema que aflige a economia brasileira de modo geral, e a economia canindeense em particular.

A população urbana concentrada maciçamente no distrito sede tem no setor terciário a sua principal ocupação. O comércio informal na cidade também é significativo nessa localidade.

Porém, mesmo sendo a atividade religiosa parte condicionante da vida urbana de Canindé, não podemos deixar camuflar a importância das outras atividades no tocante à realidade do município.

O setor primário, apesar de representar enorme relevância em Canindé, está longe de absorver a mão-de-obra disponível. Além do mais, o estado em que se encontra a atividade agrária na região é frágil.

Canindé, desde a década de 1970, se configura como palco de diversos conflitos por terra, justificados pela desigualdade social e econômica que se manifesta na distribuição injusta da terra, em seu acesso restrito, na subutilização desses lotes e ocupação ilegal. Por outro lado, Canindé também pode ser considerado como área pioneira no tocante às políticas públicas agrárias no Ceará.

A economia está baseada nas culturas de algodão herbáceo e arbóreo, banana, milho, feijão e mamona. Na pecuária, destaca-se a criação de bois, suínos e aves. No território também foram encontradas jazidas de berilo, calcário (em forma cristalina), cianita (utilizado na fabricação de porcelana).

No setor secundário, temos sessenta e cinco empresas industriais. Dessas, quarenta e cinco são classificadas como indústrias de transformação, duas de extração mineral e dezoito referentes à construção civil. Na realidade, podemos constatar que um grande número destas indústrias está atrelado ao ramo dos gêneros alimentícios.

Porém, o número de empresas industriais em Canindé não é o suficiente para absorver a mão-de-obra ociosa. Essa situação reflete também na taxa de desemprego no município que acaba por acarretar no processo migratório de sua população. Esse fato ganha ainda mais notoriedade no período de romaria, pois, o período de festas revela o problema do desemprego, haja vista, o fato dos canindeenses, nessa época, se dedicarem bem mais à prestação de atividades informais. A situação se agrava para alguns jovens que, na falta de trabalho, acabam por migrar para centros urbanos maiores, ou até mesmo, para a capital do Estado, isto é, Fortaleza.

Pode-se ainda supor que a migração esteja se dando a nível intramunicipal, concentrando-se a população na sede do município como trampolim para Fortaleza, esta realmente, a área de maior atração do Estado (ARAÚJO apud MARTINS 1983, p.62).

Desse modo, a migração para Canindé se dá basicamente pela transferência do campo para cidade, gerando o inchaço desta, que não é capaz de absorver a expectativa de

emprego de sua população natural, quem dirá a perspectiva de uma população decorrente da migração.

Embora, o déficit de emprego seja uma constante no município, percebe-se o incremento do setor comercial saturando a área central. E é em virtude desse adensamento que, ocorre uma maior procura de novos espaços por parte das famílias locais de maior poder aquisitivo, para a construção de suas residências. A via de acesso à Igreja do Monte e suas imediações representa bem a área dedicada a esse tipo de investimento urbano. A escolha desse espaço é referente à proximidade do centro, sua altitude; a ventilação decorrente do seu sítio geográfico (ver figura 10).

De outra forma, o crescimento urbano de Canindé gerou uma classe média local bastante característica da cidade interiorana cearense. Porque, poucos são os espaços disponíveis na área urbana canindeense capaz de acomodar de maneira mais seletiva os componentes dessa classe, como ocorre em outras cidades.

Excetuando-se o espaço central e religioso do município, os demais distritos detêm uma realidade caótica. Nessa periferia, não existe calçamento e é comum a presença de ruas sem o mínimo de saneamento, seja rede coletora de águas pluviais, seja sistema coletor de esgotos. Algumas moradias não possuem sequer sistema de água encanada e são desprovidas de energia elétrica. Esses logradouros possuem apenas valas laterais por onde passam os dejetos das casas, surgindo dessa maneira, a pouca distância do núcleo principal, a real face de Canindé. Pois, o saneamento básico atende apenas uma minoria da população do município (ver figura 11).



Fig. 10- Residência abastada na Rua do Monte. Fonte: Magalhães (2007).



Fig. 11- Condição precária de moradia em Canindé. Fonte: Magalhães (2007).

Em contrapartida, o lado sagrado afirma ainda mais o seu caráter central e tem suas ruas em melhores condições do que seu entorno. Contudo, esse aspecto sacro do lado sagrado de Canindé, é reafirmado não tão somente pelo fato de que a morada de São Francisco esteja localizada nesse espaço. Mas, também, por ser nele que encontramos a morada da elite local.

[...] o tema prevalecte a respeito dos artifícios da sociedade ordenada é bastante real e produz resultados tangíveis na economia do espaço urbano. Organizações e instituições dominantes fazem uso do espaço hierárquica e simbolicamente. Espaços sagrados e profanos são criados, pontos focais enfatizados, e o espaço é geralmente manipulado para refletir status e prestígio (HARVEY, 1980, p. 240).

Um fato curioso está relacionado à alienação dos moradores do distrito sede do município, no tocante, às condições precárias de vida nos outros distritos municipais. Dessa maneira, um número considerável da população central de Canindé ignora as ilhas de

ruralidade e bolsas de sombria pobreza presentes no espaço canindeense. Sabemos que a situação econômica brasileira reflete no conjunto da economia cearense e, sobretudo em economias frágeis como a de Canindé.

Situado no semi-árido cearense, o município sofre com o período de estiagem, pois, Canindé não possui sua economia centrada apenas no comércio de produtos religiosos ou em função, dos subempregos resultantes do festejo ao santo padroeiro.

Na direção oposta à Basílica de São Francisco, avistam-se uma série de lojas que comercializam produtos alimentícios. Além desse tipo de comércio, podem-se encontrar na área roupas e calçados que são adquiridos, geralmente, em Fortaleza. O município de Canindé, quando levados em consideração seus municípios limítrofes, destaca-se como centro distribuidor de produtos industrializados. Dos municípios de Itaira, Paramoti e Caridade, por exemplo, chegam muitas pessoas para se reabastecerem no comércio canindeense.

Essa relativa centralidade de Canindé em relação aos municípios circunvizinhos pode ser vislumbrada também a partir de suas políticas públicas. Enquanto que, em Canindé foi inaugurada a monumental estátua de São Francisco, a imagem do padroeiro do município de Caridade (Santo Antônio) espera há bastante tempo sua real implementação, tendo em vista, o fato de que, embora a cabeça da estátua esteja concluída, ela não foi colocada ao resto do santo. Esse fato acaba por colaborar com a deteriorização de uma parte importante do monumento. E assim sendo, finda por demonstrar a falta de vontade política no que se refere à conclusão desse importante símbolo local (ver figura 12).



Fig. 12- Parte da imagem de Santo Antônio em Caridade. Fonte: Magalhães (2007).

Por outro lado, a economia Canindeense sofre variação no período de estiagem, na medida em que, poucos são os produtores agrícolas que conseguem produzir além do que é necessário para a própria subsistência e de sua família. E ainda:

Alguns comerciantes informaram que somente quando são distribuídos os salários dos 'Bolsões da Seca', realizam algumas vendas. Os camponeses, maiores compradores da cidade, encontram-se em péssimas condições financeiras em decorrência da seca (MARTINS, 1983, p. 64).

Quando a produção agrícola do município possui excedente, é através das lojas comerciais ou de Cooperativas que os produtos são comercializados e enviados para Fortaleza, por exemplo.

Fortaleza é o principal centro de convergências dos fluxos da produção regional. Este fato é explicado pela concentração das atividades do comércio de exportação e importação e também porque a capital é o principal mercado consumidor do Estado (SOUZA, 1977, p. 72).

Porém, a debilidade da economia local está de certa forma relacionada ao fato da sua produção agrícola ser majoritariamente caracterizada como atividade de subsistência. Até mesmo a produção dedicada à comercialização é cultivada com técnicas rudimentares. E o tipo de estrutura fundiária do município influencia nos baixos rendimentos da produção. A própria composição da força de trabalho agrícola local é predominantemente de pequenos produtores e parceiros, então, isso dificulta a participação de Canindé nas relações do mercado de trocas do Ceará. Em outras palavras, essa participação é precária, porque o excedente de Canindé é duvidoso, já que, em muitos casos, os pequenos agricultores acabam por comercializarem os produtos necessários a sua própria subsistência.

O município comercializa seus produtos agrícolas com a capital do Estado, e Fortaleza comercializa com aquele os seus produtos industrializados. No entanto, essa situação não é recente: "A pequena actividade do commercio se desenvolve na compra e venda de gêneros de exportação de productos manufacturados" (ÁLBUM..., 1927, p. 144). Canindé fica, sob essas condições, em uma posição de pequeno centro de coleta da pequena produção agrícola sertaneja.

Desta feita, o processo de produção da vida sertaneja calcado, principalmente, no criatório, no cultivo de algodão e na lavoura de subsistência, apresenta um baixo

rendimento per capita. Essa situação é dominante em Canindé e, de modo geral, em todo o sertão nordestino (MARTINS 1983, p. 68).

Ao compararmos o tempo sagrado (quando acontece a romaria) e o tempo profano, percebemos a modificação da relação sócio-espacial em Canindé, à medida que, esses períodos se alternam.

Pretendemos com essa pesquisa, conforme aqui já explicitado, analisar a espacialidade de Canindé, em virtude, do fenômeno religioso em torno da figura franciscana. Mas, por termos consciência da necessidade de uma análise geral sobre os diversos aspectos do nosso recorte espacial foi que construímos essa explanação.

2. 4 Igreja católica e os romeiros: agentes sócio-espaciais

Estudar o espaço geográfico de Canindé a partir de uma expressão específica do catolicismo popular, é também levantar questões referentes à relação entre Igreja Católica e os romeiros franciscanos. Qual o papel da Igreja sobre a organização dessa atividade religiosa? Qual a participação do romeiro nas atividades promovidas pelo Clero? São perguntas como essa que pretendemos responder.

As distinções entre as práticas religiosas consideradas prioritárias no culto católico e aquelas definidas como secundárias ocorreram em função do processo de sistematização e racionalização porque passou a doutrina cristã originando desse modo, a Igreja Católica. Essa instituição é a responsável não só pela definição da doutrina e prática religiosas, como pelo controle dos fiéis, exigindo, conseqüentemente uma coerência na ação religiosa e social do bloco católico⁶.

Os motivos que levaram a romaria a ser considerada uma prática secundária no culto católico estão atrelados ao comportamento dos romeiros no espaço sagrado que, consiste muitas vezes, em dar qualidade nova ao que é declarado pelo clero. Para tentar combater tal tendência dos romeiros, houve a criação de inúmeras paróquias. A possibilidade de difusão da catequese a partir da paróquia para uma grande extensão territorial era uma tentativa de evitar que a manifestação de devoção do fiel se fizesse

⁶ Denominamos bloco católico como sendo um conjunto de adeptos da religião católica incluindo os sacerdotes e fiéis.

através de deslocamentos em romaria. Outra forma de secundarizar a romaria na religião católica reside na criação de uma doutrina e atos litúrgicos baseados nos textos sagrados, afirmando dessa maneira, o caráter de intelectualidade do clero. Desse modo, é possível reconhecer atos religiosos e práticas religiosas:

Os atos da vida religiosa são os tradicionais, realizados por especialistas do sagrado-padre pastor, freiras e outros. Práticas religiosas são rigorosamente pessoais, não são repetitivas, não estão submetidas a qualquer regulamentação (MAUSS *apud* ROSENDAH, 1997, P.137).

Entretanto, a “não-intelectualidade” católica, apesar da força coercitiva da igreja, vem encontrando através do tempo, formas, as mais variadas, de se contrapor à rigidez da norma institucional, criando seu próprio espaço e provocando mudanças que, de alguma forma, são concebidas como alternativas válidas. Acreditamos, portanto, no interessante debate sobre o caráter das estratégias e das táticas:

Do fundo dos oceanos até as ruas das megalópoles, as táticas apresentam continuidades e permanências. Essas táticas manifestam igualmente a que ponto a inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula, ao passo, que as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição (CERTEAU, 1998, p. 47).

Talvez tenha sido essa deambulação que levou Martins (1983) considerar como hipótese básica de seu trabalho a suposição de que a romaria é um confronto entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular.

A relação que aparentemente é apenas de cunho religioso, na realidade, reflete todas as dimensões sociais.

Se por um lado o clero é conivente com a instituição que representa, por outro, as legitimações dos santuários franciscanos cearenses são exemplos de que em alguns casos há uma disputa pelos bens religiosos entre os membros da própria igreja.

Essa disputa gera na cidade de Viçosa do Ceará um preconceito contra aqueles que fazem a romaria a Canindé, fato que foi constatado por ocasião de reunião das CEB's onde expunha nosso objetivo de pesquisa na comunidade. Os fiéis mais ligados ao pároco local rejeitaram nossa presença por acharem que éramos enviados dos padres de Canindé. Percebemos também que os próprios membros da comunidade, devotos do santo, são tratados com reservas pelas mesmas

peças que tentam convencer os romeiros a abandonarem essas visitas frequentes à cidade do santo (MARTINS, 1983, p. 129).

Isso prova que a própria instituição católica não é um bloco monolítico. E dessa maneira, possui fissuras que permitem diversas formas de construção social, conseqüentemente também de construção do espaço geográfico.

Como a realidade é percebida num formato diferenciado; de acordo com determinada posição, temos o conhecimento religioso erudito e o popular em conflito, mas também se combinando. Em outras palavras, a romaria em Canindé se torna progressivamente inteligível com a imbricação da perspectiva do clero e dos devotos.

Se de um lado algumas atitudes por parte dos peregrinos aparecem como um movimento de repulsa entre o catolicismo oficial e popular, por outro, mostra-se como um movimento de convergência entre a instituição católica e os fiéis. Ou seja, há uma resistência, no tocante, à segmentação desses dois agentes sócio-espaciais, resultante da formalização da igreja católica responsável pela elaboração das doutrinas que busca a regulamentação das práticas religiosas na sociedade.

A romaria, como já vimos, é uma expressão religiosa que se insere na categoria que se convencionou chamar de catolicismo popular. Esta prática é muito antiga e tem permeado várias culturas, conseqüentemente de diversas formas a romaria foi examinada e um contingente de informações a ela foi atribuída.

De acordo com entrevista concedida pelo pároco de Canindé, frei Carlos Antônio Silva Santos⁷, os agricultores são maioria entre os romeiros que frequentam a cidade: “A humildade dessas pessoas é percebida nas roupas, na fala enrolada do sertanejo e no trabalho que desenvolvem (...)”. Durante os dez dias de festejos, um fato curioso é percebido: O maior número de romeiros na cidade vem do Piauí e do Maranhão. “Nas missas, sempre tem gente de diferentes lugares, mas é no momento em que o Frei pede para levantar as mãos, que dá pra ver quantas pessoas vieram do Maranhão e do Piauí”, diz o funcionário da basílica, Antônio Oliveira.

A maioria dos devotos que vão ao Canindé são pessoas que se vêm numa situação de abandono por parte do poder público, e desse modo, recorrem ao santo para resolver problemas relativos à sua vida cotidiana. Para os mesmos, São Francisco sim, é poderoso

⁷ Entrevista concedida ao Suplemento da Revista Poder Local, nº 12.

por ser enviado do sagrado, podendo controlar os acontecimentos ao estabelecer uma relação de proteção com o devoto. Vejamos o que uma moradora e membro da Terceira Ordem Franciscana de Canindé (2005) diz:

[...] porque quem paga promessa não é rico. O rico não passa fome, o rico tem o médico e o remédio. O pobre diz: Meu São Francisco me ensina um remédio. E de noite ele sonha com o remédio, vai lá na capoeira e toma. O rico se ilude que não precisa de Deus.

A nosso ver, a romaria nessa cidade é um modo representativo para os romeiros de obter a liberação. Porque, se a presença da voz popular é inexpressiva no processo histórico da sociedade, na romaria ela é uníssona. Ou seja, pelo menos na sua devoção ao santo o romeiro tem relativa autonomia.

Na realidade, a romaria é constituída de várias facetas que se inicia desde a partida; quando o povo tido como preguiçoso, passivo e resignado com sua vida sofrida decide ir ao Canindé, deste modo, ele rompe as atribuições e referências comodistas, mobilizam os seus recursos e não teme sacrifício algum. A partida é um momento de esperança dentre um mundo por demais problemático. O romeiro segue o caminho com fé no santo protetor, tendo em vista que, aquele santo (no caso, São Francisco) o qual atendeu sua promessa, também irá proteger em sua caminhada rumo ao santuário.

A viagem é desconfortável, podendo dessa forma, funcionar como uma analogia: Assim como a viagem, a vida dos romeiros é insegura e sofrida. Esses fiéis seguem em busca de uma realização e logo se disponibilizam na dependência de Deus e dos irmãos. Toda essa disponibilidade gera uma solidariedade.

A chegada em Canindé é como a chegada ao céu, lá diante de São Francisco, todos são iguais, têm o mesmo direito e o mesmo dever. Então, o pagamento da promessa, a visita ao sagrado, à procissão e os vários manifestos religiosos alimentam a fé do romeiro. No tempo sagrado ocorrem as mais diversas trocas de experiências religiosas, tudo capacita um clima de conforto, de tarefa cumprida; alegria e satisfação. A romaria é isso: uma busca de sentido para o cotidiano. Diante do santo, o fiel se sente amado, ouvido e voltando para casa com uma “bagagem” de impressões vividas e apreendidas.

Agora já “em dias” com o seu santo e feliz com a presença da divindade em sua vida, o peregrino atribui uma intervenção celestial aos seus conflitos.

Apuramos por meio de entrevista *in loco* os pedidos que os peregrinos fazem ao santo e percebemos a tríade fundamental dos pedidos feitos pelos romeiros, ou seja, àqueles referentes ao trabalho, saúde e amor. No entanto a partir do ano 2000, alguns devotos têm surpreendido com seus pedidos, isto é, com súplicas adaptadas aos tempos modernos. Alguns devotos, ultimamente, rogam para passar no vestibular ou, até mesmo, ser artista de televisão. A questão social está inclusa nos pedidos, porém, a maneira representativa de enfrentar as dificuldades e os problemas sociais perpassa uma lógica formal e adentra em uma esfera sobrenatural, e não permitem a problematização das relações sociais e sua conseqüente solução, por isso contribui para que perpetue a miséria. Pois os romeiros, na maioria dos casos, atribuem ao sagrado a resolução de problemas que são sociais.

A pobreza é o ponto comum entre a maioria dos romeiros franciscanos e o santo. Enquanto que, para São Francisco de Assis foi uma questão de escolha conviver junto aos pobres e se tornar um deles, àquele tem sua subjugação imposta pelo sistema. Aí, percebemos o desapego material que é valorizado pelo catolicismo.

O sacrifício faz parte dos ensinamentos da doutrina católica. Assim, justifica-se o fato desse elemento também está presente na peregrinação. O sacrifício está contido no próprio termo romaria, por representar um deslocamento ou uma caminhada em direção ao sagrado. Levando em consideração o fato de o santo ter se destituído dos bens que possuía, sacrificando-se em benefício das populações pobres, os seus devotos têm de reproduzirem a mesma ação dele para obter sua proteção.

Se existe essa identificação em nível da pobreza de ambos, no entanto, o santo possui o poder de interferir nos acontecimentos propiciados pela organização social em que vive o agricultor. E, ao estabelecer uma relação de proximidade com o santo, o camponês, além de se sentir protegido por ele, cria a idéia de que através do santo possui um poder que lhe é negado socialmente.

A romaria e as demais atividades religiosas é ao mesmo tempo um instrumento de atualização e reprodução da fé. É nesse contexto que percebemos Canindé e sua característica de cidade-santuário.

Meio a muito sacrifício, em virtude da precariedade das estradas que levam ao santuário, os romeiros acreditam ser o desconforto da viagem algo já a ser considerado

como uma prova de devoção ao santo franciscano; uma penitência que deve ser cumprida. As formas de pagamento das promessas dependem da “precisão” dos romeiros.

Desde cedo as crianças (normalmente os filhos dos peregrinos) participam dessas manifestações religiosas ou ao menos ouvem falar de São Francisco das Chagas de Canindé, e dessa maneira, a romaria vai se reproduzindo e com ela o turismo religioso. Pois, em entrevista concedida a nós, a Secretaria de Turismo Municipal de Canindé (2005) declara: “Nós em Canindé há oito ou dez anos tentamos dizer que romaria também é turismo. Quando essas pessoas se deslocam de um centro para outro a fim de conhecer, termina gastando dinheiro, isso também é turismo”.

E levando em consideração essa discussão relacionada ao termo romaria e turismo religioso que iremos avançar no próximo capítulo.

3 PRÁTICAS CULTURAIS RELACIONADAS AOS ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS: ALAVANCAS REGIONAIS DO CRESCIMENTO CANINDEENSE

3.1 A festa em Canindé

O período de festa (romaria) em Canindé ocorre do dia 24 de setembro ao dia 04 de outubro e é dedicada a São Francisco das Chagas. Faltando apenas dois dias para o início das festividades, a cidade de Canindé já registra uma intensa movimentação. No entanto, a festa chega ao seu ápice no dia consagrado ao santo, quatro de outubro, também escolhido como o dia dos animais, pelo respeito que o santo tinha a eles.

As festas, procissões e romarias são eventos religiosos que, por seu caráter aglutinador de pessoas centrado no santo padroeiro, no costume local e na tradição religiosa herdada do colonizador, acabam por despertar o interesse de diversos estudiosos. Em decorrência da romaria franciscana, transformações significativas acontecem em Canindé.

Esses peregrinos se reúnem ali, todos os anos, nessa época, uns para fazer ou cumprir promessas, todos em atitude de piedade e devoção ao santo. Os romeiros, geralmente pertencentes às classes sociais mais desfavorecidas, são provenientes de municípios próximos aos santuários, alguns do próprio Ceará e outros até de outros estados. Chegam de caminhão, ônibus, pau-de-arara⁸ com seus pertences domésticos (rede, panela, pratos) e a comida que será consumida no tempo de festa (ver figura 13). É grande o número de veículos mistos, isto é, de carga e pessoas.

⁸ **Pau-de-arara** é o nome dado a um meio de transporte irregular. Consiste em se adaptar caminhões para o transporte de passageiros, constituindo-se em substituto improvisado para os ônibus convencionais. Sobre a carroceria do veículo são colocadas tábuas, que servem de assento, e a instalação de uma lona como cobertura a proteger das intempéries completam a adaptação deste para o transporte.



Fig. 13- Os romeiros chegando ao Canindé próximo à praça da Basílica. Fonte: Magalhães (2004).

A romaria também é feita de tantas outras maneiras, incluindo a cavalo, a pé ou até mesmo de moto. Anualmente, desde 1992 (jornal Diário do Nordeste, 2003), sempre no domingo que antecede a abertura dos festejos, Canindé recebe milhares de motoqueiros que saem de Fortaleza. A romaria é uma confraternização da categoria e, a cada ano, ganha novas adesões.

Os romeiros ficam nos dois abrigos, na Praça dos Romeiros e outros armam suas redes nas árvores (ver figura 14), pendurando seus pertences harmoniosamente, e mostrando o que Rosendahl (1999) chamaria de uma habilidade espacial tanto na arte da vizinhança, como na arte de cozinhar: fazem uso de uma panela sobre uma fogueira formada de três pedras.



Fig. 14- As redes dos romeiros armadas nas árvores: “habilidade espacial”. Fonte: Magalhães (2004).

Uma das medidas feitas pela prefeitura é a construção dos banheiros convencionais, além da instalação de banheiros químicos pela cidade com o objetivo de oferecer uma melhor comodidade aos visitantes e evitar exploração por parte dos vendedores. O pároco frei Carlos Antônio afirmou ao jornal Diário do Nordeste a ampliação do local onde os romeiros pernoitam, além da implantação de chafarizes que reforçam o abastecimento dos peregrinos no período de festa.

O roteiro devocional do romeiro é centrado na ida ao santuário. É o tempo assinalado pelas festas, isto é, o tempo sagrado, um período privilegiado e de imensa vivência religiosa (ver figura 15).



Fig. 15- Romeiros no Espaço Sagrado de Canindé. Fonte: Magalhães (2004).

O que caracteriza a festa é a permanência dos romeiros no espaço sagrado, quando eles aproveitam a presença do padre para assistir à missa, comungarem, batizarem seus filhos e até casar-se, colocando-se sob proteção do padroeiro. E mesmo quando o romeiro não vai para participar das cerimônias religiosas, ele declara que foi ao Canindé para pagar promessa; algumas vezes não se considera católico e diz não gostar de padres.

O espaço sagrado é o lugar do santo, espaço superior e não profano, onde ocorre visivelmente o encontro simbólico do santo com o povo, num contato direto, sem intermediários. É nesse contexto que o fiel entra em comunicação mais completa com o divino. E, embora, a divindade seja onipresente, foi no santuário que ela se manifestou e basta que os fiéis queiram comemorar tal evento para que essas lembranças efetivamente sejam preservadas no imaginário religioso (HALBWALBWACHS *apud* ROSENDAHL, 1999, p. 44).

Os romeiros imprimem no espaço suas práticas religiosas, dessa forma, representam o que para eles é legítimo; a diferença entre o sagrado e o profano. O roteiro devocional atinge ali no santuário franciscano (na Basílica especialmente) o seu ápice.

Apesar da complexa mescla entre cerimônia religiosa e atividade profana, a missa, a procissão e o sermão representam a marca do sagrado oficial. A dança, as frequentes bebedeiras e as brigas testemunham o profano.

A organização espacial nos locais de romarias possui um centro, onde fica a igreja, que representa o centro cósmico, qualificadamente forte, definido e consagrado, e uma parte contínua, periférica ao centro cósmico, não sagrada, onde vivem as pessoas que rendem louvor ao santo. Existe uma inter-relação entre o espaço sagrado e o espaço profano; entretanto, eles não se misturam. A separação essencial entre sagrado e profano se realiza materialmente no espaço (ROSENDAHL 1999, p. 47).

Em Canindé a maior romaria repercute em inúmeras ações, inclusive na área do comércio (figura 16). Para Rosendahl (1999), romarias e transações comerciais sempre foram atividades associativas. No sertão cearense, essa agregação vem crescendo ano após ano.



Fig. 16- Comércio local no período de festejo. Fonte: Magalhães (2004).

A cidade no tempo de romaria lida com uma grande alteração. Em meados de setembro já se podem notar os primeiros indícios de mudança; a armação de barracas e o movimento de trânsito ficam mais intensos:

Não é só a Igreja que se prepara para receber os peregrinos. É praticamente toda a população que se apresta, pois, além do comércio local, que procura tirar o máximo proveito do afluxo de gente, os particulares hospedam familiares e

amigos, quando não alugam quartos para os peregrinos, o que é muito comum (FRANÇA, 1975, p. 222).

É a partir da Basílica de São Francisco que se origina o percurso sagrado. Caminhando em direção a esse ponto central, o romeiro normalmente passa pela praça de maior concentração comercial, esta desfigurada devido ao grande número de barracas montadas para o comércio, não tão somente, constituído por artigos religiosos.

Pelo fato dessas barracas estarem sempre presentes no período de festa (figura 17), muito de nós não imagina o que isto representa. A Igreja não era a favor da permanência desse tipo de atividade na praça. A licença de instalação foi obtida junto à Prefeitura, mediante o pagamento de uma taxa e de muita luta.



Fig. 17- Camelôs em Canindé. Fonte: Magalhães (2004).

Um dos comerciantes nos informou que o preço pelo metro quadrado varia de acordo com a localidade entre R\$ 20 e R\$ 50. Mas, o secretário de turismo do município nos assegurou (2004):

“A prefeitura tem um cadastro único em que todos pagam uma taxa e ficam em ruas devidas para comercialização. A gente faz isso, mas, é contra a nossa vontade. Pois, o que nós queremos é camelódromos apropriado para o povo comercializar e deixar as ruas, as praças; as artérias para o povo andar”.

Ainda em direção à Basílica, no espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, temos em uma das ruas correspondente à lateral da Igreja um maior número de lojas referentes à venda de artigos religiosos. Concentram-se aí também, barracas em frente a essas lojas, e nelas os vendedores oferecem produtos semelhantes àquelas, isto é, vendem imagens de São Francisco, de outros santos, escapulários, rosários e uma enormidade de produtos correlatos. Muitos dos comerciantes das lojas entregam, sob consignação, as mercadorias aos barraqueiros que ali se instalam. Esses são moradores da cidade e, com o lucro obtido, pagam uma taxa de ocupação à Prefeitura, como todos os outros comerciantes de rua. Nos períodos de pouco movimento exercem outras atividades: o comércio de produtos variados ou, então, a atividade agrícola no interior do município de onde provêm. Os fotógrafos incentivam os romeiros a serem fotografados junto à estampa do santo em tamanho natural (Figura 18).



Fig. 18- Estampa para quem deseja tirar foto junto ao santo. Fonte: Magalhães (2007).

O escritor canindeense Augusto Rocha *apud* Martins (1983, p. 60), no início do século, descreveu o comércio na cidade, no período da festa, quando se concentravam comerciantes das varias localidades do Estado:

Durante a festa, o Canindé, de pacata e silenciosa villa que é, transforma-se n'um centro agitadíssimo, empório de activo commercio. O mercado publico, as ruas e praças as villa regorgitam de mercadores de toda a espécie, mascates, jogadores, toda a sorte de negociantes e de negócios; improvisam-se kiosques, cafés, barracas, hotéis, barbearias, kosmoramas, gramophones, companhias dramáticas e de gymnastas, uma infinidade de meios de cavar a vida explorando, em todas as direções, as multidões enormes que invadem a villa.

Parte da população local, nesse período, se dedica ao comércio e à prestação de serviços referentes à romaria. Enquanto isso, outros moradores alugam suas próprias residências ou ainda, improvisam barracas em frente a elas ou em terrenos baldios onde ocorre, principalmente, a venda de alimentos. A prefeitura inclusive tem feito um trabalho de “conscientização” com os moradores a fim de que os mesmos não queiram apenas tirar proveito de toda essa história. A Secretaria de Turismo de Canindé (2005) afirma: “É claro que a romaria em Canindé faz com que o comércio cresça e aqueça, mas a gente não quer que eles pensem só em ganhar dinheiro. Queremos que eles pensem que além do lucro, nós temos que fazer a parte social e solidariedade”.

O mais interessante é que a mesma prefeitura que vem falar de consciência para os canindeenses está envolvida em um esquema de corrupção, no qual, 10 milhões de reais que deveriam ser utilizados na realização do projeto complementar ao da construção da estátua de São Francisco parecem ter tido outro fim.

O comércio em Canindé se expande numa área previamente demarcada em lotes alugados aos comerciantes pela prefeitura no tempo de festa. Os ambulantes e os barraqueiros ficam amontoados. E também se apresenta como um centro comercial, numa reprodução das feiras nordestinas.

Em Canindé, são vendidos produtos da região, assim como produtos industrializados, sapatos, roupas, utensílios de cozinha, toalhas, fazendas para confecção de roupas, etc. No período da festa, aí é maior o comércio e mais diversificado os tipos de mercadoria.

Os comerciantes são moradores da própria localidade ou procedentes de cidades próximas e apresentam uma forte mobilidade espacial. Estão presentes, no decorrer do ano, em muitas das festas de padroeiros das cidades próximas. Alguns chegam a frequentar feiras em outros estados.

Observa-se também, notável comercialização do sagrado pelos políticos, pois, sobretudo em ano de eleições, diversos candidatos a governador do estado, deputados e prefeitos distribuem propaganda, bem como se fazem presentes nas cerimônias religiosas.

Segundo Rosendahl (1999, p. 24), “(...), cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço”.

Uma análise da romaria em Canindé nos faz entrar em contato com o que Rosendahl (1999) chamaria de expressiva forma triangular de poder, cujos vértices são População-Igreja-Estado.

Interessante é perceber como a concepção simbólica, no que diz respeito ao espaço sagrado de Canindé, pode variar entre os moradores e também entre os peregrinos. Ele muda de significado, por exemplo, quando consideramos a opinião do romeiro, em contraposição, à opinião da população Evangélica local. Pois, para os últimos, toda a manifestação em torno da figura de São Francisco, é de fato uma profanação. Isso foi constatado por nós, em virtude, de uma pesquisa de campo que fizemos em Canindé durante a festa. És que, encontramos uma faixa próxima à Basílica com a seguinte passagem bíblica: “Porque há um só Deus, e um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem” (I TIMÓTEO 2:5).

A estimativa de 800 mil fiéis transforma a relação espaço-temporal de Canindé. E a romaria franciscana, nesse dado espaço, preserva o catolicismo popular em suas características mais marcantes. E a cada ano, o espaço canindeense é ritualmente recriado.

O tempo sagrado nessa hierópolis exprime o caráter socioeconômico de inúmeros brasileiros. Os romeiros vão buscar ajuda do sobrenatural para resolver suas necessidades matérias.

Porém, as manifestações religiosas dos devotos de São Francisco espacializam não apenas o catolicismo popular, espacializam uma variedade de relações sociais correspondentes a outro tanto número de agentes geográficos envolvidos nessas projeções de poder.

3. 2 Momentos de convergência entre os fenômenos religiosos e turísticos

Através da compreensão da universalidade espaço-tempo por meio das relações sociais, temos a compreensão do espaço geográfico. E é justamente na tentativa de se compreender melhor o espaço canindeense que iremos dar continuidade a esse nosso estudo, no tocante, ao consumo do sagrado na cidade-santuário em questão.

De acordo com Fernandes (1992, p. 63), o homem é levado espontaneamente a conceber a realidade de forma dicotômica, e um exemplo disso, consiste no fato de que a grande representação do espaço nas sociedades tradicionais ocorria sob a forma do sacro-profano. Antigamente, a maior pena que poderia ser cominada contra uma aglomeração, consistia na interdição de suas Igrejas, impedindo a celebração dos atos religiosos. Essa punição penalizava toda a comunidade, tanto os culpados como os inocentes, e sendo a sociedade considerada sagrada, tal castigo significaria bem mais do que a excomunhão.

Mas, o advindo da modernidade não significaria somente a separação entre indivíduo e sociedade, significaria também uma releitura em que a concepção de sagrado e profano é posta ao serviço de interesses sociais e econômicos. Os interesses a que fazemos referência podem ser vislumbrados a partir da proteção do direito da propriedade, principalmente se este direito for vinculado ao clero ou a nobreza. E essa forma de apropriação dos espaços teve sua continuidade garantida através da sociedade burguesa, ao transformar a propriedade privada em algo intocável, ou seja, sagrado.

Sabemos que são diversas as formas por qual se dá a apropriação do espaço, e estas são reclamadas por razões variadas; desde questões econômicas (posse), religiosas (sacralidade) e políticas (poder). Em outras palavras, são diversas as manifestações de territorialização atualmente existentes em Canindé. Enquanto nas sociedades tradicionais o espaço aparecia revestido de valor simbólico, hoje em dia, ele tende a ser carregado de outros mais diversificados valores.

Fernandes (1992, p.68) assegura que, os povos antigos consideravam a sua cidade não só como santa, mais ainda, colocava-a no centro do mundo. Próxima por esse motivo, da representação anterior, encontramos a dicotomia na forma de conceber o espaço; correspondendo à relação centro-periferia. Seguindo esse modo de categorização, o espaço sagrado pressupõe uma manifestação sagrada, isto é, uma diferenciação espacial. Por meio

disso, podemos explicar a centralidade de Canindé. A construção social do espaço é marcada, nessa cidade, pela centralidade do sagrado.

A sacralidade de que falamos é defendida de modo específico, conforme os agentes geográficos e seus interesses. No entanto, o que nos cabe aqui é problematizar essas relações que produzem simbologias na paisagem, através das quais tentam afirmar sua distinção. Pois, conforme retrata Fernandes (1992, p. 69), as sociedades modernas não perderam o sentido da relação centro-periferia, ainda que, tenham desaparecido, com a secularização, alguns dos aspectos da dimensão de sacralidade que lhe estavam associados. Essa relação pode ser demonstrada em Canindé a partir dos conflitos e complementaridades entre o Catolicismo Oficial e o Catolicismo Popular; o Poder Público e os Romeiros; a Igreja e o Estado.

A interação centro-periferia estende-se ao próprio espaço urbano. No curso da história, cada tipo de sociedade origina sua forma específica de centralidade, que assume uma função simbólica e de serviços. Esse espaço pode ser definido, por critérios econômicos, político e cultural.

A centralidade de uma cidade capitalista é refletida em sua dupla feição: o centro urbano é produto de consumo e um lugar de consumo. Em Canindé as práticas religiosas conferem notadamente uma centralidade a essa cidade. Aliás, de acordo com Rosendahl (1997), o consumo do sagrado é uma característica singular nas cidades-santuário. E apesar das diferenças sociais e culturais que esses centros possuem, o comércio do sagrado é realizado com os artigos religiosos de mesma natureza, sendo o sagrado comercializado de forma integrada com o sistema religioso católico universal.

Porém, o sagrado, enquanto caráter de centralidade, não exclui a existência de outros espaços na hierópolis. Os próprios romeiros que se deslocam até Canindé para cumprir determinada promessa encaram a viagem não necessariamente como uma obrigação, tendo em vista que, a ida até o santuário significa uma fuga da rotina da vida diária do romeiro. E com isso muitas vezes, origina-se um espaço lúdico que, coexiste com o espaço sagrado. Dessa forma, a existência desse e dos demais espaços configuram uma complexidade à interpretação da paisagem canindeense. Nessa medida, os espaços sociais refletem tempos e ritmos diferentes, compatíveis com vários grupos sociais distintos. Logo, tais grupos cooperam com determinada configuração da cidade e sua identidade.

A relação entre as políticas da Prefeitura do Município de Canindé e o Governo do Estado do Ceará denota o movimento dialético de deslocamento de centralidades que, na realidade configura uma concepção policêntrica do espaço urbano das cidades do mundo contemporâneo. É em função de tais policentralidades que se vai definindo o espaço urbano, nas suas linhas e entrelinhas. Pois, os devotos de São Francisco, os moradores de Canindé, a Igreja, o poder público e os comerciantes têm suas formas específicas de apropriação do espaço e assim sendo, produzem simbologias através das quais afirmam suas distinções. Diferenciações estas que se revestem da mais rica dimensão social.

O espaço canindeense, enquanto espaço vivido de milhares dos devotos franciscanos é lugar de acumulação e troca de experiência. As fotos expostas na Casa dos Milagres em Canindé exprimem bem a fé em São Francisco (ver foto 19).



Fig. 19- Fotografias expostas na Casa dos Milagres. Fonte: Magalhães (2007).

Esses testemunhos contribuem na construção de uma modalidade de ser em comum, como alvéolo de localização de recordações, que é também uma forma de identidade, auxiliando na origem da memória coletiva dos romeiros e da instituição clerical.

O templo franciscano situado em pleno sertão cearense é também lugar onde se expande o psiquismo humano e a existência encontra, pelo imaginário, defesa contra forças adversas e acolhimento às necessidades e aspirações. Por ser um lugar de encontro com o santo, o romeiro tende a manter uma relação concreta com o espaço. Embora a cidade seja um espaço público, há uma tendência à apropriação desse espaço. Esta assimilação por

parte dos romeiros ocorre através da afirmação de uma relação identitária. O fato de Canindé ser um lugar de afirmação da identidade por parte dos romeiros, isso tende a gerar conflitos. Quando a expressão religiosa do romeiro se estabelece numa experiência diferente daquela imposta pelo clero, sua legitimidade não é reconhecida pelo catolicismo oficial. A intensificação das relações sociais presentes em Canindé está em função dos grupos e suas múltiplas manifestações. De fato, como assegura Fernandes (1992, p. 77), o conceito de limite é extraordinariamente importante em todas as relações humanas, posto que, todo o limite deste gênero gera ofensiva e defensiva. No caso dos devotos franciscanos, eles têm algumas formas próprias ao professarem sua fé.

Se a descontinuidade entre os ritos católicos da Igreja (sob o comando do padre) e as práticas religiosas populares (sob o comando do romeiro), por um aspecto, permite a visibilidade da diferença, podendo potencializar o conflito, por outro lado, o domínio do espaço próprio cria e desenvolve um grau mais ou menos elevado de satisfação ligada à sensação de autonomia. Esta última situação, para Fernandes (1992, p. 78), impede normalmente ou faz calar qualquer potencial conflito.

Brandão *apud* Martins (1983, p. 146), considera que:

Os ritos católicos de Igreja (...), não são os mesmos essenciais de piedade em que a participação do fiel atualiza a dívida para com o padroeiro. Isso acontece mesmo nos atos de paga de milagre, quando é exigida a presença do promesseiro em uma festa de santo ou romaria. Por um prodígio de Nossa Senhora da Aparecida, é mais importante 'ir lá no Norte', entrar na fila, beijar objetos de devoção, distribuir esmolas deixar alguma coisa na 'sala dos milagres', rezar por alguns momentos diante 'da santa', do que participar de práticas oficiais de devoção sacramental, como 'fazer confissão' ou 'receber a santa comunhão'.

Algo similar à citação acima pode ser aplicado ao caso dos devotos de São Francisco do Canindé.

Todavia, no entender de Fernandes (1992, p. 78), A vida social precisa, por comparação com o universo, da combinação das forças de atração e de repulsa, para se manter em equilíbrio. A vida urbana coloca as pessoas continuamente em contato com uma enorme quantidade de indivíduos. Daí chega-se à conclusão de que, o relacionamento no interior do espaço urbano não seria possível sem a conjugação de aversões, indiferenças e simpatias.

O movimento religioso em Canindé deve ser analisado a partir das variadas perspectivas. Já que, há tantas formas de representar o espaço como há de grupos. Tendemos de fato a organizar o nosso meio de acordo como concebemos a nossa vida. E diferentes formas de modalidades de apreensão do real configuram o espaço canindeense.

No pensar de Berger e Luckmann (1998 p. 38): “Dessas múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana”. É através do estudo dessa realidade que vislumbramos o tecido de significados, sem o qual nenhuma sociedade poderá existir.

Com o aparecimento das cidades mercantis e industriais, a cidade é pensada muitas vezes como objeto. Este fato nos leva à alienação da construção do espaço.

Fato como esse, isto é, pensar o espaço urbano pelos outros, coloca Canindé na base de um discurso e fonte de recursos públicos. Para além de um símbolo do imaginário social do romeiro, a cidade passa a representar um valioso poder simbólico para o imaginário político regional. A inauguração da “maior estátua sacra do mundo”, é um exemplo dessa consagração (ver figura 20).



Fig. 20- Placa fixada próximo à herma de São Francisco em Canindé. Fonte: Magalhães (2007).

Os espaços sagrados hoje construídos têm vindo a perder a dimensão sacral que possuíam no passado, transformando-se e se adaptando facilmente tanto às igrejas como a outras utilizações. Por outro lado, os investimentos aplicados pelos governos estadual e nacional contribuem para a criação de uma paisagem urbana que afirma ir ao encontro das necessidades da população local, ao passo que, contribuem para a própria legitimação do poder público (figura 21 e 22).



Fig. 21 e 22 - Marcação no calçamento na área de abrangência da estátua franciscana. Fonte: Magalhães (2007).

O espaço é também objeto de apropriação. A mediação dessa apropriação pode ocorrer segundo as coordenadas privado-público. Esta relação configura o espaço sob a forma de práticas sociais específicas.

A produção do espaço opera-se através da sua apropriação (seja ela uma apropriação identitária ou materialista), dando origem a uma variedade de território. A decodificação destes espaços permite a inteligibilidade das relações sociais em causa. Produz-se o espaço como se concebe a sociedade. O espaço é constituído por imagens e símbolos. Há que distinguir, portanto, entre a sua produção, uso e significação.

Steil, em artigo publicado no livro *Turismo Religioso, Ensaio Antropológico sobre Religião e Turismo* (1900), faz um estudo etimológico dos termos “romaria” e “turismo religioso”. Porém, desde já, queremos salientar que não nos detemos aqui a um debate quanto à origem semântica e epistemológica referente a esses termos. Porque, partimos do pressuposto de Steil o qual diz que, os usos e significados que são atribuídos a eles estão vinculados ao tempo, ao contexto e aos agentes que os operam e às suas

respectivas posições nas relações sociais estabelecidas. Em suma, os significados e usos não estão presos a uma essência, mas deslocam-se no tempo e no espaço, nos contextos sociais com seus agentes e no próprio jogo social que estes estabelecem uns com os outros.

De acordo com a Secretaria de Turismo de Canindé (2005), nós temos que fazer a diferença da seguinte maneira: “O romeiro vem pagar sua promessa independente que se tenha infra-estrutura ou não [...]. O turista quer pagar e ter bons serviços [...]”.

Se considerarmos a romaria sob a perspectiva de Martins (1983, p. 16), isto é, prática religiosa por excelência dos grupos submetidos socialmente, concluiremos, em virtude de nossas pesquisas e entrevistas, com total certeza que Canindé é um foco de romaria.

E se paralelo a isso, compactuarmos com Oliveira (1900), no que concerne a, caracterizar a prática turística fundamentalmente como um exercício de trocas simbólicas e, nesse sentido, compreendendo também a busca pelo divino em seus diversos espaços de manifestação, também incluiremos Canindé como foco do ‘turismo religioso’. Constatamos que, os romeiros vindos das diversas localidades podem ser considerados turistas religiosos, no entanto, nem todos os turistas religiosos podem ser considerados romeiros. Esse fato pode ser exemplificado com Lourdes (centro de romaria localizado na França), tendo em vista que, a cidade recebe milhares de pessoas, porém nem todas são devotas de Nossa Senhora de Lourdes e nem sequer todas essas pessoas são católicas, isto é, são instigadas a conhecer a cidade, em função, da beleza e monumentalidade dos seus templos religiosos. Vigário há 44 anos, Padre Murilo preocupa-se com a denominação turismo religioso: “Existe uma diferença entre um turista e um romeiro. O primeiro viaja a passeio, para saciar curiosidades. O segundo faz uma viagem espiritual, para receber consolo e esperança pela fé”⁹.

Sabemos que toda atividade turística requer determinada infra-estrutura. Mas, de acordo com nossas entrevistas, o romeiro franciscano não deixa de visitar Canindé, ainda que, a estrutura turística da cidade seja deficitária. Acreditamos, por esse motivo que, a excelência de Canindé é a romaria, e não o turismo religioso por si só.

⁹ VAISMAN, Marcia. Romarias, turismo e religião. Revista Fale, s/l, ano 1, n.9, p.43-44, s/d.

Porém, a atual política de consolidação da atividade turística no Ceará envolve o investimento e divulgação do turismo religioso em Canindé. Ou seja, esse tipo de visitação é de enorme significação na atividade turística contemporânea.

Frei Carlos Antônio (Revista Poder Local, n° 12) assegura que, a estátua nada influenciará na fé do romeiro. Essa afirmativa aponta que, a construção monumental de trinta metros da imagem de São Francisco, não privilegia àquele romeiro típico de Canindé.

Abumanssur (1900) em sua análise identifica que o processo de democratização das viagens e a estandardização dos produtos e serviços turísticos, oferecidos num ritmo cada vez mais comercial a um número cada vez maior de pessoas, geraram não só o turismo de massa, como também o próprio turismo religioso.

O turismo no Ceará se desenvolve graças à ação conjugada publicidade-propaganda. Esta filiação forma opiniões tanto internas, quanto externas. A opinião interna é marcada pela criação de uma consciência turística, visando a convencer os cearenses da “vocaçãõ” turística cultural do Estado.

O dueto publicidade-propaganda implica na criação de uma imagem de marca de Canindé, fundada no seu caráter de maior santuário franciscano da América latina. E esse modelo nos leva a perceber o turismo como fenômeno de ordem não só econômica, mas também política.

Como no caso espanhol, o desenvolvimento do turismo no Ceará não se reduz a simples aspecto de ordem econômica, caracterizando-se como instrumento de propaganda que a nova elite política cearense soube explorar para desenvolver uma consciência turística e um símbolo do sucesso e da viabilidade do novo governo (DANTAS 2002, p. 57).

Porém, a especificidade brasileira diz respeito ao quadro no qual estas políticas foram desenvolvidas. Para Fernandes (1992, p. 80), o Estado-nação está sujeito a uma crescente tensão entre as aspirações regionais e a tendência para um governo supra-nacional. Contudo, o acordo entre as diversas esferas do governo brasileiro em torno da construção da estátua de São Francisco e também na execução da reforma da BR-020(que liga a capital cearense a Canindé), nos mostra que o percurso metodológico vigente vai para além dos conflitos entre o Governo Nacional e o Governo Local. Na realidade, existe aí,

uma relação também de complementaridade, cujo efeito gera tramas de complicada apreensão (figura 23).



Fig. 23- Placa em homenagem aos responsáveis pela construção da estátua. Fonte: Magalhães (2007).

De fato, a religiosidade pode servir efetivamente tanto às populações para redescobrirem a sua identidade como para cooptação das mesmas por parte do discurso político. De acordo com Castro (1997, p. 179): “Conseqüentemente, este discurso expressa valores simbólicos que presidem a estruturação funcional do espaço, com conseqüências importantes sobre a sua organização pela sociedade em função dos significados que lhe são atribuídos”.

As hierópolis estão carregadas de simbolismos cosmológicos, enquanto imagem do mundo e sistema do mundo.

A romaria franciscana ocasiona transformações significativas em Canindé, inclusive, já afirmamos isso anteriormente. Mas, o fato é que, verificamos um aumento acentuado deste fenômeno a partir da reforma da BR-020 e das campanhas promocionais por parte da imprensa escrita, falada e televisionada.

Fernandes (1992) nos diz que, o deslumbramento que a natureza desperta no Homem é promovido pela grandiosidade e a solenidade. A natureza aciona em nós sentimentos variados e a realidade que envolve a vida humana assume uma simbologia. Dessa forma, esse universo é essencialmente um mundo de representações. Através dessas representações, definem-se as dimensões do espaço.

A sacralidade manifesta-se na obra artística mediante a grandiosidade. Esta grandiosidade revela-se, no Ocidente e no Oriente, de acordo com perspectivas diferentes. O Homem ocidental encontra o sublime através da altura. Pois, daí se origina as idéias de elevação, hierarquia e dominação. E em Canindé, tal idéia se expressa também com a estátua monumental do padroeiro da cidade (figura 24).



Fig. 24- Estátua de São Francisco em Canindé. Fonte: Magalhães (2007).

A análise da cultura urbana potencializa a compreensão dos elementos que compõem o espaço urbano. Pois, segundo Castro (1997), o espaço é continente e conteúdo dos seus símbolos. Através da visibilidade de objetos construídos, simbolizam-se outras realidades. A essa maneira, o local onde está situada a estátua monumental do padroeiro da cidade não

é somente o lugar em que se reúnem os fiéis, é também, onde a relação sociológica entre o santo e os seus devotos se espacializa.

Fernandes (1992 p. 84) afirma:

O espaço assume, de facto, figurações diferentes de acordo com as culturas e as mentalidades. Há nas representações uma dimensão cósmica. A imensidade e a cosmicidade do espaço são construções sociais. Estreitas homologias existem entre a cosmologia e a cultura. Estas diversas simbologias associam-se intimamente no espírito humano em cada época, nas variadas situações geográficas, dando origem a diferenciadas expressões.

E essas diferentes expressões por sua vez contribuem para as providências estruturais e reorganização espacial de Canindé como veremos nas próximas páginas.

3. 3 Providenciais estruturais de Canindé devido o seu caráter de hierópolis

Através da história, as sociedades realizaram o seu próprio tipo de cidade. A cidade notoriamente de caráter comercial, a cidade política, a cidade industrial e a cidade dos serviços correspondem a formas diferentes não só de sistemas produtivos e de relacionamento social, como ainda de relação com o espaço. No decorrer de toda a nossa pesquisa evidenciamos a sacralidade conferida ao Canindé. O caráter sagrado de Canindé está presente ao longo do ano inteiro, ainda que, o período efetivamente denominado como tempo sagrado seja aquele entre os meses de setembro e outubro. Evidenciamos também, a problemática do espaço, vimos que essa discussão adquiriu atualmente uma particular importância nos mais diversos setores. E por meio da observação das práticas religiosas que acontecem em Canindé, notamos o espaço geográfico revestido de significação, permitindo o espaço canindeense existir como sentido distinto dos sentidos de outros tipos de cidades. Na realidade, as transformações ocorridas na configuração espacial dessa cidade-santuário são consideráveis. Para além do seu caráter simbólico, essas mudanças são expressivas. Assim sendo, nos dedicamos nesse tópico, a demonstrar formas espaciais canindeenses adquiridas ou mantidas em função do caráter religioso da cidade.

O patrimônio religioso de Canindé é composto por duas igrejas-a Basílica de São Francisco e a Igreja de Nossa Senhora das Dores. Não existem apenas esses dois templos,

existe também a capela do Monte, que corresponde à última estação da via sacra. Na realidade, a cidade tem outros patrimônios religiosos que a emprestam um estilo simbólico próprio. Além dos locais de culto oficial, a cidade tem espaços os quais acabaram por se tornarem objeto de culto. Para exemplificar, temos a gruta com água “milagrosa” com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes (figura 25) e ainda, a Praça dos Romeiros (figura 26), com capacidade para mais de cem mil pessoas, onde são celebrados alguns atos religiosos em época de romaria.

Os fiéis expõem os ex-votos (representações do resultado positivo da promessa ou pedido) na Casa dos Milagres. A maioria desses objetos é feita de madeira e imita membros ou parte do corpo humano que estava debilitada por problemas de saúde, mas que foram curadas graças à ajuda de São Francisco. Os fiéis, do mesmo modo, demonstram agradecimentos através de fotos colocadas num grande painel.



Fig.25- Gruta dos milagres. Fonte: Magalhães (2007).



Fig. 26- Praça dos romeiros. Fonte: Magalhães (2007).

Assim como as cartas que se acumulam na Basílica, os cercados com os ex-votos, na Casa dos Milagres, parecem ter ficado menores devido à quantidade de peças depositadas ali. Segundo a Revista Poder Local, uma pesquisa realizada pelo departamento de Saúde Comunitária da Universidade Federal do Ceará-UFC-, num trabalho de catalogação dos ex-votos, relatou que havia entre 1984 e 1995, 216.552 peças, centenas de quilos de cabelo e milhares de fotografias. Só de membros inferiores, eram 47 mil ex-votos.

A Casa dos Milagres foi construída em 1955 e no início de 2005 foi reformada com a pretensão de proporcionar um melhor atendimento ao grande número de romeiros que visitam o lugar (figura 27). Agora ela conta com uma capela de São Damião¹⁰ como parte de sua estrutura, além de doze salas reservadas às confissões. Todas elas climatizadas, ou seja, com ar-condicionados, vale ressaltar (figura 28).

¹⁰ Foi na igreja de São Damião que São Francisco teve o segundo chamado. Pois, quando estava nela, Francisco ouviu uma voz dizendo para que ele restaurasse aquela casa decadente. Então, Francisco utiliza o dinheiro de seu pai para reconstruir o mosteiro de São Damião. Para ele, sua missão principal era de restaurar e construir igrejas.



Fig. 27- A Casa dos milagres antes da reforma de 2005. Fonte: Magalhães (2004).



Fig. 28- A Casa dos milagres após a reforma. Fonte: Magalhães (2007).

O grande número de fotos e ex-votos obrigou os funcionários a também incinerarem muito desse material deixado pelos romeiros. As peças são queimadas uma vez por ano, até outros ex-votos e novas fotografias chegarem ao local.

No museu, além da história da peregrinação do patrono da cidade, o visitante vê alguns dos primeiros ex-votos deixados pelos romeiros. Além de padroeiro de Canindé, São Francisco é o santo protetor dos animais, como já falamos anteriormente. Por esse motivo, alguns fiéis optam em deixar um animal no zoológico de Canindé, como outra forma de saldar uma promessa.

Depois de rezar, agradecer ao Santo e caminhar pela cidade, muito dos romeiros se dirigem aos abrigos de Canindé (figura 29 e 30). Os mesmos, durante os dez dias de festejos em homenagem ao santo, mais se parecem uma comunidade. De acordo com o presidente da Fundação de Turismo, Esporte e Cultura de Canindé, Antônio Pereira (Revista Poder Local), cerca de três mil pessoas dorme diariamente em cada um desses abrigos. Ainda segundo o presidente da Fundação, o abrigo se transforma numa grande família. Um procura ajudar o outro: “Se um romeiro tem o feijão, o outro coopera com o arroz e um terceiro, com um carvão. É impressionante o relacionamento entre eles”.



Fig. 29- Um dos abrigos de Canindé. Fonte: Magalhães (2007).



Fig. 30- Dentro do abrigo, um santuário em homenagem ao Santo Antônio. Fonte: Magalhães (2007).

A cidade conta também, com o Mosteiro Santíssimo Sacramento, pronto em 1996, uma homenagem da região a Santa Clara- considerada como fundadora, inclusive, de todos os mosteiros do mundo. A biografia dessa santa relata que ela era amiga de São Francisco. No entanto, antes de conhecer Francisco, ela também fazia parte da nobreza. Contudo, decidiu abandonar toda a riqueza material para poder seguir São Francisco. Seu trabalho ao lado do santo originou a segunda Ordem Franciscana, a Ordem das Damas Pobres ou Clarissas. Na capela do mosteiro, os párocos de Canindé se revezam para celebrar as missas. Durante os festejos, são muitos os ônibus de excursão que param no local. Há quem acredite ter sido curado por Santa Clara. Nem por médicos, Francisco ou outro santo, mas por Santa Clara.

Mesmo já detendo todo esse arsenal religioso, o ano de 2005 pode ser considerado um marco para Canindé. A inauguração da herma de São Francisco aliada à recuperação da estrada de principal acesso ao santuário compõe um quadro de transformações estruturais na cidade. Os dois abrigos mantidos pela Igreja passaram também, por uma reestruturação, para melhor acomodar os devotos.

De acordo com a Revista Poder Local (nº 12), a construção da estátua de São Francisco coloca a cidade do sertão cearense em destaque no roteiro turístico nacional:

A partir de agora, quem incluir Canindé em seu roteiro turístico vai ter a oportunidade de conhecer a maior estátua sacra do mundo, com 5 metros a mais que a imagem de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, e superando em 0,25 centímetros o Cristo Redentor, no Rio de Janeiro – desde que descontando o pedestal de 8 metros sob o qual está erguida a atração carioca.

Um fato curioso é fornecido pelo empresário Cláudio Pessoa (Revista Poder Local, s/d)¹¹, proprietário da Construtora Mapec. Ele nos informa que a primeira proposta para a construção do monumento não foi seguida como foi projetado. Segundo ele, um pedestal de doze metros de altura, que faria da estátua a maior imagem sacra do mundo, estava incluso no projeto original, orçado em R\$ 6000 mil pelo Ministério do Turismo. O pedestal seria o principal atrativo para os romeiros, o lugar onde eles subiriam para pagar suas promessas, para fazer penitência, afirma Pessoa que foi o responsável pela articulação entre o arquiteto Muniz Deusdará, autor do projeto, e o prefeito de Canindé, Glauber Monteiro.

Cláudio Pessoa afirma ainda que, quando o projeto foi apresentado pela primeira vez ao prefeito Glauber Monteiro, no segundo semestre de 2003, além do pedestal estava prevista a construção de uma série de lojas ao redor da estátua. No entanto, “nada disso está lá hoje”. Para o empresário, o Ministério do Turismo repassou à Prefeitura de Canindé R\$ 600 mil para a construção do monumento, porém, a quantia não foi suficiente para a construção do projeto. No início de julho de 2005, o Governo do Estado e a Prefeitura de Canindé destinaram mais de R\$ 580 mil para a finalização da obra (Revista Poder Local).

No entanto, a implementação do projeto não se limitou à construção da estátua. Um segundo momento do trabalho consistiu na urbanização em volta do monumento: calçadas, praça e uma fonte foram construídas para agradar o devoto e embelezar o local. A Secretaria de Infra-estrutura do Estado (SEINFRA) auxiliou no melhoramento do trecho que dá acesso ao monumento, erguido sobre o cimento armado no Alto do Moinho. Os recursos foram destinados à pavimentação do caminho – feita em pedra tosca -, à construção de um muro de arrimo e à instalação hidráulica. Seis construtoras estiveram envolvidas com a obra de R\$ 2,2 milhões, segundo o engenheiro responsável da Teixeira Construções, Hudson Albuquerque. O Governo Federal por intermédio do Instituto

¹¹ REVISTA PODER LOCAL. Francisco de Canindé o santo do sertão ano, s/1, 1, n. 12. Suplemento especial, s/d.

Brasileiro de Turismo (EMBRATUR) e Programa de Infra-estrutura do Turismo (PROINTUR) também investiu na realização da obra.

Rosendahl (1999, p. 41) assegura que “a conformação ao sofrimento e às privações são inerentes à atitude do romeiro”. Porém, nós acreditamos que: se por um lado a conformação ao sofrimento é inerente aos romeiros, por outro, o caráter contemplativo (daquilo que é considerado uma verdadeira monumentalidade) é inerente ao ser humano. “Parecemos bem mais que simples coincidência a ligação que existe, no Brasil, entre função religiosa e cidades decadentes” (FRANÇA *apud* ROSENDAHL, 1999, p. 410).

No entanto, uma ruptura na relação entre função religiosa e cidades decadentes propõe uma reavaliação do contexto atual dos denominados ‘pólos de turismo religioso’.

Fernandes declara: “A produção da cidade é uma escrita, embora a sua leitura não seja totalmente feita de acordo com essa escrita” (1992 p. 87). Essa declaração nos instiga a refletir melhor quanto à origem do santuário franciscano em Canindé. Isso pode nos sugerir uma provável intervenção de religiosos no estabelecimento desse espaço sagrado, tendo em vista que, havia uma relação entre a Igreja e Medeiros (colonizador de Canindé). A historiografia cearense nos relata que este homem foi um notório participante nos milagres que motivaram as romarias dirigidas à cidade. Mas, de outro lado, Frei Carlos (Revista Poder Local, p. 36) assegura: “a romaria de Canindé faz parte da história do povo. Não foi construída”. E como esse fenômeno religioso cresceu? O mesmo frei garante que ela cresceu naturalmente, porque os romeiros carregam São Francisco no coração.

CONCLUSÃO

O debate sobre a cultura e sua definição é uma questão bastante interessante de ser analisada, no tocante, à visão teórica do ser social. São várias as funções da cultura na sociedade e, por esse motivo, também são relevantes os estudos quanto aos “padrões culturais”. Pois, os diversos povos têm a sua sensibilidade própria em relação à grandeza dos fenômenos.

Wener Sombart *apud* Fernandes (1992, p. 84), faz referência, por sua vez, a tendência norte-americana para a “admiração por toda a grandeza mensurável e ponderável”. Segundo Sombart, não é o caráter cósmico que a impressiona, mas a “ambição incessante”, o seu “espírito de negócios”. Se nos povos primitivos a idéia de grandeza é essencialmente cósmica e “se refere ao infinito de céu e das estrelas, à imensidade da estepe”, o que é próprio da mentalidade do Novo Mundo é justamente o “seu caráter incomensurável”, pois “o americano tem um sentido muito desenvolvido das quantidades mensuráveis e das grandes cifras”. Esta “estima cifrada da natureza” enraíza-se no espírito humano por intermédio do dinheiro.

Na realidade, bem sabemos que existe um amplo conjunto de aspectos tanto econômicos quanto sociais que contribuem para a formação cultural de uma comunidade. É mister que o elemento cultural desempenha função vital na realidade social, embora não possamos limitar nossas interpretações a esse ângulo apenas, pois culturas são marcadas por relações de poder.

Tornamos notório o enfoque cultural colaborando consideravelmente nas análises referentes à organização social e espacial de determinado grupo. Isso é mais evidente ao se tratar de um período onde o espaço é utilizado como fator de recuperação das crises do sistema capitalista, em meio a uma pluralidade de idéias, de formas de ver o mundo, sentir, viver, e representá-lo. Essas representações não só influenciam, como sofrem influências de várias entidades: política, familiar, econômica, filosófica, religiosa..

Percebemos atualmente discussões e contestações; variadas transformações tanto no âmbito filosófico quanto histórico. O mundo passa por interpretações caleidoscópicas. Mudanças ocorreram e ocorrem nos mais diversos campos do conhecimento, trazendo à

tona assuntos outrora supostamente resolvidos. Dentre esses assuntos, destacamos aqueles relativos à cultura com a valorização do singular, do simbólico e do cotidiano.

É evidente que o cultural é parte importante, porém não fala por si só, não é precisamente dominante na lógica de reprodução e de transformação das sociedades. Comparação entre culturas inteiras por consequência de fatores tecnológicos é um tanto quanto delicado efetuar. Pois, não é o observador enquanto ser exógeno que determina aquilo que é o não cultural, mas a própria sociedade, por intermédio daquilo que ela transmite.

A cultura é articulada em diversos níveis da realidade social, formando um sistema complexo próprio do ser humano, porque a capacidade cultural e a peculiaridade de como somos definidos tornam a cultura uma característica nossa enquanto espécie. Pontos de vista redutores são nesse aspecto aqueles em que não se reconhece uma autonomia da realidade social em relação aos comportamentos individuais.

Ao considerar a cultura no nível de articulação entre as técnicas de produção, de enquadramento e de organização do espaço, precisaremos também de um acréscimo da dimensão de poder, isso em virtude do fato de que o cultural hoje muito mais que antes está nas bases do discurso político. Um exemplo disso foi a polêmica quanto aos braços da estátua de São Francisco que, ao contrário da imagem convencional, ela foi construída de braços abertos que seria para dissociar qualquer referencia ao “X” de Ximenes; o ex-prefeito de Canindé (Entrevista aos moradores de Canindé no ano de 2004).

O poder exercido em diferentes escalas, desde o local ao global contribui para dar conta do funcionamento das sociedades, já que uma técnica nunca é absoluta e requer uma política.

Os fatos culturais permitem que determinada sociedade se afirme em suas relações com outras e desse modo, por ser fato histórico a melhor forma de explicar é provavelmente histórica. O mundo é historicamente construído, logo o olhar antropológico à cultura das comunidades inseridas nos desígnios políticos e econômicos é instrumento interessante de ser analisado, porque a cultura é constitutiva daquilo que o homem é.

Considerando a globalização como processo sócio-histórico, percebe-se que ela influencia e também é influenciada pelo sistema social e pela realidade cultural. O modo de produção capitalista tem suas particularidades culturais (geográficas) e por esse motivo, as

manifestações culturais tornam-se foco da máquina de crescimento desse sistema. Nota-se a cultura dos espaços sociais imersa nesse mundo capitalista. Esse mesmo processo interfere nas realidades culturais para depois agir nos termos que é colocado.

Com a mercantilização dos produtos culturais, as práticas populares ganham notoriedade e conseqüentemente os locais onde elas ocorrem entram em pauta de debate. A política de competitividade entre locais a fim de atração de investimento é um fato objetivo no movimento de reestruturação da acumulação em escala global, o que torna a localidade por sua vez, refém do sistema global de acumulação. Sujeitando todos os recortes do território que interessam à sua determinação, o capital funde os espaços circunscritos, apropriando-se de terra, trabalho e dinheiro, transformando-os em mercadoria.

Há uma tentativa de valorização da cultura regional a parti de idéias pragmáticas e mercadológicas que a consideram sob o caráter funcionalista. Essas “moedas culturais” como bem salientaram Motoch e Logam, citados por Fernandes (2001), são elementos para atrair investimentos e lucros para economia local. E isso tudo nos leva a observar o significado da vida cultural em modelar nossas percepções de mundo. Por outro lado, os próprios acontecimentos modificam a cultura popular que não pode ser separada do contexto que a produz. É ilusório dissociar a cultura da sociedade na qual ela se insere como um dos componentes da realidade social. E ao utilizar os movimentos culturais urbanos, por exemplo, como motor de soerguimento do capital tem-se a seguinte verificação: a política cultural se confunde com o planejamento urbano.

Conforme foi visto nesta pesquisa, o aspecto religioso tem determinada relevância na história da humanidade. Inclusive, em função desse elemento cultural algumas cidades surgiram. Mas, a notoriedade desse elemento não está restrita ao apogeu dos núcleos urbanos.

Na história social brasileira temos o exemplo das associações religiosas que tanto eram instrumento de auxílio ao desfavorecidos socialmente, como forneciam o caráter de diferenciação e prestígio social para os seus integrantes constituindo desse modo, a coexistência do sagrado e profano no seio das irmandades. Pois, ora elas eram reconhecidas pela simplicidade em ajudar o próximo, ora se caracterizavam por serem ostentadoras e competitivas entre si. Alias esse nosso estudo sobre a romaria de Canindé desmistifica a

idéia de que o sagrado e profano são elementos desassociados, pois, como pudemos constatar o fenômeno religioso também é revestido de atitude ideológica.

No caso da romaria de Canindé, concluimos que a Igreja Católica nem sempre legitima algumas práticas dos romeiros. Porém, isso não significa dizer que essa romaria se caracteriza necessariamente como um confronto entre o catolicismo oficial e o popular. Há que levar em conta, também, ser a igreja católica canindeense um meio de socialização, reivindicação e identificação de milhares devotos de São Francisco. O espaço canindeense comporta, portanto correspondentes representações.

Ao término dessa pesquisa é possível concluir que apesar de toda a deficiência em termos de infra-estrutura para a recepção dos romeiros, a demanda de visitantes devotos de São Francisco não é minimizada. As pessoas continuam se dirigindo ao Canindé anos após ano, seja para fazer pedidos, pagar promessas, renovar votos, agradecer por uma graça alcançada. Contudo, um fator que altera o número de romeiros em Canindé, de acordo com o morador local, é a situação da colheita, ou seja, se o inverno foi bom, a romaria será boa.

Na realidade, há que se notar que o presente estudo contribui com um melhor conhecimento sobre a realidade brasileira, na proporção que as romarias estão incorporadas à cultura nacional e reflete a condição socioeconômica do nosso país. Exemplos desse reflexo são os pedidos feitos a São Francisco: relacionados à deficiência do sistema de saúde, o elevado número de pessoas desempregadas, desigualdade em termos de acesso a um nível de educação universitária, dentre outros.

Outra conclusão que obtivemos com esse trabalho: verificamos que as condições no distrito sede do município onde está localizado o santuário franciscano são bem melhores que nos demais.

Determinados valores da doutrina católica como a abnegação é facilmente reconhecida na romaria em Canindé. A pobreza, desapego as coisas materiais e o sofrimento são em si elementos de identificação entre o peregrino e São Francisco. Essa relação identitária algumas vezes é utilizada pelo poder público. Porque, ao atribuir ao sagrado a responsabilidade por essa realidade em que vivemos, tendemos a não problematizar a cerca do contexto sócio-político nacional.

Mas, a romaria ocorrente em Canindé não existe somente no imaginário do devoto de São Francisco. Esse fenômeno religioso constitui uma rede de relações que é

responsável pela configuração espacial organizada para receber o fluxo irregular de romeiros no decorrer do ano. Então, acaba por fazer parte do imaginário político também. E a própria propagação de uma espécie de *slogam* no qual a cidade de Canindé é chamada de Meca nordestina é uma prova da tentativa de otimização do turismo religioso na região: “Mas em vez da paisagem do velho mundo, o peregrino terá diante de si a magnífica paisagem sertaneja” (*site* da prefeitura de Canindé- 2007).

Vimos que o culto a São Francisco no Ceará é resultado da Ordem Terceira franciscana, juntamente às ações missionárias no Brasil em sua maioria vinculada à Ordem Terceira do Recife, em Pernambuco. E sabemos que o surgimento desse foco de romaria coincide com a época em que havia o interesse de povoamento das regiões brasileiras no tempo colonial. Daí, concluímos ser bastante oportuno o surgimento dessa romaria para fins de colonização. Interessante é que até hoje existem casos de romeiros que vão pagar suas promessas em Canindé e acabam morando por lá.

Temos consciência de que apesar dessa dissertação ter chegado ao fim, o assunto aqui trabalhado não está esgotado. Principalmente, se levarmos em consideração a hipótese de que a romaria franciscana no Ceará faz parte de um processo que permanece evoluindo e terá seu clímax na consolidação de Canindé como pólo de turismo religioso.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, Edin Sued.(org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papyrus, 2003. 176 p.

AGUIAR, Sylvana Maria Brandão de. (Org.). **História das Religiões no Brasil** - Volume 3. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004. 533 p.

ALBÚM, Ilustrado da paróquia de Canindé-comemorativo do 7º centenário de morte de São Francisco. Canindé, Typ. Casa de São Francisco, 1927.

AZEVEDO, Reinaldo. Frei Galvão: enfim um santo brasileiro. **Veja**, São Paulo, ano 40, n. 8, fev. 2007.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis, Vozes, 1985.

BÍBLIA, Português. 1993. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev e atual. no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOURDIER, Pierre. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1998.

CASTRO, Iná Elias. Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação. In: CASTRO, Iná Elias et alli.(orgs.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CERTEAU, Michel. As Produções do lugar (primeira parte) In: **A Escrita da História**. Rio De Janeiro, Forense, 2000.

_____. Uma Cultura Muito Ordinária (Primeira Parte) In: **A Invenção do Cotidiano.1**. Artes de Fazer. Petrópolis. Editora Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro. Edit. Difel, 1990.

CLAVAL, Paul. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 147-166 .

_____. As abordagens da geografia cultural. In: CASTRO, Iná Elias et alli.(orgs.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CORRÊA, Roberto Lobato. A geografia cultural e o urbano. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 167-186.

_____; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.

_____. A geografia cultural no Brasil. **Revista da ANPEGE**, Fortaleza, ano 2, n. 2, p. 97-102, 2005.

_____. Geografia cultural: introdução a temática, os textos e uma agenda. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 9-18.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-132.

_____.; JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 135-146 .

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. A elaboração da imagem turística de Fortaleza. **Mercator** - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002. p. 53- 58.

DUNCAN, James S. **O supra-orgânico na geografia cultural americana**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Introdução à geografia cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 63-102.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**-A Essência das Religiões. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

FERNANDES, Ana Cristina. A reestruturação corporativa à competição entre cidades: lições urbanas sobre os ajustes de interesses globais e locais no capitalismo contemporâneo. In: **Espaços e Debates**, n. 41. 2001.

FERNANDES, Antônio Teixeira. **Espaço social e suas representações**. Comunicações apresentadas ao XV colóquio ibérico de geografia, Porto, 14 a 17 de set. 1992. Disponível em: < <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo6661.pdf> >. Acesso em 21 fev. 2003.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros paulistas de função religiosa**. São Paulo, USP/ Inst. Geografia, 2.v , 1975.

HARVEY, David. **A justiça social e a cidade**. São Paulo, Hucitec, 1980.

_____. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ISHAQ, Vivien. Irmãos na terra e no céu. **Revista Nossa História**, s/1, ano 3, n. 3, p. 66-70, set. 2006.

MARTINS, Mario de Souza. **Canindé: A caminhada Prometida** (um estudo sobre romarias). Dissertação de Mestrado em Sociologia do Desenvolvimento da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1983.

MOTO-romaria a Canindé reúne 1.600 motos. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, Regional, p.4, 22 de setembro 2003.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro De. Turismo, monumentalidade e gestão: escalas e dimensões da visitação religiosa contemporânea. In: ABUMANSUR, Edin Sued.(org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papirus, 2003.

REVISTA PODER LOCAL. **Francisco de Canindé o santo do sertão ano**, s/1, 1, n. 12. Suplemento especial, s/d.

RICHARD, Pablo. e IRRAZAVEL, Diego. **Religião e Política na América Central**: para uma nova interpretação da religiosidade popular. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro, EDUERJ, NEPEC, 1996.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias et alli.(orgs.). **Explorações geográficas**: percursos no fim do século, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. **Religião, Identidade e Território**. Roberto Lobato Corrêa (org). Rio de Janeiro. EDUERJ, NEPEC, 2001.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões e análise. CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224 .

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

SAUER, Carl O. Geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 19-26.

SEVCENKO, Nicolau (Org.). **História da Vida Privada no Brasil (III)**. República da Belle Époque à Era do rádio. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, Maria Salete. Contribuição ao estudo da hierarquia urbana no Ceará. **Revista brasileira de geografia**, Rio de Janeiro, ano 39, n° 3, 1977.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso, raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, Edin Sued.(org.). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papyrus, 2003.

VAISMAN, Marcia. Romarias, turismo e religião. **Revista Fale**, s/1, ano 1, n.9, p.43-44, s/d.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura Brasileira: O que é, como se faz**. São Paulo. Loyola, 2004.

VEJA. São Paulo, ano 40, n. 8, fev. 2007.

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 27-62.

WILLEKE, Frei Venâncio. **São Francisco das Chagas de Canindé- Resumo histórico**. 2º Ed, Rio de Janeiro, Vozes, 1973.

<<http://www.caninde.ce.gov.br/>>. Acesso em 30 de julho de 2007.

<<http://roteiroceara.uol.com.br/sertao/02caninde/pop01.htm>>. Acesso em: 24 de agosto de 2007.