
D

ESPONTA NOVO ATOR NO CAMPO
RELIGIOSO BRASILEIRO? O PADRE CÍCERO
ROMÃO BATISTA*

Pierre Sanchis

Esta é uma pergunta que pode parecer menor para parte do grande público brasileiro, para quem a figura do Pe. Cícero não evoca provavelmente muitas lembranças vivas – fora as referências recorrentes às grandes romarias de Juazeiro. Para os menos novos, quem sabe, a figura daquele *Meu Padim Pade Cíço Romão Batista* do Zeca Diabo, o cangaceiro convertido encarnado por Lima Duarte na novela “O Bem Amado”. E pouca coisa mais. Do ponto de vista das Ciências Sociais, é verdade, ele foi parte de um capítulo que teve sua hora de interesse: as manifestações de messianismo ou milenarismo no Brasil, onde o Pe. Cícero se encontra com Antonio Conselheiro de Canudos e os monges do Contestado. Alguns livros ou capítulos de livros, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Rui Facó, Duglas Teixeira Monteiro, Luitgarde Barros, Marcelo Camurça, sobretudo Ralph Della Cava, com o seu *Milagre em Juazeiro*. Mas hoje, é a partir de uma iniciativa da própria Igreja Católica que o tema pode estar adquirindo uma atualidade renovada.

Pois, mesmo se fenômenos políticos foram radicalmente imbricados na sua biografia, se Canudos foi sempre presente no seu horizonte, se fez do Juazeiro uma capital regional próspera, a “nova e pacífica Canudos do sertão nordestino”, o drama deste homem, nascido em 1844 no Crato, vale do Cariri, concentrou-se na sua relação de fiel com a sua Igreja. E transbordou a partir desta relação:

um período de missão pastoral próspera mas corriqueira, o surgimento de um milagre, afirmado pelo padre e contestado pela hierarquia, baseou um movimento popular que ecoa e amplia a devoção, toma partido, ganha contornos de identidade regional, de afirmação política num quadro nacional, e, finalmente, impõe até hoje a presença (dois milhões de peregrinos por ano) de um ator coletivo permanente: o romeiro. Desde o início, o drama encenado em Juazeiro foi tripolar: Cícero, a Igreja, o Povo. E se este último pólo foi sempre mantido na ambivalência, por causa da tensão entre os dois primeiros, parece despontar hoje uma inesperada resolução: no intuito, não de “reabilitar” o Pe. Cícero, mas de operar a “reconciliação” da Igreja com ele, o bispo diocesano nomeou uma Comissão cujo trabalho “histórico-ecclesial” chegou a conclusões positivas. Um ponto de partida para reversão de expectativas pastorais, o suficiente para que o sentimento popular já adivinhe perspectivas mais ousadas, de beatificação. A ambigüidade eclesial de Juazeiro desaguaria, enfim, em reconhecida santidade.

Neste quadro renovado, e em particular em meio à reflexão de um Simpósio “sobre o Pe. Cícero e seus romeiros”, convocado em conjunto pela Igreja e a Universidade locais, pode ter sentido tentar ler nesta nova situação alguma pista do futuro, e, reatando com a análise das Ciências Sociais sobre a Igreja Popular, tentar dizer como uma leitura de tipo antropológico poderia enxergar a figura do Pe. Cícero no seio de tal Igreja, neste momento preciso de sua “reabilitação” (ou de “reconciliação com ele”) de parte da hierarquia. Não me compete entrar aqui nas perspectivas de uma estratégia possível da instituição. Pretendo ater-me a uma reflexão antecedente e de outra ordem, prospectiva esboçada com liberdade e imaginação: como que a evocação de um quadro de problemas, um desafio que a instituição religiosa deverá provavelmente amanhã levar em conta e enfrentar. No fundo, seria tentar ler no presente algumas tendências susceptíveis de se prolongar (ou de se inverter, aliás...) em futuro próximo, tendências que teriam chance de provocar – ou pelo menos permitir – a emergência de novo ator, não só no seio da Igreja brasileira, mas no campo religioso do Brasil como um todo.

Para começar, que peso e significado atribuir ao adjetivo “popular”, na expressão: “Igreja Popular”?¹ Alguns anos atrás, um grande debate dominava a ciência social da religião: perguntava-se sobre a natureza do que se chamava: “religião popular”, “catolicismo popular”. Um debate para muitos hoje ultrapassado – pelo menos na medida em que apontava para um corte, uma dicotomia entre religião do povo e religião oficial da instituição. As coisas acabaram aparecendo como menos simples, mais articuladas do que dicotomicamente opostas. Basta pensar na posição do próprio Pe. Cícero no seu tempo: estaria ele do lado da “religião popular” assim entendida, ou da “religião oficial”? (Barros 1988). De qualquer modo, quando se fala hoje em “Igreja Popular”, não é necessariamente nesta “religião popular” que se pensa, mas –

e paradoxalmente – numa forma de religião institucional: inscrita no interior da instituição (uma “teologia”, a “teologia da Libertação”, umas Comunidades que, por serem “de base”, não deixam de se proclamar Eclesiais), mesmo se nunca recobriu a instituição por inteiro. Do ponto de vista da ciência social, (a própria “Igreja Popular” pode ter de si outra consciência) designa-se assim um segmento da Igreja que entende levar a sério a “opção” oficialmente expressa pela totalidade da Igreja Latino-americana (a “opção pelos pobres”), planejando inclusive tirar desta opção as conseqüências políticas (“Fé e Política”) que ela implica na concretude estruturalmente política de nossas sociedades.

É esta dimensão da Igreja que passou a marcar o campo, não só religioso mas também político, do Brasil alguns decênios atrás. E, por isso, é bem conhecida a hesitação que levou sempre os analistas a interrogar-se sobre a carga ideológica e voluntarista possivelmente incluída neste qualificativo de “popular”. Hesitação dupla. Primeiro, e por um lado, a categoria explícita de “Igreja Popular” (para: “Igreja do povo”), surgida em torno de 1975², acabou sendo logo utilizada pelos seus críticos, como argumento para provar que uma Igreja “católica” que pretendesse somente abranger parte do seu rebanho carregaria germes de cisma³. A “popular”, se classista, não poderia ser “católica”. Por outro lado, sempre, e sobretudo depois da irrupção no campo religioso brasileiro, de igrejas e grupos religiosos de recrutamento sociologicamente “popular” (pentecostais em geral), uma dúvida cercou o uso da outra categoria matricial que acompanhava a categoria de “popular”: a categoria de “pobre”. Tratar-se-ia, como o queriam os textos da Instituição, de uma “opção pelos pobres” (um programa pastoral ou melhor evangélico) ou de uma “opção dos pobres”, (uma constatação empírica)? A preocupação acabou aflorando ao nível do pensamento teológico militante, em debate explícito: Comunidades “de base”, sim, mas onde estão as massas? (Boff 1990:85; Lesbaupin 1996).

Está claro que esta dupla problemática, sempre presente, é dominada por um problema de definição: “quem são os “pobres”, que significa “povo”? Claro também que o futuro da Igreja Popular no Brasil passa provavelmente pelas reconsiderações – teóricas e práticas – trazidas por este trabalho re-definidor de categorias. Ora, não é só na Igreja que este trabalho está hoje em curso: também está presente, de modo inconcluso, na procura de um novo desenho dos conflitos na sociedade, brasileira e universal. E parece-me que é este processo de reformulação que vem precisamente abrir um espaço simbólico que permita à figura do Pe. Cícero adquirir novas dimensões no imaginário dos seus devotos (do “povo” dos seus devotos) – e de outros brasileiros. Haveria então, na Igreja Popular, lugar para um novo Pe. Cícero? Em que sentido, e com que problemas para aqueles que assumam a administração desta imagem?

É em torno deste tema que quero propor algumas simples reflexões.

1. O “pobre” concreto. Identidades

Tudo indica que, num futuro próximo, a categoria seminal da Igreja Popular, a categoria de “pobre”, estará – porque já está – sofrendo uma metamorfose no senso comum dos seus teóricos e dos seus militantes. Sem dúvida, esta categoria, desde que transformada em categoria teológica, nunca se identificou simplesmente com outros conceitos sociológicos propriamente ditos, por exemplo o de “proletariado”. O caráter “profético” ou “utópico” da teologia da Libertação, a sua necessária componente de retórica axiológica sempre deixaram subsistir, em torno das categorias analíticas de que fazia uso para sua elaboração, um excesso de significado, um halo de conotações bíblicas, um permanente ultrapassar semântico. Isto lhe permitia questionar as consciências em função de um concreto imediatamente apreensível (e não só estruturalmente definido) e, por isso mesmo, desafiar uma ordem social injusta com uma eficácia específica: uma ressonância “sagrada” envolvia o “pobre”⁴, grandes imagens bíblicas dinamizavam historicamente a representação do “povo”. Mesmo assim, não resta dúvida de que a interpretação mais estrita destas categorias, as tentativas de justificar o seu uso através do instrumental sócio-analítico, o manuseio generalizado das categorias marxistas como seu horizonte teórico, orientavam a sua compreensão em direção a perspectivas enraizadas na estrutura sócio-econômica. A identificação do “pobre”, procurava-se nas relações de produção. O “pobre” era a classe explorada. E a Igreja, presente num “continente de miséria e de injustiça” (Gutierrez 1985:115), deveria deixar-se penetrar pelos interesses de que as *classes exploradas* eram portadoras, e, no embate capitalista, posicionar-se a seu lado.

Neste quadro analítico, vê-se como era difícil assumir como minimamente exemplar a figura concreta de um Pe. Cícero, que podia ser visto como inscrito de fato – e aceitando o fato – na estrutura social, exatamente do lado maldito desta estrutura de que se tratava agora de ajudar o “povo” a emergir em “liberdade”: o lado do latifúndio, quando as oligarquias ditavam os termos do processo político. Os textos seriam numerosos, fora e dentro da Igreja. De Rui Facó, por exemplo: um “amortecedor dos choques de classe”, ou de um teólogo, José Comblin: “durante 20 anos o coronel mais poderoso do Cariri e um dos mais poderosos do Estado” (Comblin 1991:26). Uma figura naturalmente fora do horizonte de uma Igreja da Libertação.

É, no entanto, do seu próprio cerne que esta análise teológica acabou se projetando num (relativo) ‘ultrapassamento’. Já na Conferência de Puebla (1968), embora timidamente, aparecem determinações menos estruturais e mais concretas: “A situação de extrema pobreza generalizada” na América Latina reveste-se de um rosto: “Feições de indígenas e, com freqüência também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados

como os mais pobres dentre os pobres”⁵. No mesmo sentido de concretude, alguns anos mais tarde, um Encontro de Pastoral Afro-Americana realizado no Equador, “em busca da definição da pastoral afro-americana” escolhia como tema os negros, é verdade através da “análise da situação social, econômica e política em que se encontram”.⁶

Não se abandonou o enfoque global: é na linha da mesma preocupação com o “pobre”, e sem nada renegar do esforço de ‘radicalidade’ analítica até então procurado, que foram introduzidas pouco a pouco novas dimensões, na base de outro recorte na espessura social, cujo uso começava a generalizar-se. Tinham mudado as condições internacionais desta análise. Depois de abrandadas as rivalidades militares e bélicas em torno das opções capitalista e socialista (Guerra Fria), tanto a teoria social quanto as estratégias políticas das nações e as vivências concretas das sociedades tinham passado a utilizar, privilegiar e aprofundar no mundo inteiro o recorte da diferença identitária. Em função dela, enquanto no campo social a luta de classes parecia perder de sua acuidade diante de campanhas inter-classistas de cunho consensual, emergiam como novas bandeiras de luta a oposição ao racismo – ou à exclusão –, as reivindicações de ordem étnica, o resgate urgente de umas nações, umas culturas ou grupos sociais marginalizados, a necessária superação do corte Norte/Sul. Isso em dimensão de globalização (ou antiglobalização) mundial, mas também, em termos específicos, na sociedade brasileira e na Igreja.

Diz então um teólogo:

Diante do conflito socio-racial nossa fé tem que se posicionar: ficar do lado de quem? Deus ficou do lado de quem? E a teologia deve encontrar meios para justificar esta escolha. Noutras palavras, a teologia da Libertação no Brasil não pode fugir à pergunta: como ficar do lado do negro no conflito socio-racial. Não é um capítulo a mais da teologia. Não é colorir o pobre ou ficar preocupado com alguns deles. Não é “secundário” com respeito ao essencial. Com efeito, não é secundário em nossa sociedade ser mulher ou ser negro. (Frisotti 1988:31).

Viu-se o deslizamento, natural, no fim do texto, do “negro” à “mulher”. Outros textos juntam com a mesma facilidade ao negro os povos indígenas. Ou se fixam na consideração destes, como um substrato fundamental na América Latina. Mas outros trânsitos serão rapidamente perceptíveis, que acabam delineando – pelo menos em termos de problemática – um panorama e uma estratégia de novo tipo para a “libertação”.

Num primeiro momento, com efeito, trata-se de identificar um “rostro” sob a categoria um tanto abstrata do “pobre” membro da classe explorada. Negros

e indígenas, num outro sentido mulheres, oferecerão a este “pobre” o seu rosto. Mas num segundo momento, transfere-se em parte a ênfase sobre nova categoria: da classe para a etnia e a cultura. De modo mais abrangente, para aquilo que as ciências humanas tematizam – pouco importa aqui se em termos analíticos ou estratégicos – com cada vez maior intensidade: a *diferença*. “O projeto de libertação classista não se mostrou isento de alienação cultural e de autoritarismo tutelar frente à alteridade étnica”, diz outro teólogo, especialista da pastoral junto aos indígenas (Suess 1985:502). E se pode encontrar a mesma preocupação nos setores da CNBB onde se gestou o Movimento dos Agentes de Pastoral Negros ou a Pastoral dos Negros. Uma passagem conceitual enfim consagrada na Conferência do Episcopado Latino Americano em Santo Domingo (1993). Ali, a insistência sobre a necessária “inculturação” do Catolicismo leva a revalorizar os temas da etnia, da cultura, das diferenças constitutivas da própria sociedade latino-americana. Tanto no campo da sociedade inteira quanto no campo interno à própria Igreja aparece uma aspiração polêmica ao “reconhecimento” (ser reconhecido!), reivindicação em que a “cultura” é promovida ao papel de categoria seminal⁷.

No entanto, outro deslizar está ao mesmo tempo em processo: da “cultura” à “identidade”. Pois não se trata do simples reconhecimento de uma cultura herdada e definidora de sujeitos passivos na sua própria conscientização, mas da decisão *política* de grupos ontem desconhecidos de si próprios, e que emergem hoje à história a ser feita – e feita por eles – com um projeto de criação e afirmação de identidade. Sem dúvida, apóiam-se para isto, como é evidente, sobre um passado, uma tradição, uma religião, uma cultura, mas não se limitam a uma restauração fechada, à antiga maneira culturalista. Querem sua identidade abridora de espaços e criadora de futuro.

Houve lugares e momentos, na sociedade e na igreja, em que esta passagem entre duas visões do processo social, da luta de classes à reivindicação identitária, foi vivida como ruptura. Quando, por exemplo, a “teologia negra” tentou dar seus primeiros passos nos Estados Unidos, uma das reuniões iniciais entre “teólogos negros” e “teólogos da Libertação” foi carregada de incompreensões e mútuas recusas: “As trocas de idéias neste encontro foram violentas, escreve um dos pioneiros da teologia negra americana, em torno da diferença de sentido entre cor e classe social. A maioria dos teólogos negros estava convencida de que os teólogos latinos eram completamente insensíveis ao racismo, e muitos latino-americanos afirmaram que nós (negros americanos) precisávamos ser despertados para a opressão abrangente do capitalismo internacional (Cone & Wilmore 1986). Incompreensão mútua que mostra o quanto a mudança era importante. Mas no Brasil, e ao contrário, os passos sucessivos foram dados dentro do mesmo meio, muitas vezes pelas mesmas pessoas, como desdobramentos lógicos – embora difíceis – de uma Teologia da Libertação que não tinha consciência com isso de

abandonar a carga política que a caracteriza. Provavelmente seria justo dizer que é a própria “política” que viu modificado o seu enfoque⁸ – não só na pastoral mas na teologia, não só na Igreja mas na sociedade, não só no Brasil mas no mundo.

Por isso pode-se imaginar o futuro de uma “Igreja Popular” cada vez mais inscrita em grupos representativos de “minorias” (no sentido sociológico, não necessariamente estatístico; as mulheres, por exemplo, são vistas assim como “minorias”), reivindicando a legitimidade e a afirmação de diferenças na igualdade, a dignidade das “culturas”, promovendo as identidades, lutando contra qualquer exclusão. E estas perspectivas não se limitam à sociedade brasileira. A conjuntura internacional nos mostra o tema da “diferença” no cerne dos principais conflitos contemporâneos. Trata-se de “povos”, de etnias, de regiões dentro das nações, de nações, de conjuntos de nações, por exemplo as do Terceiro Mundo, as emergentes, as do chamado Sul, etc... Com todas as ambigüidades, com os perigos de fundamentalismo agressivo, de racismo ou simplesmente de fechamento essencialista sobre um passado, que este comunitarismo identitário pode gerar, eis um tema que está hoje no centro propulsor do imaginário ativo dos grupos e dos povos. Em todo lugar há identidades coletivas, por modestas que sejam – os “romeiros” –, para serem afirmadas, restauradas, instauradas eventualmente. Povos e grupos sociais querendo participar, não necessariamente contra outros, mas em seu próprio nome, na feitura da história. E sempre este trabalho de identidade e identificação se vale de um pólo cristalizador, um símbolo recapitulativo da memória do grupo – doloroso ou glorioso, íntimo ou público, sacrificial ou afirmativo – uma imagem significativa das virtudes reivindicadas pelo grupo, uma representação personalizada, um ícone. É Zumbi para o Movimento Negro, foi Tiradentes para os promotores da República no fim do século 19, até Ayrton Senna para um difuso sentimento popular nacional. No plano da religião, a Igreja Popular da América Latina escolheu os seus santos, lembrados nas suas celebrações: aqueles que, nos conflitos pela justiça, sacrificaram sua vida. Mas, e a Igreja do Brasil como um todo? Ela teria, num outro plano, Nossa Senhora Aparecida, a Virgem Negra proclamada Padroeira da Nação. Sem dúvida são antigos – por exemplo em 1930 – os eventos de massa organizados para a mobilização, em torno dela, de sentimentos, de entusiasmo, de confiança, para a projeção emocional da identidade coletiva do povo brasileiro na sua imagem, inclusive com carga política frente ao governo do momento. E hoje ainda, os pesquisadores do Movimento Negro Católico ficam impressionados pela explosão da onda de reconhecimento que monta para a pequena estátua da moreninha quando ela “aparece” no fim de uma Missa “inculturada” (“Missa Afro”). Mas estudos recentes (Fernandes 1988) mostraram que a imensidão do Brasil, a falta, na sua cultura, de um forte senso de centralidade, não permitiram (ainda?) que a aura

deste ícone atingisse dimensões nacionais. Outros santuários, outros “santos” (Nossa Senhora do Círio de Nazaré, São Francisco de Canindé, o Bom Jesus da Lapa, o Divino Pai Eterno da Trindade de Goiás, o próprio Pe. Cícero, apesar dos senões persistentes de sua situação ambígua diante da instituição-Igreja), canalizam as emoções que expressam no campo religioso as identidades regionais. Talvez evitando assim ao Brasil de participar desta onda de nacionalismo religioso que se torna agressiva em muitos lugares, quando verdadeiras guerras de religião fundam e redobram os conflitos políticos e militares. Apesar disso, o processo está em curso de um Brasil que se representa a si próprio – e também começa a ser visto – como efetivamente emergente e aspirando a uma liderança no mínimo latino-americana. Por outro lado, a imagem tradicional de um Brasil radicalmente (isto é, de raiz) católico perde de sua força diante da generalização de outras adesões religiosas. Um Brasil “evangélico” pode ser pressentido como despontando num futuro mais ou menos próximo. Por isso, é provavelmente a primeira vez que jovens católicos sentem necessidade de se afirmar com os dizeres de suas camisetas: “Sou católico”, “Me orgulho de ser católico!” Ora, neste campo identitário, é comum ver aspirações nacionalistas se entrelaçarem com afirmações de ordem religiosa. Já foi o caso durante a vida do Pe. Cícero, quando parte do clero do Crato aderiu ao “milagre” por motivos nacionalistas: através desse milagre igualava-se o Brasil à França, Portugal, Itália...⁹. Na situação atual, tal “Brasil católico” pode chegar a precisar de um ícone, onde se recapitule, se afirme e se projete. Apesar das tantas qualidades que para isso o habilitavam, três objeções maiores faziam até então obstáculo a que o Pe. Cícero ocupasse este papel de ícone: a sua posição no lado dominante de uma estrutura social injusta, concebida como simplesmente dicotômica, a sua participação ativa em conflitos político-partidários sangrentos, e sua semi-condenação pela igreja. Sem falar do caráter limitadamente regional da mobilização popular em torno de sua figura.

Mas... se o processo de mudança na Igreja Popular, que tentei analisar, tiver algum sentido; por outro lado, se as conclusões da Comissão de revisão histórica obtiverem ampla repercussão; se os estudos renovados que constaram do Simpósio acima citado sobre a atuação social e política do patriarca (sempre a favor do “pobre”, da transformação das condições de trabalho e de produção das camadas populares e da paz entre as facções de dominantes) conseguirem vencer outras interpretações, tanto na Igreja como no meio dos analistas sociais; enfim se, como não é impossível pensar, e como é possível constatar em Juazeiro que o povo romeiro parece pensar explicitamente, se seguirem outras iniciativas mais ousadas na direção de uma reabilitação – e mais do que isso –, essas objeções não começariam a perder todo valor? Afinal, nenhum dos santos recém-proclamados pela Igreja no Brasil – e se conhece a importância no catolicismo brasileiro da devoção aos santos – é visceralmente reconhecido pelo povo, católico

ou não, como brasileiro – senão numa escala reduzida, como parece ter sido o caso na canonização recente do Frei Galvão. Nem o Beato Anchieta suscita tal reação, figura emergida, como parece, da reflexão constante das elites. Mas como reagiria amanhã a sensibilidade popular diante de um eventual “Venerável”, “Beato”, ou “Santo”, Cícero?

Não poderia então ser acolhido com honra pela “Igreja Popular” o homem que na sua última entrevista, três anos antes de morrer, e logo depois da Revolução de 1930, declarava aos jornalistas: “Eu desejo que os nossos governantes sejam sobretudo administradores e não donos de uma grande fazenda, como vinha acontecendo até agora. Que a nação os faça, os eleja defensores e zeladores da Pátria e do povo, e não senhores de uma senzala, para venderem-na aos pedaços, a quem mais der.” (“A última entrevista”, *O Povo*, 20/07/2004, Caderno Especial: Padre Cícero, pág.4).

Fala-se, na história, em “beatificação popular”, ou “pela voz do povo”. É mais ou menos isso que se deu em relação ao Pe. Cícero. O que obrigou a Igreja institucional – em todos os seus níveis – a encontrar o seu caminho na ambigüidade, tentando não se renegar como instituição hierárquica sem recusar de todo a sensibilidade do povo. Mas não é impensável que a mesma Igreja se encontre amanhã diante de outro problema, tendo de administrar a referência popular a um ícone identitário desta vez por ela mesma reconhecido. Ícone do Cariri? Ícone do Nordeste dentro da Nação? Ícone do Brasil entre as Nações? Ícone de um “povo” frente aos que sempre o dominaram? Ícone particular do “povo” nordestino, ou Ícone de um povo articulado, nos seus interesses contraditórios, em função de um projeto nacional? Ícone dos “pobres”? Perpassando estes sentidos, em todo caso, Ícone de um povo “católico”? Mas ainda assim, com qual equilíbrio entre o exclusivismo identitário e a aceitação de um campo plural¹⁰? Vê-se o jogo – que exige estratégia, escolhas e articulações – em todos estes casos e em vários níveis, entre a parte (as partes) e o todo, entre o fechamento exclusivista e a inclusão. Por isso o Patriarca de Juazeiro não me parece ter acabado de propor à sua Igreja sérios problemas de interpretação. Talvez só faça começar uma releitura de sua figura. Uma releitura (ou releituras) necessária, pois ícone não é só um nome ou uma imagem. “Ícone-praxis”, dizem alguns (Martory *apud* Steil 2001), o que significa sem dúvida uma projeção, uma imagem, a presença do grupo a si próprio, mas também um programa dinâmico, que ele assume como seu e no qual ele se define. O que implica que tal dimensão do ícone seja administrada (definida, reinterpretada, carregada de sentido, inserida em novas condições históricas...), não por uma leitura unilateral e autoritariamente imposta, mas numa negociação dialogal entre as várias agências de produção e legitimação da identidade “popular”. Entre elas a instituição-Igreja nos seus diferentes níveis.

2. As “diferenças” reconhecidas e os fluxos de comunicação

Com mais um agravante, aliás. Insistir na importância atual da dimensão de identidade, e conseqüentemente de alteridade, equivale a prever uma crescente aceitação da diversidade legítima. Em primeiro lugar no interior mesmo da Igreja. Um traço em certo sentido conatural à história da “Católica”, que sempre tendeu a resolver suas divisões internas pela acomodação e a soma dos diferentes: “Tipo-Igreja”, diziam Weber e Troeltsch. É verdade que as Comunidades de Base da “Igreja Popular” pareciam, ao contrário, desenvolver uma tendência mais inteiriça. Foi até possível analisá-las como “seitas” no interior da Igreja; queriam-se modelo exclusivo do ser cristão.

Mas é freqüente agora uma menor radicalidade e maior compreensão (aceitação?) de *outras* ênfases na vida católica. “Opção pelos pobres” e “opção dos pobres”¹¹ caminharão provavelmente ao encontro uma da outra, como parecem prenunciar certas aproximações entre membros de Comunidades de Base e Carismáticos¹². Neste sentido, um ícone “católico” circulará hoje com mais facilidade pela diversidade das “identidades” católicas.

Mas o problema prolonga-se além disso. O que parece caracterizar o campo religioso brasileiro contemporâneo, criando para a instituição católica uma situação nova, é a necessidade de conviver com uma diversidade religiosa que não pára de se desdobrar e de multiplicar instituições, correntes, espiritualidades grupais, experiências coletivas e individuais muito além do tradicional monopólio da “Católica”. Todas estas instituições emitem mensagens, mesmo se não todas através dos meios de comunicação de massa, e qualquer “fiel”, por “fiel” que seja, constrói sua convicção, seu imaginário e as linhas mestras do seu comportamento com as influências cruzadas destes fluxos comunicacionais que o envolvem.

Com efeito, pesquisas recentes em várias capitais brasileiras parecem indicar que, de modo crescente e especialmente nos meios populares, através das rádios, da TV, através dos jornais e até das revistas, começa a implantar-se na sociedade brasileira um campo de comunicações, ainda seletivo, mas já marcado por cruzamentos de fluxos de caráter religioso. Neste campo – sem falar, nos bairros populares, das trocas de vizinhança e das convivências familiares, que parecem não obedecer aos *apartheids* e exclusões institucionalmente decretados¹³ – vai se enraizando um *habitus* de abertura das audiências à mensagem do “outro”, abertura que prenuncia um tipo novo de porosidade das próprias identidades religiosas¹⁴, um rosto em parte novo da “Igreja Popular”.

Espíritas que escutam semanalmente o programa do arcebispo em Belo Horizonte, e o acham “bom” ou “ótimo”; pentecostais que freqüentam a missa pela TV ou assistem aos programas da Rede Vida; católicos auditores ou telespectadores dos programas evangélicos a ponto de – em Salvador, por exemplo

– serem mais numerosos que os próprios pentecostais a pelo menos saber de sua existência.¹⁵

Não é pois impensável a criação – e o reforço progressivo(?) – de um campo de comunicações em que universos simbólicos institucionalmente diferenciados se cruzem, através da subjetividade individual dos ouvintes e espectadores. Estes presenciam assim manifestações emocionais de cultos que, em princípio, são “dos outros”, e participam privadamente delas, quando não teriam às vezes a coragem de comungar delas em público. Isso significa que os imaginários também podem se tornar comunicantes, coincidir eventualmente em certas figuras, mobilizar-se a partir dos mesmos ícones. E assim o Pe. Cícero, ícone dos católicos brasileiros, transitar, pelo meio dessa rede, ao panteão de outras denominações. Sabemos que o fato existe já, pelo menos no espiritismo, em casos atestados onde o carisma curador do padre se desdobra no de um cirurgião espiritual, e talvez nos *pegis* de umbandomblé, pelo menos em Juazeiro, onde a imagem do Pe. Cícero marca presença. Mas o caso mudaria provavelmente de densidade na hipótese de uma difusão de sua figura, enquanto “venerável” ou mais ainda (Beato ou Santo), em escala nacional. Lembro-me de um pai-de-santo de umbanda dizendo-me, na época em que a Igreja pós-conciliar fazia a caça às figuras míticas no seu santoral: “Nós somos católicos. Não veneramos nenhum santo que a Igreja católica não reconheça como tal”. Imaginemos então a instituição eclesial deparando-se com um desafio de outro tipo: o de administrar a devoção religiosa dedicada a uma figura nacional cuja virtude ela reconhece, mas que escapa à exclusividade de seu ministério e é reinterpretada em outros universos simbólicos. Sendo essa personagem, não uma figura meio-mítica, como S. Jorge, ou longinquamente inserida numa história lendária, como S. Sebastião, mas um cearense de carne, osso e pensamento, participante de uma história bem brasileira que ainda não acabou, e sacerdote nas suas fileiras, apesar de em dificuldades com sua própria hierarquia.

3. O “povo”, na Terra antes do Céu: a ecologia

Será mais um problema, ou mais uma riqueza, para a figura do Pe. Cícero de amanhã, o terceiro traço que gostaria de ler no futuro imediato da Igreja Popular? Um tema que não era comum nas representações das camadas populares, mas que está ganhando espaço até entre elas. Mais uma vez no mundo inteiro, e não só no Brasil: o tema da ecologia. Alguns dos teólogos que se distinguiram na elaboração “clássica” e “classista” da Teologia da Libertação cultivam-no hoje com o maior entusiasmo (Camurça 1999). E com uma intensa repercussão nos meios de classe média diretamente sensíveis à dimensão ecológica ou naqueles mais amplamente atingidos, em política pelo movimento altermundialista, em religião pela corrente da Nova Era.

Mais um momento de transposição de fronteiras, de novas alianças e inusitadas audiências, também prenúncios de reagrupamentos inesperados. Foi por exemplo sublinhada (Luz 1998) a intensa repercussão da presença e da fala de Leonardo Boff no VI Encontro para a Nova Consciência, de Campina Grande: “Partindo das palestras de Leonardo Boff (...) observa-se uma tendência para fazer coincidir na prática religiosa uma “espiritualidade ecológica” com uma “justiça ecológica”, isto é, “uma fé religiosa que responda às exigências de uma responsabilidade social global”. “Integridade da criação”, “sentir-se parte de uma totalidade...”.

E a estes teólogos convêm juntar a voz de um sociólogo e analista, Francisco Cartaxo Rolim (1980), bem conhecido por sua exigente interpretação das categorias da Teologia da Libertação em termos classistas: escreveu ele num livro póstumo, “Hoje, a opção pelos pobres tem um âmbito bem mais largo do que trinta anos atrás. (...) Um dos elementos, e não o menor, dos desequilíbrios e distorções sociais, está no cosmo. (...) A visão religiosa, ao invés de se restringir aos ritos e às crenças, à santificação individual, à libertação do pecado, é chamada a considerar que *o pecado não é só individual, ou mesmo social, ele tem também uma face ecológica*” (Rolim 1997:210-211, ênfase minha).

Em que medida e de que modo a nova figura do Pe. Cícero seria capaz de assumir tal perspectiva? Em todo caso, custo a acreditar que este *padrinho* de pé e cajado no chão, filho de uma terra em que a qualidade – e até a possibilidade – da vida humana estava tão de perto ligada ao domínio dos contrastes entre o paraíso de um Vale de fertilidades e de águas perenes (Cariri) e os entornos secos e áridos, que este fundador de cidade, pastor, prefeito tão diretamente implicado no cotidiano do seu rebanho numa hora que foi de transformações agrícolas e da primeira industrialização no Cariri, não tenha deixado testemunhas de uma sensibilidade aguda ao laço que não pode ser rompido ou degradado entre o homem e a globalidade da Terra de onde ele tira o seu existir e sua saúde física e emocional¹⁶. Lembro ainda daquela última entrevista que já citei: “Criar um novo Ministério, destinado especialmente a desenvolver as nossas riquezas naturais, as grandes riquezas que Deus nos deu. Faça-se, pois, um Ministério das Minas e Florestas. É assim que se deve crescer, e não vendendo o país a estrangeiros. Eles comem as bananas e nos atiram as cascas” (“A última entrevista”, *O Povo*, 20/07/2004, Caderno Especial: Padre Cícero, pág. 4). Uma pista importante para inserir com eficácia o Pe. Cícero na Igreja Popular de amanhã¹⁷. Também ícone do MST? Algumas representações plásticas, com certa ambigüidade, é verdade, vão desde já neste sentido.

Levantarei enfim outra pista, a última, um tanto recapitulativa, e também mais desafiadora – em vários níveis.

4. Amanhã, uma mais imediata presença de algo como uma “Religião fundamental”. Os Romeiros

Não se trata, é evidente, de generalizar: a emoção religiosa não tem para todos o mesmo peso positivo; práticas de cura, consultas ou orações “para acudir a situações aflitivas” não recebem em todos os meios o mesmo cultivo. Apesar disso, não há dúvida de que evoluções diversas em vários grupos sociais e até grupos confessionais orientam-se hoje para um horizonte comum, feito, em graus desiguais, de empréstimos polivalentes entre universos simbólicos e religiosos, do primado da experiência religiosa sobre as definições dogmáticas, da procura de uma transparência das camadas, físicas, sociais e cósmicas, desde as mais imediatas – o corpo – até as mais abrangentes, totalidade na espessura da qual o ser humano sabe o seu destino inserido; da relativização das definições institucionais ou, até, de qualquer conhecimento que se queira só conceitual (a “verdade”...); da aspiração mística articulada a disciplinas corporais; de mergulhos em experiências sensitivas “primais”; da procura sem fim de um caminho “através de”..., caminho que multiplique mediações sempre mutantes.

Acabei assim de descrever um horizonte sem dúvida pouco presente, nesta forma explicitamente sofisticada, na experiência religiosa dos “pobres”. Mas, alertada por características da Nova Era, a observação pode redescobrir nas formas tradicionais desta experiência (a “religião popular”) dimensões homólogas, assim encaradas sob novo ângulo: dimensões de curandeirismo, de ativação ritual de mediações modesta ou grandiosamente cósmicas, de estados segundos e comunicação com um “além” empiricamente atingido, de “sincretismos” vividos. Continuidade, então? Ou nova articulação – pós-moderna – entre razão e irracionalidade?

Entre estes dois tipos de vivência religiosa existem de fato semelhanças, embora suportadas por estruturas divergentes, que a presença ou a ausência de dois traços fundamentais caracterizam: numa delas, o exacerbamento da autonomia decisória do indivíduo, na outra, a consciência aguda do pecado. Em todo o caso este paralelismo, mesmo em parte invertido, chama de novo a atenção sobre um problema a que já fizemos referência: como o Pe. Cícero, ícone dos “pobres”, virá a falar também aos que não o são? Se “pobre”, no sentido que dissemos, acaba sendo uma identidade, é também uma cultura, com sua vertente religiosa: a “religião popular”. Em que sentido e até que ponto a interpretação do ícone, elaborada amanhã pela Igreja, será chamada a confirmar esta cultura? Teria ela vocação, na sua concretude, a ser simplesmente conservada, protegida, valorizada até nas suas formas mais “tradicionais”? Mesmo no caso de, hoje, a Igreja Popular aplaudir a revalorização do conjunto “romeiro” (a religião do “povo”), o amanhã não pode deixar de ser preparado. Ou pelo menos esperado com realismo, consciente e dinamicamente – se quiserem, os que administrarem

a imagem do *Padim* Cícero, que ela possa também adquirir um sentido icônico na cultura da modernidade, que as novas gerações de romeiros portam já em si, e cujo avanço é patente na própria “cidade santa” de Juazeiro.

Mas talvez esta aparência de continuidade – na diferença profunda – entre as experiências religiosas dos “pobres” e daqueles que não o são represente simplesmente a re-emergência em formas diferentes de dimensões muito antigas, que a modernidade racionalista parecia ter votado ao desaparecimento rápido. Se for assim, nesta confluência da Nova Era de hoje com a “religião popular” de ontem e a “religião fundamental” de sempre, torna-se de novo presente o problema da relação entre a dimensão religiosa da cultura e as instituições destinadas a cristalizar esta dimensão, dar-lhe forma, administrá-la, cada uma destas instituições pretendendo à exclusividade nesta tarefa. Um novo estado do problema da relação entre a religião popular e a Igreja que a segreda e a confronta. A “passagem do sagrado pagão ao sagrado cristão”, “do sagrado ao sacramento”, “do *sacer* ao *sanctus*”, que um historiador do séc. XI dava como crucial naquele tempo (Rouche 1994:502-527), retomou hoje um caráter problemático. Mas no sentido inverso: “Da santidade cristã ao sagrado pagão”. Pois são as determinações – dogmáticas e éticas – das instituições (e não só das do cristianismo) que as novas formas de sagrado tendem a deixar de lado. Mesmo quando os seus adeptos pertencem a essas instituições: desinstitucionalização do religioso. O paradoxal é que, por outro lado e em sentido oposto, no campo religioso universal assiste-se a um novo surto institucional, que se traduz, em todas as religiões, mesmo se em espaços segmentários, por um reforço dos fundamentalismos, um renascimento dos fideísmos, um revigoramento das exclusões e das disciplinas – com as conseqüências bem conhecidas no plano político. Nosso momento socioreligioso, no cerne da problemática que funda o laço social e na procura deste equilíbrio que permite a convivência – laço social e convivência que, na verdade, constituíam a obsessão do Padre Cícero – tende para os extremos opostos: da desinstitucionalização completa por um lado, dos fundamentalismos agressivos por outro.

Neste ponto, a imagem do Pe. Cícero que ressalta dos estudos mais recentes, imagem de caridade e de pacificação¹⁸, poderia ser significativa na conjuntura cultural; dependendo, mais uma vez, da direção para a qual os seus intérpretes pretenderão levar a significação pública desta imagem. Pois este homem, com a experiência intensa e dolorosa que foi a dele, pode ser ícone do dilaceramento contemporâneo entre o construtivismo autônomo do indivíduo e a continuidade de uma fidelidade institucional, entre a experiência sensível, a exigência da razão e uma eventual autoridade dogmática¹⁹. E ícone aberto a interpretações divergentes.

Contexto novo para um problema, o da inserção institucional, que começou durante a vida do patriarca, e que até hoje se expressa e se totaliza aos olhos do observador numa realização ritual de massa, que não pode ser omitida na análise: a romaria. Ora, esse fenômeno, tradicional em Juazeiro, passou a integrar

de novo o elenco das mais contemporâneas (as mais “modernas”, ou “pós-modernas”) práticas religiosas. Não penso aqui nas grandes realizações, sem declínio, de Lourdes ou de Fátima, mas nas formas novas de Caminho de Santiago na Europa, na criação recente do seu homólogo para Aparecida ou outros *loci* sagrados, no Brasil. A aporia de sentido da “religião popular” de que falávamos no início é aqui ultrapassada. Não se trata mais de um “popular” simplesmente classista ou simplesmente oposto ao institucional. O historiador/antropólogo das peregrinações Alphonse Dupront se recusa a ver as multidões peregrinas como portadoras de uma religião “popular”. Chamá-la assim, escreve ele (Dupront 1987:82) seria “reduzi-la ao elementar, no ponto inferior de uma hierarquia cultural, ou fazer dela, para os jogos de uma dialética de dominação, uma vítima esmagada”. Ao contrário, religião universal porque fundamental, “prática do existir dentro do universo (...) que, pela sua organicidade e a própria globalidade de que se reveste, constitui uma disciplina milenarmente ajustada das forças do irracional, (...) terapia da angústia do mal de existir (...) nova carga para a coragem de viver”. É esta religião fundamental que, no termo do caminhar em romaria, vai encontrar a religião institucional da Igreja. “Romaria”, na história, é lugar onde se compatibilizam – ou podem se compatibilizar – estas duas religiões. E em Juazeiro o mediador deste encontro não é – ainda? – um santo, mas um nordestino quotidiano, obcecado por sua terra e por seu povo, a ponto de teimar em tê-los visto enobrecidos pela manifestação visível da Presença. Homem da instituição, é no silenciamento mesmo de sua palavra funcional que o povo (“as multidões peregrinas” de Dupront) acreditava – e continua acreditando – que ele responda à demanda de sua religião. Religião Fundamental. A questão, afinal, sobre o futuro desta relação: Pe. Cícero/Igreja/povo, não seria precisamente saber em que medida e de que maneira a própria instituição é e será capaz de assumir, articulando-a com sua própria identidade, essa religião fundamental, que deve continuar nutrindo, sob pena de formalismo, as manifestações de qualquer religião institucional – e que os romeiros, tradicionalmente, reconhecem aqui no seu ícone?

*

* *

No fundo – e para dizê-lo em termos muito simples – perguntei-me como a Igreja Católica no Brasil poderá tratar amanhã a figura, eventualmente por ela reconhecida como santificada, de um sacerdote visceralmente brasileiro, nordestino, coronel do sertão, curador, conselheiro, benfeitor e acima de tudo “padrinho”, mas que as conjunturas dos embates políticos chegaram a jogar em acontecimentos de guerra e de sangue. Uma operação que não será fácil. E deve ter repercussão sobre a consciência identitária nacional. Mas afinal, se um dos últimos Beatos que proclamou o papa João Paulo II foi o último imperador da Áustria, que procurou fazer a paz, mesmo tendo herdado uma guerra a ser

vencida, porque o mesmo veredito institucional não poderia acolher a já centenária e teimosa devoção do povo nordestino a seu problemático Padrinho?

Referências Bibliográficas

- BARROS, L. O. C. (1988), *A terra da Mãe de Deus*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BATISTA, P. M. (1988), "A evangelização dos negros". *Tempo e Presença*, jan/fev.
- BIRMAN, P. (1994), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, n° 17, 1/2: 90-109.
- BOFF, C. (1990), "La théologie de la libération: ses questions pour la fin de ce siècle". *Lumière et Vie*, n° 200: 79-88.
- CAMURÇA, M. (1994), *Marretas, Molambudos e Rabelistas*. São Paulo: Maltese.
- CAMURÇA, M. (1999), "Sombras na Catedral. A influência *New Age* na Igreja Católica e o Holismo na teologia de Leonardo Boff e Frei Betto". *Numen*, n° 1,1: 85-125.
- CERIS (2000). *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus.
- COMBLIN, J. (1991), *Padre Cícero de Juazeiro*. São Paulo: Paulinas.
- CONE, J., & WILMORE. (1986), *Teologia Negra*. São Paulo: Paulinas.
- DELLA CAVA, R. (1985), *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DUPRONT, A. (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris: Gallimard.
- FACÓ, R. (1976), *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, R.C. (1988), "Aparecida, nossa Rainha, nossa Senhora e nossa Mãe, Saravá!" In: V. Sachs et al. *Brasil & EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- FRISOTTI, H. (1988), *Beber no poço alheio. Religiões afro-brasileiras caminhos de fé e libertação*. Salvador: Missionários cambonianos, Brasil-Nordeste.
- GUTTIEREZ, G. (1985), *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes. 5ª ed.
- KLOPPENBURG, D. B. (1983), *Igreja Popular*. Rio de Janeiro: Agir. 3ª ed.
- LESBAUPIN, Y. (1996), *Igreja, comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas.
- LUZ, L. A. (1998), *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional.
- MACHADO, M. D. C. & MARIZ, C. L. (2000), "Progressistas e católicas carismáticas; uma análise de discursos de mulheres de Comunidades de Base na atualidade brasileira". *Praia Vermelha*, n° 2/ 3:8-29.
- MACHADO, M. D. C. & MARIZ, C. L. (2004), "Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro". *Ciencias Sociales y Religión*, 6/6: 31-50.
- MARTORY . L. (1994), *Sex and the Empire that is no more. Gender and Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- MEDEIROS, T. d. F. (1997), "Nova Era e Catolicismo: Universos e Experiências". *Atualidade em debate*, n° 50: 49-51.
- MONTERO, P. (1996), "A universalidade da Missão e a particularidade das culturas". In: P. Montero (Ed.). *Entre o Mito e a História*. Petrópolis: Vozes.
- PALEARI, G. (1990), *Religiões do Povo. Um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: AM edições.
- PIERUCCI, A.F. e PRANDI, R. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, R. (1997), *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- ROLIM, F. C. (1980), *Religião e Classes Populares*. Petrópolis: Vozes.
- ROLIM, F. C. (1997), *Dicotomias religiosas. Ensaio de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes.
- ROUCHE, M. (1994), "Alta Idade Média ocidental". In: P. Veyne (Ed.). *História da Vida Privada. Do Império romano ao Ano Mil*. vol 1. São Paulo: Cia das Letras.

- SANCHIS, P. (1997), "O campo religioso brasileiro contemporâneo". In: A. P. Oro & C. A. Steil (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- STEIL, C.A. (2001), "Política, etnia e ritual: o Rio das Rãs como remanescente de quilombos", In: M Peirano. *O Dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SUESS, P. (1985), "Alteridade, integração, resistência". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 45, fasc. 179.
- SUESS, P. (1988), "Companheiro-peregrino na terra dos pobres, hóspede-irmão na casa dos outros". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fasc. 191.
- VALENTE, A. L. (1994), *O Negro e a Igreja Católica. O espaço concedido e o espaço reivindicado*. Campo Grande: CECITEC/UFMS.

Notas

- * Uma versão anterior deste texto ("O Padre Cícero e a 'Igreja Popular': perspectivas") consta dos *Anais do IIIº Simpósio Internacional sobre o Pe. Cícero (Pe. Cícero do Juazeiro: E...Quem é ele?, Juazeiro do Norte, 18-22 de julho/ 2004)*, Universidade Regional de Cariri/Diocese de Crato:166-181).
- ¹ As reflexões tópicas deste artigo inserem-se na estrutura de uma reflexão anterior sobre a Igreja Popular, desenvolvidas numa intervenção nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina (São Paulo, 1998).
- ² Ao que parece no Segundo Encontro Internacional de Cristãos para o Socialismo, em Quebec (Canadá): "Constatamos com esperança o surgimento de uma evangelização libertadora e os germes de uma Igreja popular" (Doc. final 24/n.2). Com umas conotações mais precisas, no mesmo ano, no II Congresso Nacional do Movimento Nacional de Cristãos pela Libertação, em Riobamba, Equador: "Propiciar o surgimento da Igreja Popular, na qual a vivência do Evangelho se inter-relaciona com as lutas históricas concretas" (Doc. final, n.4).
- ³ Cf. Kloppenburg (1983:77): "A Igreja Popular não é nossa Igreja Católica".
- ⁴ Já em 1976 um observador agudo da sociedade brasileira dizia-me: "Para a ditadura, é mais ameaçadora – porque mobilizadora – esta categoria abrangente e concreta de "pobre" do que um conceito analítico mais correto, mas sem ressonância popular".
- ⁵ Documento da Conferência do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979, nº 34.
- ⁶ Falando do projeto de evangelização a partir dos pobres, elaborado em Medellín, um dos fundadores do Movimento Negro Católico escreve em 1988: "Já se disse que suas preocupações primeiras se situaram nas dimensões do econômico e do político, preponderantemente. Pouco ou quase nada se investiu na dimensão do cultural e do religioso." (Batista 1988:16).
- ⁷ Para maiores desenvolvimentos, ver Montero (1996); Valente (1994).
- ⁸ Como acontece em sentido quase oposto em certos meios católicos da África, onde alguns líderes pensam, graças à Teologia da Libertação, ter hoje superado anos de reivindicações de tipo "cultural" e "identitário" no interior da Igreja. "A negritude se opõe à Teologia da Libertação. Nós agora saímos da teologia cultural e moral com a Teologia da Libertação" (Entrevista, Paris, 1997).
- ⁹ É um dos sentidos da interpretação de Juazeiro por R. Della Cava (1985:69). "Para o Pe. Antero", diz ele, "o catolicismo brasileiro atingira a maturidade, graças ao milagre de Juazeiro, e a Igreja brasileira era, de agora em diante, comparável a qualquer uma da Europa".
- ¹⁰ Pois seria possível encontrar elementos que, fora do seu site histórico, inflectiriam a figura do Pe. Cícero num sentido fundamentalista. "O Brasil é uma nação católica e precisa viver com Deus. Sou partidário da Igreja unida ao Estado, porque sou católico, apostólico, romano, e me oriento pelo credo, que é o símbolo da religião e da fé" ("A última entrevista", *O Povo*, cad. Especial 20/07/2004, p.4-5.). O que se traduzia, nos termos da época, pela terminante recusa de componentes de positivismo, de protestantismo, de franco-maçonaria, de comunismo, quiçá de liberalismo, na identidade nacional brasileira.
- ¹¹ Depois de uma pronunciada afinidade com as classes médias, os Carismáticos Católicos tendem a expandir-se, hoje, também em meios populares. Reencontrando assim os seus homólogos evangélicos.

- ¹² Entrevista, Campinas, 1998. Do ponto de vista quantitativo, as CEBs, quando das eleições presidenciais de 1994, reuniram 1.8% do eleitorado, perto de 2 milhões de eleitores; o Movimento de Renovação Carismática 3,8% cf. (Pieruci & Prandi 1996:218). Estes números devem ter evoluído desde então, no sentido de declínio das CEBs e crescimento carismático. Sobre as relações conflituais entre CEBs e Renovação Carismática, cf. (Prandi 1997, esp. 97-121). No sentido da aproximação, inclusive com fins eleitorais, entre os dois movimentos, cf. o caso do Deputado Alessandro Molon, eleito em 2002 na bancada do PT, e cujo eleitorado agrupava os membros de Comunidade de Base e do Movimento de Renovação Carismática (Machado & Mariz 2004:43). Em termos mais gerais ver as mesmas autoras.
- ¹³ Como o ilustram, no caso da Igreja Universal e dos cultos tradicionais de possessão, as ricas análises de P. Birman (1994).
- ¹⁴ Tipo “novo”, porque esta “porosidade” pode, na sua generalidade, ser considerada como já fazendo parte da tradição brasileira, sobretudo popular. E precisamente o recente crescimento pentecostal poderia fazer pensar numa ruptura no filão desta tradição. Cf. Sanchis (1997).
- ¹⁵ Para Belo Horizonte, pesquisa do Instituto Lumen: Comunicação na diocese de Belo Horizonte, 1997; para o conjunto das Regiões metropolitanas, CERIS (2000).
- ¹⁶ Testemunha desta dimensão na vida do Pe. Cícero é a existência acarinhada e o constante projeto de transformação do “Horto”.
- ¹⁷ Compatibilizar a “Libertação do pobre” com a “Libertação da terra” não implica o “deixar de lado o compromisso com os pobres”, mas no entanto conota mudanças de “perspectivas mentais e vivenciais”: “A partir daí, a via da integração apareceu-me como mais coerente com a vida atual, que a via da oposição e do conflito” – militante religiosa cit. em (Medeiros 1997:47).
- ¹⁸ Cf, entre outras, a exposição de Marcelo Camurça: “O Padre Cícero entre a política e a religião popular”. O ideal do Pe. Cícero em todas suas intervenções políticas é dito “de caridade e pacificação”, “de busca de ajudar os pequenos” e de ser “instrumento de paz” (Anais do III Simpósio, op.cit.: 132-136).
- ¹⁹ Não conhecemos estudo grafológico da personalidade do Pe. Cícero. Um olhar de não especialista sobre a belíssima assinatura do Padrinho que os organizadores do IIIº Simpósio tiveram a feliz idéia de imprimir (quem sabe, “editada”) na capa do Programa e, hoje, dos Anais, detectaria, parecidos, uma personalidade de perfeito equilíbrio, afirmativa na sua presença mas aberta a um relacionamento doce e preocupado com outrem; otimista e orientada para o futuro mas solidamente implantada num passado cultivado e pessoalmente assumido. Uma individualidade forte, mas dominada pelo sentimento de sua função, que decorre do seu caráter sacerdotal. O sensível e enérgico Cícero desta assinatura quer-se, antes de tudo, Padre. É em torno desta qualidade cujas conseqüências pretendem lhe recusar, que ele constrói, para si e para os outros, a sua própria imagem. Esta assinatura seria de 1921. Existem muitas outras (agradeço à Irmã Henriette, de Juazeiro, ter-me dado acesso a algumas) sem a mesma qualidade. Uma grafologia comparada das assinaturas do Pe. Cícero através dos anos ajudaria a desenhar o amadurecimento de uma personalidade?

Recebido em setembro de 2007

Aprovado em outubro de 2007

Pierre Sanchis (psanchis.bhe@terra.com.br)

Antropólogo, professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais. Publicou vários volumes sobre o Catolicismo, entre eles *Arraial, a Festa de um povo*, Lisboa, 1983; ed. francesa, 1997. Continua estudando o Catolicismo, especialmente na sua relação com modernidade e sincretismo.

Resumo:

É em torno dos vários sentidos possíveis do qualificativo de “popular” que gira a problemática deste artigo. A figura carismática do Pe. Cícero Romão Batista, patriarca de Juazeiro, integra de há muito o panteão da devoção popular de milhões de romeiros, mas era objeto até hoje de amplas reservas no seio da Igreja oficial. O momento parece ser de revisão destas perspectivas. A reabilitação institucional do “padrinho” pode estar em curso. Pergunta-se aqui em que medida e com que condições esta transformação da sua imagem pode confluír com certa metamorfose do que se convencionou chamar de “Igreja Popular”, de modo a dotar inesperadamente de novo ícone o catolicismo brasileiro em seu conjunto.

Palavras-chave: Igreja Popular, Padre Cícero, ícone religioso, identidade.

Abstract:

The discussion presented in this paper turns around the several possible meanings of the qualifying adjective “popular”. The charismatic figure of Father Cícero Romão Batista, Juazeiro’s patriarch, has belonged, for many decades, to the pantheon of popular devotion of millions of pilgrims, but it is nevertheless still regarded with strong reserve inside the official Church. At the moment, it seems that this official position is being reviewed. An institutional rehabilitation of the “godfather” may well be under way. This being the case, the paper asks if, to what extent and under what conditions, can this transformation of Father Cícero’s image flow together with certain metamorphosis of what has been named “Popular Church”, so as to endow, even though unexpectedly, the Brazilian Catholicism with a new icon.

Keywords: Popular Church, Father Cícero, religious icon, identity.