



Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Tiago Vieira Cavalcante
José Arilson Xavier de Souza

Geossantuários

metodologias e dinâmicas festivas



Imprensa
Universitária
UFC

COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
POS-GRADUAÇÃO

Geossantuários

metodologias e dinâmicas festivas

**Presidente da República**

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Educação

Milton Ribeiro

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC****Reitor**

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-Reitor

Prof. José Glauco Lobo Filho

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. Almir Bittencourt da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

**IMPrensa UNIVERSITÁRIA****Diretor**

Joaquim Melo de Albuquerque

CONSELHO EDITORIAL**Presidente**

Joaquim Melo de Albuquerque

Conselheiros*

Prof. Claudio de Albuquerque Marques

Prof. Antônio Gomes de Souza Filho

Prof. Rogério Teixeira Masih

Prof. Augusto Teixeira de Albuquerque

Prof.^a Maria Elias Soares

Francisco Jonatan Soares

Prof. Luiz Gonzaga de França Lopes

Prof. Rodrigo Maggioni

Prof. Armênio Aguiar dos Santos

Prof. Márcio Viana Ramos

Prof. André Bezerra dos Santos

Prof. Fabiano André Narciso Fernandes

Prof.^a Ana Fátima Carvalho Fernandes

Prof.^a Renata Bessa Pontes

Prof. Alexandre Holanda Sampaio

Prof. Alek Sandro Dutra

Prof. José Carlos Lázaro da Silva Filho

Prof. William Paiva Marques Júnior

Prof. Irapuan Peixoto Lima Filho

Prof. Cássio Adriano Braz de Aquino

Prof. José Carlos Siqueira de Souza

Prof. Osmar Gonçalves dos Reis Filho

* membros responsáveis pela seleção das obras de acordo com o Edital n.º 13/2019.

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Tiago Vieira Cavalcante

José Arilson Xavier de Souza

Geossantuários

metodologias e dinâmicas festivas



Fortaleza
2020

Geossantuários: metodologias e dinâmicas festivas

Copyright © 2020 by Christian Dennys Monteiro de Oliveira, Tiago Vieira Cavalcante, José Arilson Xavier de Souza

Todos os direitos reservados

IMPRESSO NO BRASIL / PRINTED IN BRAZIL

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará (UFC)
Av. da Universidade, 2932, fundos – Benfica – Fortaleza – Ceará

Coordenação Editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de Texto

Yvantelmack Dantas

Normalização Bibliográfica

Marilzete Melo Nascimento

Programação Visual

Sandro Vasconcellos / Thiago Nogueira

Diagramação

Frank Bezerra

Fotos da capa

Raimundo Freitas Aragão, José Arilson Xavier de Souza
(fotos cedidas ao Acervo do Laboratório de Estudos Geoeeducacionais e Espaços Simbólicos - LEGES/DG/UFC)

Capa

Valdiano Araujo Macedo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Bibliotecária Marilzete Melo Nascimento CRB 3/1135

O48g Oliveira, Christian Dennys Monteiro de.
Geossantuários [recurso eletrônico] : metodologias e dinâmicas festivas / Christian Dennys Monteiro de Oliveira, Tiago Vieira Cavalcante e José Arilson Xavier de Souza. - Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020.
7.544 kb : il. color. ; PDF. -- (Estudos da Pós-Graduação)

ISBN: 978-65-88492-19-2

1. Geografia humana – aspectos religiosos. 2. Territórios sagrados. 3. Turismo religioso. I. Cavalcante, Tiago Vieira. II. Souza, José Arilson Xavier de. III. Título.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
PARTE I - FESTAS RELIGIOSAS, SANTUÁRIOS E VETORES SIMBÓLICOS	10
A festa religiosa como veiculação dos santuários rituais	13
Vetores patrimoniais dinamizam lugares simbólicos	17
Os santuários tradicionais em relação às unidades de conservação	22
Festas em Santuários Naturais: rumo a novas interpretações	26
PARTE II - ESTUDO GEOGRÁFICO-HUMANISTA DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA EM FORTALEZA	29
O Santuário de Fátima em Fortaleza-CE	38
Os espaços vividos no Santuário	48
Identidade e política aos pés da estátua	57
E tudo acaba em festa?	71
PARTE III - ESTUDO GEOGRÁFICO-CULTURAL DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE	87
Estudos geográficos sobre a religião	88
Um estudo sobre o Santuário de Fátima da Serra Grande (São Benedito-CE)	93
O turismo na Região da Ibiapaba	100
O Santuário: dimensões geográfica, religiosa e turística de análise	104

Processo de resignificação:	
representações sobre o santuário e o turismo	117
Tendências investigativas	126
CONCLUSÃO	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130
OS AUTORES	142

INTRODUÇÃO

O *s geossantuários* são espaços simbólicos, de muitos valores, intenções, memórias e projeções coletivas. Compostos de terras e santuários diversos, os *geossantuários* acolhem espacialidades e geograficidades (materiais ou intangíveis), conectadas ou desveladas em sua tecelagem complexa. São compostos de paisagens e representam lugares catalizadores de religiões e religiosidades contemporâneas, alinhando a trama de significados emergentes entre as dimensões sagrada, profana e mundana, forjadas em densa comunhão com dimensões geográficas mais elementares. Por isso, importante frisar desde cedo, os *geossantuários* se fundam no permanente contato com o turismo, com os sistemas de comunicação, as estruturas e redes de cidade, com o mundo do trabalho, da política, do comércio, dos transportes, dos sistemas agrários, dos grupos sociais mais diferenciados; da natureza, e de tudo que se inclui nas celebrações e acontecimentos festivos. Enfim, com as mais variadas demandas. Todas humanas, demasiadamente humanas.

O ponto de partida para o entendimento desses espaços singulares é uma geografia aberta e culturalmente conectada às demais geografias; notadamente a geografia humanista e cultural, atenta às experiências geográficas que permeiam a Terra, conformando mundos particulares. E na geografia simbólica desses santuários, vários desses mundos se tocam: o mundo dos especialistas e funcionários do sagrado, o dos fiéis, o de comerciantes, visitantes, transeuntes, acompanhantes; alguns por vezes apenas curiosos, o mundo dos moradores locais, e mesmo o daqueles que ocupam tais espaços na existencial luta pela sobrevivência. São mundos característicos da pluralidade

enriquecedora de tantas geografias, em distintas linguagens que buscam diálogos, afinal, entre os eventos e as religiosidades, os espaços se sacralizam deixando uma enorme demanda por novas investigações, nas diversas áreas do conhecimento.

Entretanto, o desafio das páginas seguintes, ao registrar-se nesse breve encontro científico-literário com o título *GEOSSANTUÁRIOS: METODOLOGIAS E DINÂMICAS FESTIVAS*, emerge da matriz sincrética de um Catolicismo Popular contemporâneo. Sistema de crenças atualizado pela expressividade complexa do brasileiro, que exercita no território cearense (em particular) um reordenamento socioespacial com múltiplas ressignificações. Se, em um primeiro momento (Parte I), o trabalho de caracterização das forças simbólicas desenha uma busca teórica pela integração dos elementos tradicionais, urbanos, naturais e festivos na consolidação de modelos de santuários em uma geografia comunicacional e vetorial, nos demais momentos a representação mariana de Nossa Senhora de Fátima traduz toda essa conectividade. Na Parte II, o Santuário do Bairro de Fátima, em Fortaleza, exprime o redimensionamento existencial dos sujeitos (moradores, visitantes, trabalhadores e fiéis) na constituição de um geossantuário como lar coletivo e devocional. Já na Parte III, a integração turística e regional de um novo Santuário de Fátima para a Serra da Ibiapaba, em São Benedito, refaz o caminho territorial de integração do geossantuário às perspectivas de desenvolvimento político, econômico, agrário, ecológico, imobiliário etc. O que nos permite incluir na pauta cultural e humanista dos espaços religiosos um promissor debate sobre o papel vetorial de santuários, projetados e implantados no contexto de alta visibilidade e conectividade do Séc. XXI. Isso representa, no mínimo, uma demonstração de que as geografias precisam interagir com as religiões nos marcos hodiernos de planejamento e gestão.

Cada parte, assim constitui este livro numa demonstração de amplitude temática e metodológica. Todas estão geograficamente situadas em pensar as paisagens, brasileira e cearense, em suas especificidades (metropolitanas e interioranas), porém voltadas à reticularidade das interpretações globais, de lugares-mundo compreendidos pela comunicação que envolve, cada vez mais, as relações contemporâneas.

Os geossantuários, como poderão ler, compõem e demonstram os vetores de formação de uma realidade multifacetada e mariana, com as dinâmicas e as tendências mais atuais do movimento do/no mundo.

Geografias apreendem religiões, e sistemas religiosos se redimensionam em geografias de múltiplas representações. Esse jogo emergente das apreensões, ligado à leitura ampliada dos espaços simbólicos, culmina nas festividades, eventos-cidades manifestações devocionais que vitalizam os *geossantuários* nos procedimentos metodológicos de captura das festas. Mescla de vivências e experiências dos autores em campo, das inúmeras conversas, observações, anotações realizadas e retrabalhadas. Como investigar esses espaços sacroprofanos em seu dinamismo geográfico integrador, sem reduzi-los ao exotismo ou à marginalidade? As próximas páginas serão um passeio pelos jardins substantivos de três maneiras de articular melhor resposta.

PARTE I

FESTAS RELIGIOSAS, SANTUÁRIOS E VETORES SIMBÓLICOS

Este primeiro movimento interpretativo é consequência de um encontro entre investigações que culminaram na disciplina *Dinâmica dos Lugares Simbólicos* (PPGG/UFC) e a pesquisa interinstitucional *Dimensões Territoriais das Festas Populares e do Turismo*. Busca, portanto, o envolvimento de estudos sobre os santuários católicos, em franco processo de turistificação (econômica e cultural), com uma das faces patrimoniais das festas populares: sua relação simbólica frente às paisagens naturais.

Para fazermos um tratamento exploratório dessas questões na geografia, é preciso assumir um compromisso inicial (e até radical) com a criatividade científica, em detrimento do chamado pensamento crítico. Isso porque os parâmetros do desenvolvimento contemporâneo vêm sendo ferozmente corroídos pela incompetência da crítica, pois toda vez que acusamos o “capital” (monstro hegemônico) como responsável pela devastação do planeta, assumimos um discurso simplificador de processos complexos, do qual fazemos parte desde sempre. Simultaneamente isentamos as densas tramas das culturas sociais da primeira escala de responsabilidades, quanto à colaboração direta para o cenário de destruição e crises.

Afinal, não há sistema sem seres sistêmicos e estes não nascem jamais plenamente articulados às cadeias engenhosas do lucro e da reprodução ampliada. Seja na infância das elites ou na senilidade das massas subalternas, tudo o que praticamos contra ou a favor da devastação é incompleto, inconstante e demonstrativo de ensaios e erros. Não se destrói/constrói coisa alguma de uma só vez. Todas as coisas que conhecemos, incluindo a destruição, manifestam de fato um longo exercício de aprendizagem.

Não se trata de negar os escandalosos descaminhos do processo de urbanização descompassado de projeto prioritariamente social, marca indelével das grandes cidades brasileiras. Trata-se de afirmar – exatamente pelo convívio de uma sabedoria popular na massa constituinte desse processo – a validação simbólica da vida metropolitana como meio espaço-tempo (como privilegiou Élisée Reclus). A partir dessa validação, pretende-se decodificar aqui uma geograficidade *dar-deliana*, renovada pelos significantes afetivos do espaço metropolitano como mediação exemplar entre a comunicação e a cultura de um todo social (FERRARA, 2008).

Esse processo aponta permanentemente para a importância do reconhecimento de vetores capazes de “motorizar” a valorização do patrimônio constituído (de forma tangível ou intangível) no sistema urbano. E tal apontamento não tem mecanismos intrínsecos de impedir ou barrar a apropriação capitalista, muito menos a descaracterização de suas mais “nobres” criações populares. A metrópole simula o processo mais perfeito de antecipação presente do projeto futuro de qualquer cidade. Exatamente para lembrar, na prática, que tais futuros são apenas possíveis na plenitude paradoxal da cidade-espetáculo (SILVA; GALEANO, 2004).

Pode-se absorver a vertigem de tal paradoxo nos grandes e incontroláveis eventos que, da forma mais monumental possível, anunciam a prorrogação da crença em um futuro ideal. Projetos globalizados como o Mundial de Futebol da FIFA, os Jogos Olímpicos, a Exposição Mundial de Cultura e Tecnologias, com suas indispensáveis sedes metropolitanas, materializam essa prorrogação. Entretanto,

nenhum desses eventos consegue esconder, eliminar ou mesmo reduzir à insignificância cotidiana os inúmeros rituais de encontro e celebração do festejar no caos metropolitano, mesmo sem saber o quanto estes tendem a anunciar os novos santuários naturais que se multiplicam no país e no planeta.

É desse “desconhecimento” multiplicador que um tipo fundamental de festa sobrevive como resistência imaginativa (AVENS, 1993): a festa religiosa, marcadamente espetacular, dada sua escala metropolitana. Uma festa/festival habitualmente sacroprofana e, simultaneamente, interativa de múltiplas funções econômicas e ecológicas, sempre capazes de se reinventar, como uma justificativa para “atrair” identidades novas e alteridades compatíveis com sua própria dimensão patrimonial. Talvez porque saiba mostrar que nenhum espaço excludente da metrópole, mesmo aquele com limitado potencial “festivo”, deixe de potencializar essa atração aos lugares mais caóticos. Lugares que imitam os centros comerciais e zonas carnavalescas.

O eixo de nossa discussão é a reapresentação do simbólico metropolitano pela composição do espaço da festa, em sua capacidade turística de constituir-se patrimonial e de ensinar, por mitificação contemporânea, que sua dimensão religiosa é dialógica, cosmopolita e pós-moderna. E se exercita pela ampliação da capacidade de envolver outros sujeitos (não devotos) na festa, até compor o sentido coletivo de lugar. A metrópole do século XXI tem sido um espaço-cenário, um tempo mítico referencial e o modelo cibernético mais privilegiado para demonstração do poder das festividades. Demonstrar a festa como substrato simbólico-religioso é indispensável na criação do real. Somente há significação cultural, inclusive nos cultos à natureza, quando o festejar se projeta na escala das cidades-mães. Esta enfática sentença evidencia uma tese extremamente fechada e radical. Requer com isso o máximo de cuidado argumentativo e uma dose suficiente de paciência para não ser rejeitada de imediato. Que os próximos parágrafos possam responder pela ousadia de sua proposição!

A festa religiosa como veiculação dos santuários rituais

Se, para a Geografia da Religião, a dinâmica devocional de participação em um rito religioso – considerado em muitos casos como uma celebração festiva – pode ser interpretada no âmbito das representações simbólicas do sagrado (GIL FILHO, 2008), em uma abordagem educacional do patrimônio, uma festa religiosa sustenta-se mediante o fortalecimento de seu caráter mundano. Isto porque tal abordagem nos permite reconhecer a aproximação de suas dimensões comunicacionais, culturais (MATTERLART; NEVEU, 2004) e turísticas (OLIVEIRA, 2007), à medida que permitem a outras coletividades sentirem-se pertencentes à mesma festa. O sagrado como fenômeno intrarreligioso, mantendo as leituras mais clássicas de E. Durkheim, R. Otto e M. Eliade (em especial), tende a conservar um jogo de complementaridade ou de oposição com as manifestações denominadas “profanas”. Aquele conjunto de atividades percebidas pelo espectro religioso, que anuncia, prepara e conduz ao sagrado seja por atração ou repulsão, mas não se confunde com seu mistério inefável.

Neste jogo de aproximação, portanto, os arredores de um templo ou os momentos preliminares da festa de um santo padroeiro, podem ser reduzidos à condição de lócus profano. Exatamente por essa redução simplificadora, consideramos as premissas topológicas/cronológicas – *cronotopos*, conforme Bakthin – do modelo dual sagrado/profano insustentável, no contexto da festa metropolitana contemporânea. A multiplicidade de aspectos profanos do sagrado diversifica também o sagrado, aumentando a complexidade de quaisquer análises a respeito.

Por outro lado, é possível considerar uma perspectiva político-econômica da representação religiosa, quando lidamos com a leitura de autores comprometidos com a interpretação da festa como um sistema simbólico (GEERTZ, 1989) ou como uma estrutura renovável de controle e gestão da sociedade por intermédio da fé (BOURDIEU, 1998). Em qualquer uma dessas concepções, avança-se no sentido de interpretar o movimento de articulação dos sagrados e profanos das festividades, na compreensão da espacialidade religiosa. O que não significa dimensionar imediatamente a função simbólica dos rituais

de celebração. Rituais que agem na convergência de imaginários e de múltiplas identidades para uma mesma festa religiosa. O dimensionamento é posterior, é construtor de uma sobre-realidade, algo racionalizado para além do dado (BACHELARD, 2003).

Nestes termos, consideramos o festejar em sua contextualização ambígua. Ambiguidade imanente e transcendente à religiosidade que lhe dá origem, correspondendo assim a uma ultrapassagem do simbolismo religioso imediato. A título de exemplo, uma festa como a do Pau da Bandeira de Santo Antônio pode ser acolhida como festa ao santo padroeiro, aos ritos de fertilidade e à representação do município de Barbalha - CE no cenário da cultura regional/nacional. É possível compreender muitas festas como espelho identitário dos valores regionais que agregam ruralidades, padrões étnicos, tradições específicas etc. (PAES; OLIVEIRA, 2010), no entanto, não é dessa ampla tipologia de festividades que aqui tratamos com especial atenção. Tratamos das potencialidades simbólicas contemporâneas na festa autoidentificada como religiosa, já que na maior parte das vezes seus valores identitários discriminam como “profanos” ou “invasores” toda uma lógica de inserção da apropriação popular (QUEIROZ, 1999). Daí considerar uma festa religiosa que vê as culturas urbano-metropolitanas como ameaça, torna-se, nesses termos, uma festa que “já não se vê”, mas que precisa, necessariamente, de outros focos de interpretação.

Não é este o modelo das dinâmicas festivas que marcam os santuários católicos tradicionais brasileiros; estejam eles situados em famosos centros de peregrinação espalhados pelo país ou muitas vezes escondidos nas grandes e médias cidades brasileiras (OLIVEIRA, 2010). No momento em que a demarcação das festividades encontra nos centros urbanos as condições mais favoráveis de sua visibilidade e reprodução ampliada, novas tradições são rapidamente anexadas ao sistema de valores da própria comunidade (leia-se em seu espectro plural) responsável por gerir a festa como seu identificador cultural maior (CLAVAL, 1999; DURAND, 2008).

Vejamos dois exemplos bastante representativos de festa religiosa de santos padroeiros regionais; ambas marcadas por grandes romarias, nos Estados de Goiás e Ceará, nas cidades de Niquelândia

(distrito de Muquém, zona rural na região Centro-Oeste) e Juazeiro do Norte (centro urbano de um polo comercial e industrial nordestino). Trata-se notadamente de santuários da Igreja Católica, com forte tradição nas práticas peregrinas da religiosidade popular (ROSENDAHL, 1996) e toda combinação intercultural com as áreas rurais que marcam as respectivas devoções: a Nossa Senhora da Abadia do Muquém (no dia 15 de agosto) e a Nossa Senhora das Dores de Juazeiro do Norte (celebrada em 15 de setembro sobre a benção de Padre Cícero, ícone religioso regional).

A fim de subsidiar a dimensão festiva de ambos os santuários – patrimonializados pela própria Igreja Católica como a atribuição diocesana de Basílica Menor – tentaremos mostrar como ponto de partida do presente estudo a expressividade das mutações que as festas de padroeiro vêm incorporando. Dedicamos especial atenção às mutações que exigem o componente espetacular de sua programação. Utilizemos para tal demonstração os relatos noticiados pela mídia impressa regional, no intuito de chamar o leitor para a importância da festa em um contexto de diversidade cultural e política que a realização da primeira e a programação da segunda vêm requerer.

O caso da Romaria das Dores, em setembro, fixada como uma das mais tradicionais do catolicismo popular nordestino incorpora-se a uma festa cívico-religiosa. Afinal, o evento devocional marca simultaneamente a festa da padroeira da cidade fundada por Padre Cícero e o reinício do ciclo das grandes romarias, a ser completado pelas romarias de Finados (novembro) das Candeias (fevereiro) de Aniversário do Falecimento de Padre Cícero (20 de julho).

Sobre a romaria de N. S. da Abadia, foram enfatizados os aspectos político-eleitorais capazes de transformar as melhorias de acesso (estrada, postos de atendimentos, reforma da Basílica com instalação de vaporizadores automáticos) em demonstração efetiva do poder das forças partidárias regionais. A devoção da padroeira do estado no povoado do Muquém (Niquelândia - GO) se traduz em uma festa cívica de indisfarçável matiz eleitoral. A religiosidade popular não esconde a ruralidade que a consolida; seja no percurso de peregrinos, no interior do templo e no imenso acampamento de devotos que permanecem 10 dias

consecutivos como numa espécie de vigília coletiva pela Santa (BELLO, 1998). Porém os elementos da cultura urbana são emergentes em todas as frentes (sagradas, profanas e mundanas), ajustando a tradição do evento. Do lado institucional, o mais proeminente desses elementos é a parceria Igreja/Secretaria do Meio Ambiente/IBAMA. Um exercício de conciliação pioneiro e inesperado pelos rigores canônicos entre a ortodoxia católica e a gestão do desenvolvimento sustentável.

As representações da devoção, na festa religiosa da padroeira, podem corresponder a uma sequência de ideias pré-concebidas capazes de veicular certa harmonia entre a iconografia da fé católica e a vivência do romeiro. Entretanto essa “potencialidade” não nos auxiliaria na demarcação de características latentes desses mesmos eventos hoje, seja como resistência socioambiental às mutações da modernidade; seja como expressões da mobilidade contemporânea, articuladas ao desenvolvimento de políticas para salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.

Em qualquer situação, entretanto, é possível capturar uma dinâmica de festas tradicionais em plena convergência e aproximação das marcas dos festivais da cultura urbano-industrial. E é neste movimento de modernidade – ora discreto, ora ostensivo – que um ícone do desenvolvimento ocidental ganha visibilidade inesgotável para pesquisas geográficas porvir: o carro como monumento alegórico. Um símbolo multiuso de transporte, comunicação e poder. Uma alegoria plena da expressiva carnavalesca das festas populares. Nos exemplos tratados, as diversas máscaras de um deus automóvel – parodiando o clássico estudo de mitologia comparada de Joseph Campbell (1991) – faz evidenciar a força geográfica desse código do santuário ritual. Santuário marcado, simultaneamente, pelo tempo cíclico festivo e pelo lugar sempre instável, energético e alusivo à condição sacroprofana do festejar (SEABRA, 1996).

Daí não ser mais estranho ponderar um encontro da imaginação mítico-religiosa com o planejamento operacional dessas festas. Se na Romaria de N. S. das Dores é possível constatar uma feira de automóveis sendo incluída na programação da novena; e se na peregrinação a N. S. da Abadia do Muquem os automóveis absorvem papéis tão diversos

do cotidiano – sendo utilizados como barracas, eletrodomésticos, depósitos e capelas –, nada mais justo do que perguntar: é possível compor uma geografia dos santuários rituais, na contemporaneidade, ignorando a simbologia etnográfica do automóvel? Como reconhecer nas cidades e metrópoles brasileiras um “retorno do sagrado” sem a participação direta de veículos tão profanos? E no limite considerar: é possível crer senão sobre rodas?

A fluência da fé, no acesso, mesmo desigual (seja com paus-de-arara, seja por helicópteros!), aos centros de peregrinação, levou-nos a pensar a dinâmica dos santuários rituais como uma forma motorizada de expansão da lógica metropolitana. Régis Debray (2004) nos auxilia na interpretação direta de que a força religiosa da expansão judaico-cristã se conecta imediatamente ao exercício técnico dos êxodos, diásporas e migrações. A religião do livro (o sistema judaico-cristão) é notadamente também uma religião da roda (reconhecendo sua tradição pastoril no deserto e sua diáspora ocidental). E, neste sentido, antes de discutirmos os vetores que motorizam e dão fluência a essas festas (localidades santuários mundanos), podemos reconhecê-las em consistente encontro das tradições com a *hipermodernidade*.

Exemplos cristalinos do processo transparecem nos andores-altares cada vez mais carnavalescos dos trios elétricos em procissões, nas carreatas de devotos e nas cavalgadas hodiernas, moto romarias! Encontro consistente, porém, inusitado. Afinal causaria menos surpresa esperar esse comportamento devocional nas avenidas de São Paulo, Rio de Janeiro ou Fortaleza e justificá-lo por sua fragilidade nas condições de preservação das tradições da festa. Mas quando os ambientes interioranos de Juazeiro do Norte - CE e Muquém de Niquelândia - GO sugerem apropriar-se do automóvel com esse refinamento, o conhecimento científico da espacialidade dos rituais necessita lidar com outros parâmetros de compreensão.

Vetores patrimoniais dinamizam lugares simbólicos

Os lugares simbólicos fazem convergir fatores culturais e ambientais diversos. Simbolizam, portanto, a partir do espectro da identidade

religiosa, uma profusão de alteridades. Aqui reconhecidas como dimensões mundanas articuladas, que nos permitem, pela prática moderna da visitação (seja turística, devocional ou acadêmica), constituir enquanto uma tipologia-modelo em quatro formas simbólicas de santuários.

São eles apresentados pelos seguintes nomes: Natural (predominantemente “pagão” e forte apelo contemporâneo no processo de valorização das áreas de patrimônio ambiental); Tradicional (predominantemente eclesial e enraizado nas marcas e marcos do catolicismo popular); Metropolitano (predominantemente empresarial e produzido para expandir na lógica da modernidade e da diversidade cultural); e Ritual (simultaneamente capaz de realizar-se nos três e desaparecer como santuário, mediante sua condição de imaterialidade). Associados preliminarmente aos quatro elementos da poética bachelardiana: Água/Vida, Terra, Ar e Fogo (FELÍCIO, 1994).

Considerávamos uma dada hierarquia como partida para a observação das possibilidades de intercâmbio entre práticas devocionais de cada um deles, frente à matriz cristã católica, com a qual lidamos. Tal matriz acaba sendo desafiadora – quando não, um obstáculo – ao ignorar os vínculos às festas de padroeiros (fogo) em comunicação original com práticas e ritos nos santuários naturais (água/vida).

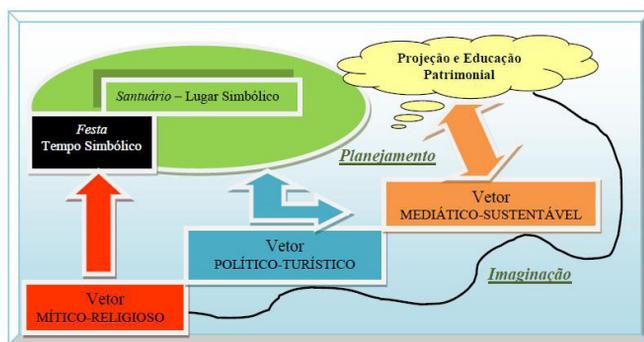
Entretanto, algumas evidências contemporâneas alimentadas pelo avanço das questões ambientalistas modificam rapidamente aquela percepção de vínculo indireto. É possível compreender inclusive o peso do catolicismo mariano e as devoções a Nossa Senhora – tradicional ou renovada, conforme estudos de Steil, Mariz e Reesink (2005) – como um forte indicativo da valorização simbólica da natureza (MERLEAU-PONTY, 2000). A partir dessa premissa, é possível reinterpretar que festas religiosas massivas, exatamente pelo predomínio da “divindade” feminina cristã, tornam-se celebrações à mãe-natureza, sem precisar abdicar das marcas tradicionalistas, e associam por hibridação as festas ao compromisso patrimonial com os santuários naturais. Porém, na expansão da “tendência ecológica” das festas religiosas, aproximando dois santuários aparentemente opostos, que forças seriam decisivas?

As pesquisas que vínhamos realizando, na interpretação geográfica do turismo religioso (OLIVEIRA, 2004), o que nos propiciou

chegar a esses modelos de santuários, absorveram o reconhecimento de que a perspectiva patrimonial – ou seja, a meta de uma valorização seletiva e diversificada do espaço geográfico – deva estar direcionada à formação educativa plena das sociedades contemporâneas. Em palavras mais diretas, entende-se agora que os lugares simbólicos têm função educativa explícita. E é exatamente a produção vetorial desse simbolismo que torna a questão patrimonial decisiva para a interpretação da trama de intencionalidades sociais no espaço. Visualiza-se, portanto, uma geografia das representações como estratégia geopolítica no lugar simbólico. Veremos as características associativas dos vetores em questão, a partir do Diagrama da Articulação dos Vetores aos Santuários, apresentado a seguir.

Consideramos a mitologia, a política e a tecnologia contemporâneas, como forças motrizes e imaginárias na reorganização patrimonial dos lugares (PITTA, 2005). Suas particularidades permitiam projetá-los como representação da totalidade (da Terra, do Mundo ou do Universo), a partir da valorização integrada de seus princípios elementares: materiais e/ou etéreos. Um lugar simbólico é, paradoxalmente, um lugar incomum (excepcional), muito embora, na ausência de perspectiva patrimonial ou pelo destaque de apenas uma das forças motrizes, tal excepcionalidade permaneça camuflada, o que aumenta o papel do tempo sagrado (festa sacroprofana) como único portal à sua revelação.

FIGURA 1 – SANTUÁRIOS E VETORES SIMBÓLICOS EM ASSOCIAÇÃO



Fonte: Oliveira (2011).

Como tais forças atuam de maneira associativa – exatamente por buscar significações em uma sociedade multicultural e contemporânea – demarcamos um primeiro vetor, chamado de *Mítico-Religioso*, como a força que responde pela tradição cultural, do lugar e da festa. Neste sentido é o vetor de base, o primordial. Inúmeras vezes ele pode ser confundido, pelos estudiosos, como a única força que pode autenticar a identidade verídica do lugar simbólico como santuário da comunidade humana (local ou global). E não é para menos, pois o mítico religioso é o vetor de mais forte carga irracional (TERRIN, 1996). É aquele que contém os fundamentos de qualquer processo educativo, precisa garantir hierarquias e saberes e só depois, cumprir papéis acadêmicos, com métodos e técnicas embasados pela teoria. As religiões institucionalizadas – e particularmente o catolicismo-cristão em nosso caso – herdaram isso e, de vez em quando, dinamizam santuários pelos caminhos exclusivos da tradição. O que é cada vez mais oneroso e conflituoso.

Daí o avanço sistemático para a associação com os demais vetores. O segundo, chamado de *Político-Turístico*, retrata o papel da gestão pública institucional da modernidade (MOESCH, 2000). Traz a racionalidade da experiência ocidental, na condução dos direitos humanos e civis sob a égide do Estado-Nação, pós-iluminismo, e na organização de uma territorialidade cada vez mais capitalista e urbanizada. Isso permite – quando não exige – a transformação dos diversos nomadismos humanos em uma regulação mais flexível e positiva, como a que está representada pela visita turística (BURNS, 2002; OLIVEIRA, 2005). A mesma que auxilia as redes de intercâmbio das diversas territorialidades em uma nova identidade. É do vetor político que emerge a constituição das GNPs (*global network parks*), como a que envolve os Geoparques da UNESCO. E mesmo em escala Nacional, a partir da Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000 que cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), esse processo evidencia crescentemente a preocupação com a gestão pública dos lugares simbólicos em rede.

Além do papel político, e associadamente turístico, esse vetor Político-Turístico pode ser considerado como o principal demandante do planejamento territorial dos lugares simbólicos. Por essa razão, a

feita religiosa, com sua diversidade cultural, torna-se central na gestão dos processos de salvaguarda e proteção. Contudo, as bases legais de um Estado laico, mas crescentemente aberto às reivindicações de outras matrizes religiosas (principalmente Evangélicas e Africanas), mantêm-se em permanente dificuldade de interação direta com o Mítico-Religioso. O que o obriga a delegar funções estratégicas na esfera mercadológica e promocional do vetor seguinte.

Por seu turno, o vetor *Mediático-Ecossistêmico*, no sentido de promoção da sustentação econômica e ecológica simultaneamente, explora os avanços dos sistemas técnicos de uma automação pós-industrial. E por seu ritmo sempre acessível ao pragmatismo das imagens, que os veículos de comunicação e transporte fazem proliferar; pode-se nele reconhecer um alto poder de discriminação e efetivação dos lugares efetivamente simbólicos (FERRARA, 2008). Neste caso, não se trata de um reconhecimento institucional, fundado na lógica dos direitos jurídicos que aguarda a oficialização para exercer valor patrimonial. O vetor mediático-ecossistêmico – que também pode ser denominado mediático-sustentável – é aquele que mais rapidamente gesta, pelo controle das informações, uma economia dos bens simbólicos.

Por essa razão, nas festas em que fé e lazer (distanciados), ignoram as necessidades contemporâneas, o vetor mediático-ecossistêmico força a comunicação direta entre o simbólico de ambos até expor sua potencialidade patrimonial. Eis o motivo pelo qual posicionamos, no diagrama, este vetor com seta bidirecional interligada à “nuvem” patrimonial. Sua capacidade de planejamento e imaginação é praticamente instantânea, pois fé e lazer formam imediata identidade entre valores de uso e consumo. O “patrimônio” do vetor mediático é criação legítima da imaginação; ele precisa sim absorver as práticas institucionais do planejamento, advindas de uma cidadania (tão estatal quanto eclesial), mas não pode ignorar a inversão dos processos de valorização. Estes cada vez menos dependentes da materialidade orgânica dos monumentos (naturais ou culturais) são cada vez mais associados ao culto mediático dos espetáculos.

Assim é possível compreender a imaterialidade do patrimônio como meio de valorização dos bens tangíveis (monumentos, construções

históricas, ecossistemas específicos) e dos processos educativos correspondentes. São as festas, as práticas comunitárias e os saberes que sustentam os simbolismos locais. Pensar o contrário tende a ser uma comodidade sim, mas não auxilia nem na explicação da explosão patrimonial hodierna nem muito menos na percepção das articulações vetoriais responsáveis pela complexidade cultural que responde pela necessidade de fazer com que todo santuário se torne um espaço turístico.

Desta feita, é possível lidar com o vetor político-turístico como um campo de mediações e negociações entre o vetor mais tradicional (mítico-religioso) e o mais tecnológico (mediático-sustentável). Isso porque o segundo vetor, o político-turístico, embora vincule os requisitos legais da instituição pública do patrimônio, caracteriza-se pelo exercício metódico da própria ciência em busca de uma compreensão sempre “aproximativa” da realidade. Exerce, portanto, o cuidado epistemológico requisitado por Gaston Bachelard (2003), para lembrar que a ação científica pode (quando não, deve) criar a realidade nova, exatamente por jamais ter acesso pleno à compreensão do mundo. Neste sentido, a prática científica, sem perder sua natureza política, encontra poder e competência no exercício turístico da visitação e funda uma metodologia para lidar com desafios típicos dos outros vetores.

Os santuários tradicionais em relação às unidades de conservação

Podemos afirmar que os santuários tradicionais do mundo católico possuem no vetor mítico-religioso um reconhecimento direto. Por consequência, pode-se dizer que grande parte da análise sobre a festa religiosa – em sua tradição geográfico-devocional – passa pela caracterização sistemática do fenômeno das romarias.

Também é possível desenhar a amplitude nacional desses santuários, tendo em vista os dados fornecidos pelo Anuário Católico 2009/2010, no que concerne ao turismo religioso. No total de santuários cadastrados (261) com reconhecimento das dioceses (nas 17 regiões episcopais do país), temos uma distribuição muito desigual deste modelo de lugar simbólico. Incluem-se, nessa mesma titulação, os centros

regionais e nacionais de romaria e as igrejas que adquiriram esse título apenas por uma conjugação de fatores históricos e/ou eclesiais.

No agrupamento dos dados, constatamos uma concentração de santuários tradicionais marianos, por exemplo, em cinco estados da Federação: São Paulo (38), Rio Grande do Sul (25), Minas Gerais (23), Paraná (19) Santa Catarina (11), totalizando 116 do total de 147 santuários que têm Nossa Senhora como padroeira. Totalizam 4/5 dessa devoção tão relevante na atualidade. E, mesmo no quadro geral, percebe-se que 79% de todos os santuários situam-se no Sul e sudeste do Brasil.¹

Pode-se depreender desse fato que a forte religiosidade tão marcante nas regiões sertanejas e ribeirinhas do norte e nordeste brasileiro, bem como na expressividade católica do estado do Rio de Janeiro, não são representativas na distribuição dos santuários oficiais. Tais áreas muitas vezes lembradas como tipicamente brasileiras mostram-se até “tímidas” na diversificação de centros de peregrinação. Cidades-capitais como Curitiba e Porto Alegre com mais de 10 santuários cada, demonstram a força de um catolicismo institucional que não deixa de ser popular e muito menos reflui diante do crescimento de outros lugares simbólicos de matriz não católica; ao contrário do Rio de Janeiro, que oficialmente só indica ter um único santuário oficial.

Tais informações não impedem a avaliação de santuários “populares” que, mesmo sem a titulação diocesana, comportam-se como centros consolidados de peregrinação. Entretanto, no que diz respeito ao foco de nossa reflexão – a transformação da festa religiosa, constituída na rede metropolitana, em valor patrimonial contemporâneo – temos uma clara limitação para compreender as celebrações festivas desses santuários sem indagar sobre a trama dos vetores em sua articulação simbólica. Afinal, são estados com redes urbanas expressivas e fortes níveis de industrialização. Aspectos que teoricamente dispensariam a necessidade de instalação de “tantos” santuários diocesanos. Em que medida não seria exatamente essa “ausência

¹ Fonte: Oliveira (2010), a partir de dados disponíveis no Anuário Católico 2009/2010.

de necessidade” que torna a festa religiosa um bem disponível às novas necessidades *hipermodernas*?

A questão pode ser definitivamente ignorada quando passamos a observar a distribuição do que compreendemos por locus privilegiado dos santuários naturais. São áreas reconhecidas pela concepção de unidades de conservação, via Ministério do Meio Ambiente, e sob a responsabilidade direta (desde 2007) do Instituto Chico Mendes. Mas essa possibilidade, entendemos, seria apenas uma leitura a partir das aparências, que ignora sim a história de consolidação dos processos (ESTEVES, 2006).

Inegavelmente a instituição de santuários católicos, segue uma lógica geográfica tradicional (do centro para a periferia). Já a política ambiental de um Sistema Nacional de Unidades de Conservação absorve um processo de direcionamento oposto, em sintonia com grandes conferências internacionais sobre meio ambiente. A demarcação dessas áreas desenhou, no país, uma distribuição regional e territorial muito mais equitativa para os santuários naturais. Expressão vigorosa de uma patrimonialização da natureza (LUCCHIARI; BRUHNS; SERRANO, 2007).

A distribuição das implantações, ao longo das três últimas décadas, demonstra o exercício de patrimonialização dos bens naturais como prioritários, para regiões menos ocupadas pela concentração demográfica. Estes vêm sendo geridos da periferia para o centro, mostrando presença em estados amazônicos, nordestinos e do centro sul, sem grandes proporções tão concentradas territorialmente.² Os estados da Bahia, Minas Gerais, Amazonas e Piauí se destacam, porém, entre os 67 parques nacionais brasileiros; não se pode afirmar um desequilíbrio proporcional à presença urbana e industrial.

Muito embora a discriminação de uso efetivo dos parques – que denota a real condição de seu manejo e gestão – chame a atenção para um dado publicado até o mês de setembro de 2010, apenas 21 desses 67 parques estão abertos à visitação turística. Nessa proporção, a condição

² Organizado com dados do Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade, disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/menu/instituicao>.

periférica em relação aos principais centros urbanos pesa de maneira desfavorável para a maioria dos 46 parques não acessíveis atualmente.

Exposto assim pode-se depreender um fato imediato e uma tendência capaz de justificar a exposição desses dados, aparentemente tão díspares quando se trata de pensar festas religiosas e uma metodologia para sua investigação. O fato é que a dinâmica das festas de padroeiro, observada apenas no plano tradicional de sua realização, continua sem qualquer vínculo estético-ambiental motivador. A não ser que adentremos, caso a caso, em um nível de estudo das localidades que contextualizam tais santuários católicos para observar os diferentes níveis de gestão ambiental, não exatamente como parques nacionais. Neste caso, teríamos uma motivação para uma investigação sobre a dinâmica regional da festa e as suas práticas readaptadas pelas crescentes normativas territoriais, de padrão conservacionista.

Quanto à tendência aqui sugerida, a tese é de que a expressiva e crescente devoção a Nossa Senhora passa necessariamente por uma comunicação imaginativa, de características sacroprofanas, onde o culto católico atualizado encontra ressonância nas formas de sagração às forças da natureza. Sejam as que, por ameaça de extinção, precisam de manifestações sociais em alerta, sejam aquelas compreendidas na lógica das grandes catástrofes reagentes. São simbolicamente as formas de comunicação da mãe-terra (NEUMANN, 1996). Quando estas podem ser revestidas pela divindade católica modelar – Maria, mãe de Deus – dá-se uma confluência interessante. É verdade que territorialmente os dados aqui apresentados não fazem coincidir os mesmos padrões de santuários. Mas quando observamos as tendências e preocupações dos santuários rituais com a sustentabilidade, segurança e bem-estar geral, temos de voltar nossa atenção para os limites diretos (e até internos) das unidades de conservação, no sentido de indagar: em que medida as pequenas festas de padroeiros, das comunidades vizinhas a essas unidades são os principais gestores coletivos da proteção a tais unidades? E, em sentido oposto, até que ponto, a falta dessa festa religiosa e/ou desse santuário ritual ajuda a explicar o relativo abandono daquele Parque Nacional?

São questões relativamente estranhas, mas que esboçam um caminho metodológico para o desenvolvimento de investigações mais articuladas entre os Santuários Naturais e as práticas rituais da religiosidade popular. Afinal, antes de afirmar a compreensão pela necessidade de conservação da natureza, as comunidades tendem a afirmar sua crença. Nas raízes culturais brasileiras, compreender sem acreditar é quase uma irracionalidade.

Festas em Santuários Naturais: rumo a novas interpretações

Quando Sabáh Aoun (1997) diagnosticava, no imaginário e no empreendimento global do turismo contemporâneo, um processo de imitação – reprodução de um simulacro – deturpadora da cosmogonia judaico-cristã, não considerava em suas reflexões uma possibilidade inversa. Quais as vantagens religiosas de uma catequese cristã em projetar, no imaginário do devoto, um passaporte para as mais belas obras de Deus na Terra? Caberia pensar o quanto a explosão cibernética de “imagens do paraíso” facilita significativamente a expansão e diversificação da religiosidade contemporânea? Assim como estimular as diversas formas de celebrá-la?

Entendemos, pautados pela articulação ritual de dois modelos de santuário, que sim: o cristianismo católico dá sinais evidentes de que passou a exercer festivamente uma aclamação divina ao paraíso terrestre. Mesmo que isso não possa ser absorvido na esfera dogmática como fim ou alvo principal da teologia cristã, a mediação e a energia educacional que as imagens da natureza emanam, vêm se transformando em códigos evangelizadores. É essa a tese que aventamos quanto tentamos articular o crescente número de santuários marianos com a necessidade dos parques e áreas protegidas “reconverterem-se” em paraísos telúricos. Que passos metodológicos poderiam, a partir dessa inversão, subsidiar estudos a respeito dos Santuários Naturais, crescentemente abertos para a festa religiosa?

Pensamos, para efeito de discussão, ser aquele que possa ser reorientado na investigação empírica sobre a natureza patrimonial de “lugares da natureza”, enquanto cenário de revelação de uma

espacialidade simbólica. É mediante a comunicabilidade dessa natureza-jardim-paraíso (AOUN, 1997) com a religiosidade tradicional (cada vez mais renovada, diga-se de passagem), que os santuários rituais das festas religiosas avançam na lógica patrimonial. Cumpre, portanto, a uma geografia das representações simbólicas:

1. **Mapear e analisar** as formas vivas da religiosidade presente (interna ou vizinha) no santuário natural específico, a fim de ponderar o quanto essa presença veicula as práticas conservacionistas do lugar. Portanto, desenhar a atualização da religiosidade como prática de reaprendizagem no convívio com o ambiente natural.

2. **Interpretar o processo** dessas mesmas práticas como epicentro, local e temporal, de valores patrimoniais integrados em alguma rede cultural e originados em função de lugares (também simbólicos, muitas vezes) demandantes da festa religiosa, ou seja, incluir na interpretação da festa, a carga regional metropolitana que costuma atualizar sua demanda contemporânea.

3. **Avaliar**, com elementos cientificamente mais criativos, **as associações** desses rituais festivos com a valorização do arquétipo feminino; reunido no imaginário geográfico dos símbolos Mãe - Mulher - Deusa - Maria/N. Senhora - Natureza - Terra. Com isso, aproximar ou afastar, conforme a avaliação, as codificações que permitiriam dimensionar até onde esta é uma nova questão de gênero, mais pragmática ou mais ontológica.

4. **Promover a decodificação dos vetores**, no intuito de responder, mesmo em nível parcial se uma educação patrimonial demanda de fato o festejar religioso em santuários naturais.

São estes os nossos passos experimentais para um exercício metodológico de investigação sobre os lugares simbólicos, nos quais uma visão de natureza é ainda o centro do culto. E como todo centro pode polarizar muitas periferias, é a periférica festa religiosa que elegemos para investigá-lo.

Vale questionar, aqui, para a continuidade de um estudo capaz de qualificar os vetores simbólicos no âmbito das tradições do Catolicismo Popular, em sua atualização contemporânea, com que meios e estratégias mega Santuários Marianos – como os de Aparecida (no Brasil), Guadalupe (México), Lourdes (França), Luján (Argentina) e Fátima (Portugal) – operacionalizam as demandas humanistas e culturais na geografia existencial de seus múltiplos sujeitos!

Uma infinidade de pesquisas pode contribuir com a consistência maior de respostas capazes de integrar a formulação metodológica de que tais meios e estratégias passam pela construção de geossantuários. É o que tentaremos mostrar nas partes a seguir, orientados pela densa representação do imaginário religiosos de Fátima em terras cearenses. E que isso valha como estímulo para futuras abordagens geográficas em outros santuários.

PARTE II

ESTUDO GEOGRÁFICO-HUMANISTA DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA EM FORTALEZA

Partindo do homem em direção à compreensão do espaço geográfico, buscamos realizar nosso caminhar científico com raízes fincadas na imagem de que a ciência deveria ser, sobretudo, (cons)ciência do mundo vivido.

Trata-se de uma perspectiva relacional, no que tange tanto às relações que nós efetivamos com os personagens e objetos do lugar estudado, como às relações existentes entre estes e o lugar singular que os comporta. Lugar nomeado de casa em consideração à relação intersubjetiva que os fiéis ali constroem com os outros e com os variados personagens divinos que permeiam o santuário. Fomento para aquilo que é o santuário em seu caráter institucional e simbólico.

Às relações, demos o nome de dinâmicas. Representativas da importância do movimento, elas são relevantes para a compreensão da espacialidade presente no santuário em sua verticalidade (casa-outro mundo), horizontalidade (casa-mundo) e, por fim, em sua relação culminante efetuada na festa (casa-rua-outro mundo), esclarecendo o quanto esta última é representativa de todo um princípio cíclico que constitui o pilar do santuário em sua cotidianidade. A festa é o melhor exemplo da reunião dos contrários.

É certo que, para alguns pensadores da religião, as igrejas (católicas) estão cada vez mais esvaziadas frente à concepção de Deus imanente que o sujeito do mundo contemporâneo possui. Ideia que desde Bento de Espinosa parece reverberar nos ouvidos daqueles que proclamam a morte de Deus. Para outros, o momento é de proliferação de um novo contexto, não da religião, mas de “novas” religiosidades vinculadas à insurgência da necessidade divina no espírito humano frente aos problemas terrenos. Diante dessas leituras, era difícil não nos perguntarmos: como um santuário católico, em plena metrópole, consegue mensalmente, com maior ênfase nos meses de maio e outubro, congregar tamanho contingente de pessoas? Que dinâmicas prevalecem em seu cotidiano, fazendo com que isso fortifique sua representação?

As dinâmicas geográficas existentes no Santuário de Fátima, em Fortaleza - CE, talvez ensaiem uma resposta. Localizado na Avenida 13 de Maio, no bairro de mesmo nome, o santuário é percebido por nós a partir do cotidiano dos seus fiéis e especialistas do sagrado em suas relações com o mundo e o outro mundo culminantes na festa.

Dinâmicas geográficas: por uma geografia do movimento

Tomando como premissa a noção dardeliana de espaço vivido, tão cara à análise humanista cultural em geografia, percebemos o quanto é relevante a consideração sobre o cotidiano. Cotidiano daqueles que simplesmente vivem no espaço sem, por vezes, se aperceberem da peculiar geograficidade que os permeia, assim como cotidiano daqueles os quais vivem essa mesma geograficidade, porém também pensam o espaço. Ambos, de acordo com David Lowenthal (1985) e Paul Claval (2010), são geógrafos. O primeiro autor desfia: “Qualquer pessoa que examine o mundo ao redor de si é, de algum modo, um geógrafo” (p. 105). O segundo autor afirma: “Desde a origem dos tempos, todo homem é geógrafo” (p. 11).

Tais assertivas ilustram, sobretudo, a importância do cotidiano na elaboração de uma geografia científica a qual não se furta, em especial,

da aproximação por parte do pesquisador (o geógrafo profissional) das representações relacionadas ao seu estudo. Consciência que considera o empírico, o saber popular, a intimidade espacial, além de se atentar às particularidades cotidianas referentes ao lugar estudado. Afinal, como nos revela Michel Maffesoli (2006), parece que Beethoven encontrava na rua os temas de suas mais belas passagens. Sinal da importância da sensibilidade para com a beleza e até mesmo estranheza do cotidiano.

Dentro desse contexto, ser geógrafo, em sentido restrito, se aproxima também do “estar” geógrafo. De uma vivência no/do espaço, mas também da qualidade na curiosidade, do olhar apurado daquele que se predispõe em compreender e interpretar esta cotidianidade do ser humano em sua relação com o espaço geográfico. Trabalho tão necessitado de sensibilidade quanto o do artista.

Fazemos essa reflexão, porque em visitas frequentes (semanais, principalmente no segundo semestre de 2010 e com ênfase nos dias 13 – período de festividades e de maior demanda de fiéis) ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima, foi que nos atentamos ao significado do estudo a ser realizado. Foi a vivência mais íntima junto ao santuário que nos permitiu pensá-lo.

Daí a importância da realização do campo, tão alentado por inúmeros geógrafos. Labor, sobretudo, curioso, o qual nos faz lembrar a epígrafe da célebre obra de José Saramago, *Ensaio sobre a Cegueira*: “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara.” O geógrafo é um profissional que repara. E foi reparando, meditando e interpretando as percepções, a partir das pesquisas que fomos realizando, que compreendemos o quão desafiante seria estudar um santuário católico metropolitano como o de Fátima.

Estudar o Santuário de Fátima, desse modo, é ter em mente o amálgama de movimentos relacionais que o compõem. Movimentos, em resumo, entre o santuário, o mundo e o outro mundo. Ilustrativos das dinâmicas geográficas que o representam e são representadas por ele.

Fica bem claro, diante da complexidade da análise por vir, da necessidade de trabalharmos de modo interdisciplinar ou mesmo transdisciplinar, na tentativa de envolvermos da melhor maneira

possível o santuário em questão. Afinal, “o limite é [...] um conceito inventado para dar significado às coisas, para facilitar a compreensão do que pode ser interpretado de diversas maneiras” (HISSA, 2002, p. 21). E como “boa invenção” que é, torna-se passível de ser (re)inventado.

Nessa mesma perspectiva, na tentativa de não encerrar o conhecimento geográfico em limites disciplinares, para a elaboração desta parte do presente livro, optamos por pressupostos metodológicos e não metódicos. Para Cássio Hissa (2002, p. 159), o *método* “se equipara às concepções amplas de interpretação do mundo” e “poderia ser compreendido assim como um paradigma”, enquanto as *metodologias* “devem ser muito mais flexíveis para que possam adaptar-se, com mais espontaneidade, aos projetos e às pesquisas”.

É nessa “flexibilidade”, mais acessível à fluidez epistemológica e ao reconhecimento ontológico, que buscamos o entendimento do Santuário de Fátima inserido nas dinâmicas geográficas que o caracterizam.

Nesse contexto, o antropólogo Roberto DaMatta (1979, 1984, 1997, 2004) nos é bastante útil em sua interpretação da sociedade brasileira a partir de três categorias denominadas por ele como sociológicas, mas tomadas por nós em sua espacialidade, quais sejam: a *casa*, a *rua* e o *outro mundo*.

Nelas, DaMatta esclarece suas peculiaridades distintas, como também a importância de sua relação. Para ele, o “&” que liga as diferentes categorias é basilar, sendo representativo da sociedade relacional; maneira como denomina a sociedade brasileira (DAMATTA, 1997). Para nós, tais categorias, dotadas de espacialidade, como há pouco dissemos, têm a serventia de ilustrar as dinâmicas geográficas relacionadas ao Santuário de Fátima, sendo ainda mais relevantes por efetivarem relação. Para DaMatta (1997, p. 19):

Leituras pelo ângulo da casa ressaltam a pessoa. São discursos arrematadores de processos ou situações. Sua intensidade emocional é alta. Aqui, a emoção é englobadora, confundindo-se com o espaço social que está de acordo com ela. [...] *Leituras pelo ângulo da rua* são discursos muito mais rígidos e instauradores de novos processos

sociais. É o idioma do decreto, da letra dura da lei, da *emoção disciplinada* que, por isso mesmo, permite a exclusão, a cassação, o banimento, a condenação. Já as *leituras pelo prisma do outro mundo são falas inteiramente relativizadoras e muito mais inclusivas, onde as misérias do mundo são criticamente apontadas*. Seu tirocínio é que há um outro lugar e uma outra lógica, que nos condena a todos a uma igualdade perante forças maiores que nós (grifos nossos).

Os rebatimentos espaciais dessas representações traduzidas em categorias ou em ângulos são notórios, como poderemos ver. Na geografia, podemos tomar tais categorias em sua espacialidade, embora DaMatta não negue tal condição. Condição, diga-se de passagem, exposta por Eric Dardel (1990) em sua concepção de geograficidade; amálgama de geografias formais e vividas, resultado da relação do homem com a Terra (HOLZER, 2001).

Podemos, inclusive, realizar ampliações e aproximações entre as categorias. Afinal, se para DaMatta a *casa* tem uma condição de habitabilidade que em muito está ligada à intimidade familiar, entendemos aqui que a compreensão de casa se aproxima das categorias *lar e lugar* em geografia, o que possibilita a identificação do Santuário de Fátima enquanto casa-lar-lugar. Como elucidou o referido autor, categoria em que a “intensidade emocional é alta”. Temos assim, uma ampliação do conceito de casa, de uma perspectiva de mera habitação para a intensidade, movimento e ação do habitar. Este último conceito, trabalhado por autores como Henri Lefebvre (1999, 2001) e Martin Heidegger (2008), em sua possibilidade multiescalar.

A *rua* indica o mundo com seus imprevistos, acidentes, paixões, movimentos, novidades, perigos e ações (DAMATTA, 1979). Numa interpretação geográfica podemos considerar a “rua” de DaMatta como aquilo que comumente denominamos de mundo. Daí a relação casa-rua, em outros termos, poder ser tida como a relação lugar-mundo tão comum à análise geográfica.

Já o *outro mundo* aproxima-se daquilo que comumente os geógrafos chamam de espaço sagrado, embora as leituras feitas pelo prisma dessa categoria sejam leituras terrenas, ou seja, apesar de

tentarem interpretar o desconhecido, estão carregadas do imaginário do mundo. Para a caracterização do espaço sagrado, Rosendahl (1997, p. 122) nos ajuda:

[...] define-se o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. [...] 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.

Em realidade, aproximação que se dá em relação com a casa. Nesse sentido, se “casa e templo são essencialmente um” (VAN DER LEEUW apud BOLLNOW, 2008, p. 150), o templo ou mais especificamente o santuário é casa quando na consideração do movimento que o habitar exige para além da simples casa-moradia-habitação.

Podemos assim, pensar o santuário (a casa da mãe de Deus – Fátima) enquanto intermediação entre a rua e o outro mundo ou em termos mais íntimos, como um lar-lugar nutrido pela veia profana da rua em direção ao outro mundo; condição esta, inclusive, base para a manutenção de sua sacralidade. Nesse sentido, sagrado e profano em sua relação são condizentes com o “&” expresso por DaMatta, só podendo ser compreendidos em sua conjugação e sincretismo.

De outra maneira, a partir de uma interpretação da experiência no/do espaço em Merleau-Ponty, Creusa Capalbo (1999, p. 227) nos explica:

[...] no movimento em direção ao alto, como direção no espaço físico, quando elevamos as mãos para o céu na prece, expressamos o nosso desejo em direção a sua finalidade: unirmo-nos a Deus na oração. Assim, o gesto de elevar as mãos para o céu, na oração, é expressão simbólica da espacialidade religiosa.

Daí, além da ampliação já efetuada, também pensarmos na aproximação *casa-rua-outro mundo* enquanto categorias interdependentes, levando-se em consideração, sobretudo, a importância dos elos vinculados

a casa, da densidade dessa categoria, o que é, no nosso entendimento, fomento simbólico para as relações (religiosas) existentes.

O que aqui propomos também segue a tendência de um pensamento geográfico de aproximação frente à antropologia e à etnologia. Considera assim que “os trabalhos de etnogeografia permitem penetrar na intimidade das civilizações. Eles apreendem a especificidade dos lugares e das paisagens ligadas a tal ou tal cultura” (CLAVAL, 2002, p. 184). Intimidade epistemológica e ontológica que se dá em “momentos de ciência crítica quando prevalecem epistemologias fenomenológicas que enfatizam diversidade cultural, problemas ambientais e métodos etnográficos aplicados em escala local” (HOEFLE, 2007, p. 25). Enfatizam não somente aproximações por parte da geografia à antropologia, mas também o contrário. Eis o exercício que se estabelece aqui.

No Santuário de Fátima, os movimentos são multifacetados, ponderando-se entre institucionais e simbólicos. Forças que fomentam dinâmicas caracterizadoras da sua fluidez.

Se o santuário é fixo no espaço, as representações que o constituem e são constituídas por ele passam longe dessa possibilidade, até porque o santuário é obra humana e como tal se estabelece no entremeio de passagens bíblicas. Entre outros exemplos, no Genesis (Antigo Testamento) Caim e Abel expressam a rivalidade entre a agricultura (fixação) e o pastoreio (a mobilidade), nos domínios humanos.

São considerações sobre o movimento, inclusive, que nos levam a afastar-nos do marasmo da fixidez geométrica da geografia neopositivista, por exemplo. Ponto de vista relevante, pois buscamos tratar de um lugar denso de relações e em constante movimento, onde “o ‘aqui’ é nada mais (e nada menos) do que nosso encontro e o que é feito dele. É, irremediavelmente, aqui e agora. Não será o mesmo ‘aqui’ quando não for mais agora” (MASSEY, 2008, p. 201).

De antemão, é de bom grado explicar que as dinâmicas logo apresentadas, de maneira diferenciada, também são propostas por pensadores como Santos (1997), o qual indica que horizontal e vertical têm uma antiga presença na geografia, assim como por Mangematin e Younès (1996).

O primeiro, situando a análise das verticalidades e horizontalidades na compreensão da relação lugar-mundo e os seguintes, caracterizando a espacialidade, ou de outra maneira, a dinâmica do lugar, a partir do que chamam de *tensions dynamiques* representadas pela *horizontalité, verticalité, profondeur e frontalité*. São representativas exatamente da geografia do movimento, não satisfeita com o encerramento de categorias e conceitos, assim como, e principalmente, do encerramento da análise social. Nosso objeto-sujeito é outro, contudo a consideração sobre a necessidade da análise das dinâmicas geográficas é praticamente a mesma, por mais que as dinâmicas agora apresentadas apontem para outros planos. Eis as dinâmicas que serão discutidas no decorrer do livro:

Dinâmicas verticais: representativas, principalmente, da relação *casa-outro mundo* numa *dimensão simbólica comunicacional*, são caracterizadas por uma comunicação entre os fiéis e o outro mundo, a partir da casa. Tais dinâmicas são marcadas pelas intermediações entre a casa e o outro mundo, a partir das materializações simbólicas direta ou indiretamente referentes ao santuário e dos serviços em prol do sagrado prestados ali mesmo. Essas intermediações, a nosso ver, são fomentadoras da sacralidade do santuário, de sua denominação enquanto lugar sagrado.

Dinâmicas horizontais: representativas da relação *casa-mundo* em sua *dimensão técnica comunicacional*, tais dinâmicas referenciam as relações entre a parte institucional do santuário e o mundo. Estas principiando das relações internas à casa e de entre a casa e o bairro, desdobrando-se em escalas mais amplas. Qualificam o santuário para além de seu contexto sacro, demonstrando sua institucionalidade, isto é, sua condição administrativo-institucional, política e territorial. Elementos esses também fomentadores do imaginário da sacralidade do Santuário de Fátima em que as relações com o mundo profano, por princípio, alimentam as delimitações sagradas (OLIVEIRA, 2001).

Em ambas as dinâmicas, podemos perceber a centralidade da categoria casa e a importância de seus *compon(entes)* para a compreensão de sua relação com o outro mundo e o mundo. Sem essa centralidade – em realidade pautada a partir dos sujeitos-grupos de

fé do santuário, pois a casa enquanto centralidade é intermediação –, não poderíamos descortinar a espacialidade sacroprofana preponderante nessa peculiar geografia da religião de Fátima. Não obstante, para traçar a força do elo entre as duas dinâmicas supracitadas temos de relacioná-las. São as dinâmicas relacionais que buscam explicar esse contato.

Dinâmicas relacionais: representativas da relação *casa-rua-outra mundo ou casa-mundo-outra mundo*, essas dinâmicas são concebidas em especial pelo momento festivo. Sua maior intensidade, em se tratando do Santuário de Fátima, se dá nos dias 13 de todo mês, principalmente nos dias 13 de maio e 13 de outubro. O *encontro* é a palavra-chave neste espaço-tempo efêmero, o “aqui e agora”, bem lembrado por Massey (2008). Desse modo, nas festividades em Fátima vigoram a intermediação entre as categorias que nos propomos analisar, fazendo-as convergir, pois é obra de todo o trabalho simbólico e institucional elaborado pelo santuário.

FIGURA 2 – REPRESENTAÇÃO DAS DINÂMICAS GEGRÁFICAS NO/DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA



Fonte: elaborada por Tiago Vieira Cavalcante, 2010.

E é a partir das suas dinâmicas geográficas que podemos caracterizar esse peculiar encontro, corroborando com Jean-Marc Besse

(2006, p. 82) ao dizer: “O geógrafo habita o mundo ao mesmo tempo em que procura compreender-lhe as estruturas e os movimentos”.

O Santuário de Fátima em Fortaleza-CE

Desde sua gênese, como podemos ler no Decreto nº 105, contido no Livro de Tombo nº 01 de Fátima, a igreja por nós estudada é tomada como santuário (mesmo este não sendo por direito, como veremos mais à frente). Monsenhor André Viana Camurça, então secretário do arcebispado de Fortaleza, discorre nesse decreto, que entrou em vigor no dia 01 de outubro de 1955, sobre a criação da Paróquia Nossa Senhora de Fátima delimitando minuciosamente seus territórios e limites e logo em princípio expondo: “O Santuário de Nossa Senhora de Fátima fica elevado à categoria de igreja paroquial com todos os direitos peculiares às igrejas paroquiais” (LIVRO DE TOMBO, n. 01, p. 01).

Igreja, portanto, que já surge com grandeza de santuário. E surge, como também podemos apreender do trabalho de Rosendahl (1995) sobre Porto das Caixas, dentro de uma conjuntura em que transições e crises acabam por delinear movimentos proféticos. Logo após a Segunda Guerra Mundial, fazendo alusão aos terríveis fatos desse período, toma-se a decisão, a partir de Portugal, de efetuar-se uma peregrinação com a imagem de Fátima. Esta teria início na Europa, mas logo tomaria corpo mundial. Fortaleza é um dos seus muitos destinos. Eduardo Fontes (1983, p. 129) fala com mais ênfase desse fato:

Para que se entenda o porquê da existência da Igreja de Fátima é preciso recuar no tempo, aos idos de 1952, e até antes, ao ano de 1946, ao mês de abril, quando o Conselho Internacional da Juventude Católica Feminina de Portugal aventou a hipótese de uma imagem peregrina de Nossa Senhora de Fátima partir da Cova da Iria e viajar por toda a Europa, ainda sangrando pelos fatos recém-ocorridos na última grande guerra.

[...] E assim, no dia 13 de maio de 1947, saindo da Cova da Iria, onde a Senhora aparecera aos três pastores, dá-se início à peregrinação, à frente a belíssima imagem de Nossa Senhora, a qual foi

oferecida pelo bispo de Leiria, e esculpida de conformidade com a descrição de Lúcia.

A imagem peregrina, após percorrer vários países da Europa e alguns estados brasileiros, chega a Fortaleza em 09 de outubro de 1952. No dia 16 do mesmo mês, a imagem é acolhida na Praça José de Alencar para a bênção dos doentes, local onde se reuniram cerca de 100 mil pessoas. No mesmo dia, ao fim da solenidade, a imagem é acidentada, ao cair. Os promotores resolvem assim interromper o programa e regressar a Portugal, prometendo voltar no ano seguinte. Dentro desse contexto festivo, de idas e vindas, (a imagem passa também por Maranguape, município hoje parte da Região Metropolitana de Fortaleza) de recepção, procissão, comunhão e certeza de regresso, que se tem a gênese da construção do Santuário de Fátima em Fortaleza - CE. O mote para a construção deste é dado a partir da volta da Virgem Peregrina para essas paragens.

Revigorou-se assim a ideia de construção do santuário para homenagear Nossa Senhora de Fátima, quando do retorno a Fortaleza. Muitos que foram deixar a imagem no Aeroporto Pinto Martins, naquele tempo com entrada ainda pelo antigo portão do Cocorote, resolveram lançar a semente do que veio a tornar-se a árvore frondosa (FONTES, 1983, p. 130).

De acordo com o Bispo Dom Gerardo Andrade Ponte (primeiro pároco do Santuário de Fátima), a igreja é construída em terreno doado por Pergentino Ferreira, espaço que também abrigará, posteriormente, o Colégio São Tomás de Aquino (FAHEINA, 2001). Teve sua pedra fundamental lançada no dia 28 de dezembro de 1952, após missa campal, celebrada por Dom Antônio de Almeida Lustosa (FONTES, 1983).

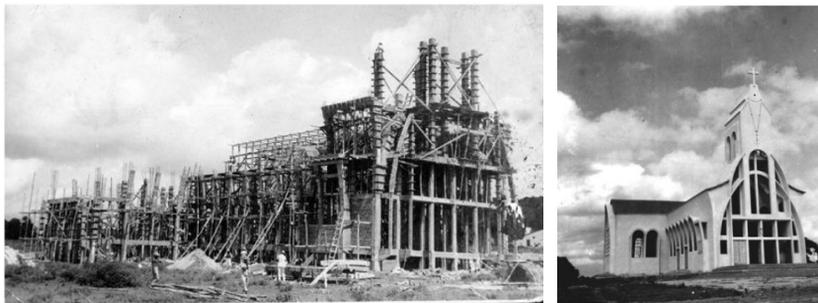
Sua construção se dá a partir de ajudas provenientes das mais variadas frentes. Uma comissão é formada pelo prefeito na época, Paulo Cabral de Araújo, dos monsenhores José Mourão Pinheiro e André Viana Camurça, de João Jacques Ferreira Lopes e do médico Aníbal

Santos, tratando esta comissão de angariar meios para a construção do santuário. Um grupo de senhoras denominado Operárias de Fátima também tem grande relevância na construção do santuário. Eduardo Fontes (1983) indica que, visitando casas de família, comércio e indústria, esse grupo consegue levantar recursos para a construção do altar-mor, obtendo mais de um milhão e trezentos mil cruzeiros.

A volta da imagem peregrina à cidade de Fortaleza encrava de vez seu erguimento. De acordo com o referido autor, “durante os dias 14, 15, 16 de dezembro de 1953, a imagem ficaria exposta no santuário em construção” (FONTES, 1983, p. 132).

A construção do santuário, desse modo, se estende durante os anos de 1954 e 1955. Tendo sido elevada à condição de paróquia no dia 14 de setembro de 1955 a partir do Decreto nº105, o qual entra em vigor, como já indicamos, no dia 01 de outubro do mesmo ano. Era uma construção que não cabia mais somente à paróquia, mas à cidade toda, como indica Fontes (1983). Eis o início de sua condição do habitar.

FIGURAS 3 E 4 – ESQUELETO DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA E O MESMO JÁ QUASE PRONTO



Fonte: <http://blogsantuariodefátima.blogspot.com>. Acesso em: 15 fev. 2011.

Relembrando Martin Heidegger, esclarecemos o sentido que podemos dar à construção do Santuário de Fátima. Com base na etimologia da palavra *bauen* em alemão, o filósofo indica: “A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita” (HEIDEGGER, 2008, p. 127). Desse modo, se o homem constrói é porque, inserida nessa ação, existe incorporada em seu significado a

motivação (certamente motivo e ação) para o ato de habitar. Fátima não escapa dessa conotação.

É nesse contexto que podemos adentrar no valor institucional dos santuários, demonstrando já de antemão sua dupla, mas não dual significação: a simbólica e a institucional. Ambos fomentando o ato de habitar.

Renata Menezes (2004), de certa maneira, esclarece essa duplicidade em estudo que trata do Convento de Santo Antônio, localizado no Rio de Janeiro. A autora, que teve o intuito de descortinar a dinâmica do sagrado relacionada ao convento, logo no início de seu trabalho se encontra na seguinte situação: como tratar de um local considerado por todos como santuário (fiéis e frades), sem este o ser por direito?

A partir de aproximação, em seu estudo antropológico, Menezes compreende que, apesar desta situação institucional, pois o santuário não era reconhecido como tal por parte da Arquidiocese do Rio de Janeiro, suas características, assim como a força representacional daqueles que dele fazem parte, o instituíam como santuário, mesmo que simbolicamente. Ela revela (2004, p. 20):

Ora, o convento embora recebendo “fiéis em grande número”, presentes por uma “piedade especial” a Santo Antônio, e garantindo a “oferta de meios de salvação abundantes”, pela grande quantidade de missas, homilias e bênçãos programadas, não possuía um título oficial de santuário concedido pelo Ordinário local (no caso, o cardeal da Arquidiocese do Rio de Janeiro).

Atenção às aspas que a autora coloca no trecho citado. É a indicação da relação entre as características do convento e o Código de Direito Canônico em vigor. Vejamos o Código de Direito Canônico em sua terceira parte, na qual trata dos lugares e tempos sagrados, mais especificamente, no seu capítulo terceiro, que versa sobre os santuários:

Cân. 1230 – Sob a denominação de santuário, entende-se a igreja ou outro lugar sagrado, aonde *os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade*, fazem peregrinações com a aprovação do Ordinário local.

Cân. 1231 – Para que um santuário possa dizer-se nacional, deve ter a aprovação da Conferência dos Bispos; para que possa dizer-se internacional, requer-se a aprovação da Santa Sé.

Cân. 1232 – § 1. Para aprovar os estatutos de um santuário diocesano, é competente o Ordinário local; para os estatutos de um santuário nacional, a Conferência dos Bispos; para os estatutos de um santuário internacional, somente a Santa Sé. § 2. Nos estatutos, devem ser determinados principalmente a finalidade, a autoridade do reitor, o domínio e a administração dos bens.

Cân. 1233 – Poderão ser concedidos determinados privilégios aos santuários, sempre que as circunstâncias locais, o afluxo de peregrinos e principalmente o bem dos fiéis parecerem aconselhá-los.

Cân. 1234 – § 1. Nos santuários, ofereçam-se aos fiéis *meios de salvação mais abundantes*, anunciando com diligência a palavra de Deus, incentivando adequadamente a vida litúrgica, principalmente com a Eucaristia e a celebração da penitência, e cultivando as formas aprovadas de piedade popular. § 2. Os documentos votivos da arte popular e da piedade sejam conservados em lugar visível nos santuários ou em locais adjacentes, e sejam guardados com segurança (grifos nossos) (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1983, 535).

As peculiaridades apontadas por Menezes com o intuito de caracterizar e justificar a tomada em seu estudo do Convento de Santo Antônio como santuário podem, da nossa parte, também ser levadas em consideração para consubstanciar Fátima enquanto tal.

Em Fátima, o fluxo de peregrinos tem sido constante e representa a grande quantidade de fiéis que, principalmente nos dias 13 de maio e 13 de outubro vão, em louvor à Virgem de Fátima, às festividades do santuário. Isso sem contarmos com o proeminente contingente de pessoas que o frequenta nos dias 13 de cada mês. Não podemos esquecer também da piedade especial, vinculada às graças conseguidas por elas, ao amor e compaixão fomentadas no lugar e à devoção à mãe de Deus como mãe de todos. Não nos furtando da oferta

de meios de salvação abundantes intermediados pelas várias atividades prestadas pelo santuário.

Padre Manoel Lemos de Amorim, antigo Pároco de Fátima, em requerimento elaborado no dia 25 de agosto de 1999 e endereçado à Arquidiocese de Fortaleza, demonstra essas qualidades vinculadas ao lugar. No intuito de elevar Fátima a santuário arquidiocesano, revela de maneira interessante essa relação:

Considerando o grande afluxo de fiéis à Matriz de Nossa Senhora de Fátima para participação em atos litúrgicos e de piedade em geral;

Considerando o grande número de fiéis que veneram com ardor e devoção filial à Virgem de Fátima em nossa Matriz;

Considerando que todo dia 13 de cada mês é, já por longa tradição, tido como dia de peregrinação a nossa Matriz, onde são elaboradas 06 missas.

Considerando o também grande número de penitentes que acorreu a nossa Matriz para receber misericórdia do Pai pelo sacramento de Penitência;

Considerando o testemunho de tantas graças que o Bom Deus dispensa mediante a eficaz intercessão da Virgem de Fátima, venho me dirigir à pessoa de V. Excia. no sentido de solicitar que se digne elevar a sede de nossa Matriz à categoria de Santuário Arquidiocesano a teor cir. 1232.

Padre Ivan de Souza, atual Pároco de Fátima, em entrevista por nós realizada, reforça de maneira resumida as características do santuário:

Por que é santuário? Expediente diário, atendimento ao público, número de fiéis não só nos dias 13, mas todos os dias. Pela presença chamativa da Virgem de Fátima.

E indica:

Falta pouco para ser, de direito, santuário. Estamos com uma comissão documentando a vida do santuário para apresentar ao Arcebispo Dom José Antônio Aparecido Tosi Marques, onde fará sua apreciação e julgará se passará ou não a santuário de direito, porque de fato já é no coração do povo.

Toda essa elaboração tem premissa e voz a partir dos especialistas do sagrado, mas ganha corpo a partir dos fiéis e aquilo que representa o santuário para eles. É representação do ato de habitar quando pensamos na construção do mesmo em sua repartição simbólica e institucional. Essas não divergem, pelo contrário, como pudemos ver de maneira sucinta, se reforçam. Temos então uma construção de preceitos e justificativas históricas que, com o tempo, é cada vez mais absorvida por seus fiéis, os quais o tomam como santuário e, de maneira mais próxima daquilo que inicialmente categorizamos como sua casa.

Paulo Evaristo Arns é um dos autores que esclarece esse significado, dizendo que um dos sentidos da Igreja – e poderíamos ampliar essa conotação para os santuários – é o de casa. E esta possui tal conotação por significar “o ato de reunião ou também a própria comunidade reunida” (ARNS, 1985, p. 09). Comunidade enquanto família, pode-se dizer pois como o próprio autor indica, podemos tratar da Igreja especificando sua conotação católica, percebendo essa família como a comunidade de fiéis batizados. A própria Bíblia Sagrada (1974, EFÉSIOS 2:19, 20, 21, 22, p. 1169), nos ajuda nessa consideração, ao reforçar esse significado.

Já não sois hóspedes nem peregrinos, mas sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus, edificados sobre o alicerce dos Apóstolos e dos Profetas, com Cristo por pedra angular. N'Ele qualquer construção, bem ajustada, cresce para formar um templo santo no Senhor, em união com o qual também vós sois integrados na construção, para vos tornardes, no Espírito, habitação de Deus.

Os fiéis também nos ajudam a reforçar essa concepção. Em enquête realizada com eles nos dias 13 de outubro de 2009 e 13 de maio de 2010,

são várias as alusões ao santuário como casa ou mesmo aos elementos característicos dessa peculiar casa. Podemos, inclusive, somar as alusões dos fiéis às denominações pontuadas por Arns (1985) em relação à Igreja, no caso: *Esposa de Cristo, Templo de Deus, Cidade, Vinha e Rebanho*.

Diferentes fiéis, de maneira distinta, disseram que o santuário para eles representa: *casa; segunda casa; casa de Nossa Senhora; casa de Deus; família*. Para Auxiliadora, 54 anos, “*é um lugar de tranquilidade e paz, onde me esqueço de tudo... do marido, dos filhos*”. Maria da Conceição, 62 anos, apregoa: “*Pra mim quando a gente vem aqui é como se fosse um cantinho do céu*”. Para Jandila, do grupo de oração do Shalom, o santuário é um “*local de convergência. Percebo acolhimento de qualquer cristão, sem discriminação por parte do santuário*”. E salienta: “*Sinto-me em casa. Todos são irmãos de uma só família*”.

Tais falas representam bem o sentido de casa que estamos querendo aqui salientar quando pensamos no santuário. Isso pelo fato de os fiéis habitarem em momentos diversos o santuário em seus diferentes cantos. Não faltaram também alusões aos aspectos estéticos ou mesmo monumentais do santuário o qual é visto como *muito bonito e belo* por alguns.

Interessante também a denotação topofilica ligada ao lugar-santuário, a qual nos faz lembrar o trabalho de Bachelard (2008) com relação à poética da casa. Nesse sentido, para muitos fiéis o santuário é um lugar de *acolhida; de apoio para louvor; onde se sente bem; de paz; a matriz do encontro; para rezar; um refúgio; acolhedor; de força; de vitória; onde se sente feliz; onde se pode estar mais perto de Deus; de busca de fé; de paz interior; de aumento da fé*, enfim, *um ponto de encontro de fiéis*. Com relação ao aspecto topofilico, Alexandra, 31 anos, revela: “*Quando venho saio alegre, saio feliz, com o coração cheio de felicidade*”.

Todos esses sentimentos ligados ao santuário são bem representativos da acolhida que este possui. Acolhida que podemos relacionar ao sentimento de casa que o perpassa, pois nele as pessoas “*se sentem bem*”, “*se sentem em casa*” junto à “*família*”. De outra maneira, também são exemplos relevantes da possibilidade do ato de habitar que o santuário possui.

Vale lembrar que, por exemplo, na obra de Bachelard (2008), a casa remete ao cuidado e ao amor maternos (PARENTE, 2009). Não obstante, o santuário por nós estudado foi construído em homenagem à Virgem de Fátima e, como tal, com “seu coração de mãe”, Maria é em grande parte fomentadora dos sentimentos de seus devotos, residindo nela a possibilidade do acolhimento e da inclusão. Além de ser nela onde reside a esperança no cotidiano dos sofredores, intercedendo pelo fiel e pecador (CAMPOS, 2009). Alguns inquiridos insistem na importância do santuário pelo fato de ser ele mariano, isto é, vinculado à imagem de Nossa Senhora de Fátima.

Padre Ivan, mais uma vez, descortina essa relação casa-homem-universo tão peculiar no Santuário de Fátima quando afirma:

Maria é memória, vida, testemunho de Deus que vive intensamente para dar testemunho do Filho Jesus. Ela está diretamente e inteiramente ligada ao mistério do Filho, sua missão está unida à dele desde a anunciação, calvário, cruz e ressurreição. Portanto, Maria é mãe presente na vida dos fiéis que vêm a este Santuário como continuação do seu lar, da sua casa. É apoio, consolo, afeto, compaixão.

Esta localidade, pelo fácil acesso e a integração que o bairro faz, revela uma mística que envolve a todos. O espaço é de oração, mas também de serenidade. Traduz assim certa terapia da fé a todos que passam por aqui.

Interessante resumo este o qual Padre Ivan nos prestou sobre o sentido do santuário. Eis nosso aqui, afinal, o toque carinhoso na imponente, porém frágil imagem, a prece para ela oferecida – por vezes calorosa; por vezes contida –, a melodia repetitiva na cantoria de louvor, o escorregar de joelhos em direção ao presbitério, o choro desolado do fiel que olha com firmeza a imagem... Todas essas atitudes, observáveis nos meandros do espaço geográfico do Santuário de Fátima, nos dão a noção do quanto esse lugar é especial. São atitudes para com o espaço, representativas de uma geograficidade

peculiar, demonstrada na relação homem-meio mediada pelo santuário em direção ao céu.

O santuário é sagrado porque as atitudes espaciais para com ele têm representatividade sagrada. Atitudes que se diferenciam das do mundo profano, mesmo que alimentadas por esse, pois o sentimento dessa mudança só se dá na percepção dos contrários e esses contrários, como bem tem se discutido nas ciências humanas, são complementares e sincréticos.

O importante é pensar essa sacralidade também como motivadora de uma educação patrimonial diferenciada, porque o *especial* do qual falamos, quando nos remetemos ao santuário, não é meramente aquele relacionado à sua imponência arquitetônica ou mesmo à sua relevância histórico-cultural.

Acabamos de aprender, com as falas dos fiéis e os esforços dos párocos do santuário, que o sentimento de casa se dá também pelo sentimento topofílico constituído-instituído no lugar, isto é, o sentimento de afetividade e, por conseguinte, responsabilidade que essas pessoas têm pelo lugar. Afinal, como indica Mello (2001, p. 93), a partir da análise das concepções de Yi-Fu Tuan: “A sagração do lugar não se refere tão-somente ao mundo sagrado [...] uma vez que o lugar, como um santuário, exige respeito e estima, convertendo-se em lar, consagrado pelo povo”. A sagração, portanto, também é topofílica. Motivadora assim, de uma diferenciada sacralização.

Acreditamos em uma sacralização que se dá em espaço sagrado – o Santuário de Fátima –, mas que em sentido lato, vinculado à experiência do habitar que se verifica na vivência do espaço por aqueles que compõem a Igreja (não só o fiel como temos tido a oportunidade de ver), se predispõe a também compor a elaboração topofílica de outros lugares comumente tomados como profanos; o que indica que a sacralização é também um dado subjetivo.

Roger Bastide (2006, p. 92) nos ensina que “[...] nossa disposição de espírito é tão orientada para o sagrado, tão mística por natureza, que criamos mitos a partir de tudo”. O culto das relíquias nas cartas da antiga namorada guardadas no fundo da gaveta, o ritual das paradas militares que celebram o soldado desconhecido e o estádio

repleto de uma multidão apaixonada pelo jogo de futebol, são exemplos dos quais o referido autor faz uso, na intenção de esclarecer a necessidade que temos de construir deuses e mitos, os quais, a partir da reconhecida força da Igreja, são transformados em um só Deus.

São exemplos da sacralização de novos objetos e/ou espaços que transcendem a religião. Do grandioso e caloroso estádio de futebol à gaveta aberta nos momentos de saudade, tem-se a apropriação afetiva de lugares importantes para o nosso cotidiano, para a nossa vida. Espaços vividos. Patrimônios vividos, porque vinculados às experiências pessoais. Daí a possibilidade de pensarmos um tombamento afetivo talvez tão valioso quanto o tombamento institucional.

O Santuário de Fátima não foge a esses elementos. Sagrado por sua natureza religiosa, o santuário é também sagrado por possibilitar a vivência de seus transeuntes nos dias de festa, mas também nos dias comuns. Sacralidade também possibilitada pelo habitar fomentador de sua *patrimonialização vivida* e de um decorrente *tombamento afetivo*. Assim, temos a construção do sentimento de casa, de lar, por nós pontuada no decorrer do trabalho. Casa com possibilidade multiescalar.

Eis um exercício educacional que alguns bens já tombados e outros vividos, porém não tombados, deveriam aprender com a Igreja já em seus mais de dois mil anos de sustentabilidade patrimonial. Um exercício de *envolvimento sustentável* pelo lugar (OLIVEIRA; CAVALCANTE, 2010).

Os espaços vividos no Santuário

Temos a intenção de demonstrar as dinâmicas verticais relacionadas ao Santuário de Fátima. São dinâmicas representadas pela relação entre a casa e o outro mundo que, materializadas em seu caráter simbólico, a partir das diferentes maneiras que o fiel possui para chegar ao contato celeste ou divino, compõem as atitudes espaciais dos fiéis legitimadas pelos especialistas do sagrado no santuário em questão. Os gestos, pedidos, agradecimentos etc., isto é, as atitudes espaciais dos fiéis, no santuário, têm lugares na instituição Igreja. Esta, por sua vez, lhes presta serviços cotidianos que os levam ao contato mais íntimo com o sagrado.

São nos lugares voltados para o aconselhamento, a confissão e a reza que a relação casa-outro mundo se institui. Dependem da necessária presença dos fiéis, mas também do indispensável comprometimento dos funcionários do sagrado para com esses.

Contudo, vale lembrar, tais gestos, pedidos, agradecimentos em muito estão enraizados à Terra. Celebram o alcance das “encomendas”, feitas pelos fiéis, a Deus. “A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo” (WEBER, 1994, p. 279). O Santuário é intermediação entre o mundo e o outro-mundo, recebe ao tempo que, por intermédio dos especialistas do sagrado, também orienta.

É assim que agora nos dedicaremos a descrever, discutir, interpretar e retratar algumas formas que o fiel possui de, a partir do Santuário de Fátima, celebrar seus deuses. Preocupar-nos-emos, portanto, com as *atitudes espaciais* que podem até apontar para o outro mundo, mas se dão nos singelos cantos da casa mariana em sua condição terrena. Daí sua possibilidade de compreensão geográfica.

Existe todo um conjunto de serviços e lugares promovidos pelo santuário com o intuito de fazer com que o seu fiel se sinta em casa. São lugares que fomentam as peculiares atitudes dos fiéis e sua relação mais próxima com o outro mundo. Serviços como as missas diárias, as reuniões de grupos, pastorais e movimentos, as confissões e o aconselhamento, como atividades (serviços) cotidianas no santuário. Todas essas atividades acontecem em lugares específicos.

Como aprendemos com Pierre Monbeig, a casa também é representada pelo lado de dentro, por sua composição interna. Para nós é tal característica que dá a casa seu real significado. Sua casca de paredes e telhas nada mais diz do que algo sobre sua suntuosidade burguesa ou simplicidade de casa humilde. Porém, luxo, humildade, tristeza, felicidade, medo, afetividade etc., não são características que se medem por essa casca. O habitar no santuário e todo tipo de relações estabelecidas por ele, principia e se institui do lado dentro. Relações, inclusive, com o lado de fora em sua carga terrena.

Como explanamos anteriormente, o habitar, diferenciando-se da habitação, realiza-se na medida em que o ser humano possui o livre

arbítrio do movimento, o que não nega a condição de imobilidade quando esta é uma escolha. Apropriando-se de diferentes espaços os quais por ele podem ser tomados como casa, o ser humano pressupõe certa afetividade pelo lugar; e esta pode ser elucidada por intermédio dos lugares de que o fiel pode se apropriar nos meandros do Santuário de Fátima. São os espaços vividos no santuário.

Vale dizer, de antemão, que optar por analisar determinados lugares no santuário, como os que apresentaremos, em detrimento de outros, não pressupõe que existam espaços vividos e não vividos. Para a determinação de tais lugares, buscamos perceber aqueles que, a nosso ver, são mais acessados pelos fiéis com o intuito da comunicação casa-outro mundo. Também é importante salientar que os espaços vividos destacados no santuário, serão descritos e interpretados a partir da percepção que tivemos deles em momentos comuns (com exceção da estátua que possui maior visitação nos períodos de festa), ou seja, em períodos não festivos do santuário.

Em período de festa, o santuário, como um todo, torna-se um lugar de oração para os fiéis, pois é vivido em sua totalidade, abraçando lugares do bairro e de fora deste, como aqueles por onde passa a procissão. Geograficidade que abarca os degraus da entrada do santuário, os apertados cantos entre os carros no estacionamento, os afastados bancos da Praça Pio IX, já do outro lado da Avenida 13 de Maio (via que separa o santuário da praça onde se encontra a estátua de Nossa Senhora de Fátima) e até mesmo algumas ruas e avenidas da cidade, caminhos de passagem dos fiéis em procissão/oração.

Para nós, um termo interessante para compreensão dos espaços vividos do santuário é o de *canto*, bem ilustrado por Bachelard (2008). Tomando novamente os devaneios do ilustre filósofo como referência, vejamos:

[...] todo canto de uma casa, todo ângulo de um quarto, todo espaço reduzido onde gostamos de encolher-nos, de recolher-nos em nós mesmos, é, para a imaginação, uma solidão, ou seja, o germe de um quarto, o germe de uma casa (BACHELARD, 2008, p. 145).

E continua bem indicando o ato de habitar na construção dos diferentes cantos:

E todos os habitantes dos cantos virão dar vida à imagem, multiplicar todas as nuances de ser dos habitantes dos cantos. Para os grandes sonhadores de cantos, de ângulos, de buracos, nada é vazio, a dialética do cheio e do vazio corresponde apenas a duas realidades geométricas. A função de habitar faz a ligação entre o cheio e o vazio. Um ser vivo preenche um refúgio vazio e as imagens habitam. Todos os cantos são frequentados, se não habitados (BACHELARD, 2008, p. 149).

É o ato de habitar que perfaz o preenchimento do canto, ou melhor, são as atitudes em seus meandros que permeiam sua significação ao tempo que também permeiam a ressignificação da existência humana. São lugares no lugar denominado Santuário de Fátima.

Sendo para o filósofo citado o canto “uma espécie de meia-caixa, metade paredes, metade porta” (BACHELARD, 2008, p. 146), há ainda a possibilidade de compreendê-lo em uma dialética do interior-exterior. Nesse sentido, a geometrização do canto seria uma redução geográfica, pois o canto sempre transcende, na imaginação daquele que o habita – o fiel, por exemplo – as paredes que o cercam. Para Bachelard, “o exterior e o interior são ambos íntimos; estão sempre prontos a inverter-se, a trocar sua hostilidade” (BACHELARD, 2008, p. 221).

É assim que, em nossa interpretação, os espaços vividos pelo fiel se sustentam no paradoxo objetivo-subjetivo pertinente ao seu significado simbólico. O santuário enquanto casa, em seus diferentes cantos-lugares enfrenta esta duplicidade característica de uma linha tênue entre a Terra e o Céu.

Entre algumas conversas que tivemos com transeuntes no santuário, entre fiéis e funcionários da casa, pudemos perceber o quanto alguns espaços fundam certo grau de relação casa-outro mundo em função da esperança (a fé) do fiel. Cleonice, 23 anos, por exemplo, situada entre os vários bancos existentes na *Nave Central* do santuário, nos revela que, logo quando entrou ali, começou a rezar olhando para

Fátima e sentiu conforto. Estando ela desempregada, visitou o santuário por estar em um momento de turbulência e de dificuldades em sua vida.

A Nave Central acaba sendo um lugar mais convencional de introspecção por parte do fiel, seja nos momentos comuns, em que a carga subjetiva é mais relevante, seja nos momentos de missa, que se constitui como um ritual de grupo.

As salas das confissões e do aconselhamento constituem também um importante lugar de relação do fiel com o outro mundo. Nelas, encontramos a presença dos especialistas do sagrado ajudando na intermediação casa-outro mundo.

Nas proximidades das *Salas das Confissões*, as cadeiras sempre estão com muitos fiéis à espera do início das confissões, que acontecem em pequenas salas distribuídas no corredor. Nessa oportunidade, aproveitamos para conversar com algumas pessoas na expectativa de nos dizerem da importância do momento que esperavam e do lugar onde estavam. Para Jandila, Ana Helena e Bentinha, que estavam esperando o seu momento na longa fila de confissão, esse momento “*é o encontro com Deus*”. Eis que o canto transcende as paredes da casa.

Na *Sala do Aconselhamento*, encontramos sempre poucas pessoas nas visitas que fizemos. Sob a responsabilidade de Ilma e Elenice, que fazem parte da Pastoral do Aconselhamento, a serventia desse singelo canto no santuário é de simplesmente aconselhar. O fiel transpassa a porta desse lugar para conversar. Uma conversa peculiar, talvez pelo local onde ela acontece: no santuário. É naqueles que estão relacionados ao santuário e naquilo que ele representa enquanto oportunizador da esperança em que o fiel confia falar de seus problemas e angústias em troca de um (sagrado) conselho.

A *Capela do Santíssimo* (denominada de Monsenhor André Viana Camurça), também é um lugar peculiar. Elzio Mavignier, em opinião coletada no jornal *O Povo* do dia 12 de janeiro de 2008, explica um pouco da trajetória da construção desse canto e de sua importância para o santuário.

O arquiteto Luciano Pamplona, ao projetar a construção da Igreja de Fátima, não previu uma Capela para Adoração ao Santíssimo Sacramento. Em janeiro de 1958, passei a residir

no bairro de Fátima, portanto, a frequentar essa linda Igreja. Nessa época, o Pároco era o Mons. Gerardo Ponte, meu ex-regente no Seminário da Prainha. Tendo sido nomeado Bispo de Petrolina, veio a sucedê-lo na Paróquia, o Mons. Oscar Peixoto, meu contemporâneo de Seminário. Ele me escolheu para fazer o curso de Ministro da Eucaristia e desde 11/06/1977, venho desempenhando a função de distribuir a sagrada comunhão na Igreja, nas residências dos enfermos e idosos.

Quando o Mons. Oscar deixou a Paróquia, indo para a periferia, o Pe. Amorim foi transferido da Igreja do Carmo para ser o Pároco da Igreja de Fátima e depois de quase 25 anos de paróquiato, **construiu, no mesmo estilo da Igreja, a Capela do Santíssimo, contando com a colaboração do Engenheiro, dos operários, dos Ministros da Eucaristia: Tarciso e Tereza, Nelson e Ana Lúcia e Agapito, com ajuda financeira dos paroquianos e dos membros das Pastorais. Coube aos Ministros Extraordinários da Sagrada Comunhão, doar os Anjos Gabriel e Rafael (em Vitral), que estão ao lado do Sacrário.**

A inauguração desse recinto sagrado foi no dia 8/12/2007 (nesse dia, eu e minha esposa Maria Tereza estávamos completando 51 anos de união matrimonial), e passou a ser chamado **Capela Monsenhor André Viana Camurça, em homenagem ao grande incentivador da criação da Paróquia de Fátima.** Nas suas portas de vidro, está gravada esta frase: *Jesus Adest et vocat te - Jesus está aqui e te chama.*

Nosso querido Pároco, em fevereiro deste ano, será substituído pelo Pe. Ivan Souza e nos deixará esse **pedacinho do Céu, onde fiéis devotos de N. S. de Fátima, passarão a adorar, em silêncio, Jesus Sacramentado.**

Obrigado Pe. Amorim, por essa dádiva sagrada que o senhor nos deixará e perpetuará a sua memória entre nós, e que a mãe

de Deus, Nossa Senhora de Fátima, onde o senhor estiver, o abençoará sempre, por ter dado a seu filho Jesus, esse valioso presente (grifos nossos).

Podemos indicar que, mais do que qualquer outro canto no santuário, a capela do santíssimo refere-se ao lugar mais íntimo dos fiéis em sua relação com Deus, Maria e/ou as diferentes santidades. Com poucos bancos e o sacrário localizado ao fundo, no centro, logo que entramos nesse canto percebemos o silêncio ali necessário para a concentração que a reza exige.

Lembrando-se de Heidegger (2008) e levando-se em consideração os grifos por nós feitos no relato acima, pressupomos que sua construção leva o fiel à condição do habitar. Mesmo em dias de festividades, quando a capela referida encontra-se fechada devido ao grande número de fiéis e, por conseguinte, a possível depredação, o número de pessoas ajoelhadas na frente de suas portas é notável.

Em local interno ao santuário, também encontramos *A Capela da Mãe Rainha*. De acordo com funcionários do local, nesse canto, são celebrados casamentos e batizados quando o número de pessoas nesses eventos é pequeno. Portanto, tais acontecimentos somente acontecem em momentos extraordinários. Porém, o mais significativo, nesse lugar, é a recepção dos grupos de orações e pastorais que de lá fazem parte. A capela possibilita o encontro dos grupos, tendo eles maior privacidade e silêncio.

Um dos mais ilustres cantos no santuário é a *Estátua de Nossa Senhora de Fátima*. Inaugurada no dia 13 de maio de 2008, desde então é comum, principalmente nos dias festivos, a presença de fiéis rezando, chorando, agradecendo, acendendo velas e deixando imagens aos pés da grande estátua. Dos cantos do Santuário, certamente, é a estátua o menos geometrizado, que mais dispensa paredes. Está exposta para quem desejar ver e rezar por ali e, além disso, representa a extrapolação dos muros simbólicos e territoriais do santuário em questão.

É interessante percebermos o papel de intermediação que alguns cantos do santuário (espaços vividos) possuem. Lugares recheados de significação e geograficidade em sua relação com o outro mundo na sua condição do habitar. O Santuário de Fátima se pronuncia como casa

quando nos lembramos da qualidade, mesmo que efêmera, de vivências em seus diferentes espaços.

A esperança, sentimento com carga terrena, é o que motiva os fiéis a rezar, fazer promessas, pagá-las etc. Sentimento que não dispensa a preocupação com a morte, mas, principalmente, se esta é pensada enquanto impossibilidade de viver a vida cotidiana como Deus haveria de desejar. Aquela vida futura, que fundamenta inclusive as explicações religiosas, parece ter menos importância quando avaliamos as angústias e necessidades dos fiéis. A intensidade e a iminência da vida estão em primeiro lugar.

Não podemos esquecer que a comunicação é enredo essencial, principalmente, se a considerarmos em sua amplitude dialogal. Desse modo, não confundindo comunicação com informação, temos a inteira noção do quanto a comunicação no santuário é imprescindível para a constituição do seu caráter simbólico e institucional.

Ela se desenvolve de mãos dadas com os seres humanos e os ensina, informa e deforma, sendo meio vigoroso de construção de discursos, crenças e poder. Elementos, quando juntos, responsáveis em muito pela construção moral, ética, religiosa, cultural, enfim, social de uma dada civilização ou sociedade (BORDENAVE, 1986).

Corroborando Claval (2001), que indica a necessidade da consideração da comunicação para pensarmos uma renovada geografia cultural, duas perspectivas são consideradas por nós para a compreensão da comunicação na geografia do santuário que aqui delineamos: a *simbólica*, com base nas atitudes e vivências do fiel no santuário e a *técnica*, permeada pela institucionalidade que a Igreja representa. Ambas têm a mesma relevância e são complementares.

Tomando a leitura de Peter Berger (2004) como referência, podemos perceber a comunicação simbólica como uma maneira de construção do mundo, assim como a comunicação técnica como uma forma de realizar uma frequente manutenção desse mundo construído, na medida em que tratamos do mundo da religião e da religiosidade.

O plano simbólico, agora há pouco, foi apontado na interpretação das maneiras que os fiéis possuem de vivenciar o Santuário de Fátima. Ficou claro que há comunicação simbólica em atitudes como a reza, o choro, o olhar, o sentir, o crer, o sofrer etc. Os diferentes lugares (cantos)

no santuário, assim como os serviços prestados, predis põem esse tipo de comunicação entre o ser humano e o Céu. A esperança do fiel é “fermento” para o estabelecimento de tal comunicação.

No plano institucional (técnico), é a Igreja que comunica ao tempo que também educa e legitima a moral cristã por ela estabelecida em sua construção dogmática do cotidiano. Não à toa a Igreja se bate vez ou outra com o cotidiano das coisas do mundo, as quais, por vezes, acabam reverberando em novas atitudes por parte de “seu rebanho”, ao tempo que ela se renova perante as demandas contemporâneas de uma sociedade em constante (e galopante) mutação. Nesse sentido, o *Jornal Boa Notícia*, o *blog* do santuário e a transmissão da primeira missa (5h da manhã) todos os dias 13 na TV Diário, são relevantes exemplos da midiatização da palavra cristã ou pelo menos da sua “necessária” divulgação frente à fluidez técnico-científico-informacional (SANTOS, 1997) do mundo contemporâneo. Vejamos a mensagem de entrada do *blog* citado para compreendermos como o Santuário de Fátima percebe a importância dessa midiatização.

Irmãos paroquianos!

A tecnologia disponível na atualidade imprime uma maior velocidade nas mudanças do nosso cotidiano e a Igreja Católica está sensível a essas mudanças. A Internet deverá ser vista pela Igreja não só como uma ágil ferramenta de comunicação, mas, sobretudo, como um instrumento útil de evangelização de um povo cada vez mais carente de Deus.

Felizmente, temos a Internet como uma graça que fascina a todos, como um espaço que nos ajuda no descobrimento de novos caminhos, meio imprescindível para fazer ecoar a mensagem do Evangelho, tornando a pessoa humana, nos dias de hoje, mais alegre e feliz, totalmente realizada em Cristo.

Neste blog, vocês poderão ficar ligados em tudo o que acontece no Santuário de Fátima, além de entrevistas, bate-papos, matérias do *Jornal Boa Notícia* entre outras novidades. Acessem Já!

Paz e bem!

Novamente, com Peter Berger (2004), podemos pensar a comunicação como uma das mais relevantes formas de legitimar a moral e a ética cristã, como se pode observar na citação acima. Tendo em vista seu caráter objetivo-subjetivo, ela constrói mundos dignos de serem vividos (na ideação religiosa cristã) por intermédio de mensagens que necessitam ser repetidas (daí as liturgias, os ritos e sua mediação) para que assim possam ser plausíveis com a constituição daquilo que é a instituição Igreja enquanto esperança para os desprazeres da vida e a iminência da morte sem sentido; fantasmas que rondam a vida do ser humano.

Pensar essas duas comunicações não impede de pensarmos em outras mais. Porém, o mais importante é refletir, no contexto do santuário, que elas são de suma importância, só podendo ser pensadas em conjunto, haja vista qualquer uma ser essencial à existência da outra. A comunicação atravessa a todo instante os meandros da casa da mãe de Deus. Não poderia ser diferente, afinal, “quem não se comunica, se trumbica” e, nem os fiéis, muito menos o santuário desejam dar tal troçoço.

Identidade e política aos pés da estátua

As dinâmicas horizontais também entram como fomento à compreensão estabelecida por nós quanto às relações que os seres humanos crentes possuem com o santuário, sua geograficidade. Como não somente existem sujeitos crentes e laicos, neste momento, consideraremos também as ações daqueles que podemos caracterizar como funcionários e especialistas do sagrado (representantes da Igreja) em suas atitudes horizontais, ou seja, em ações que estabelecem relação com o mundo constituindo aquilo que qualificamos como relações casa-mundo.

Essas ações têm caráter institucional e, por conseguinte político, estrutural, identitário etc. Tendo sua relevância na compreensão do Santuário de Fátima, por esclarecerem a necessária vinculação que a instituição Igreja tem com o mundo e com os problemas e necessidades deste. Também são interessantes porque é a partir delas que podemos compreender o santuário em sua multiescalaridade.

É nesse contexto que o santuário em questão se relaciona com aquilo e aqueles que o rodeiam. As relações de poder (políticas) e de identidade se tornam mais visíveis quando compreendemos o santuário dentro do contexto em que se insere: o bairro. O Bairro de Fátima como ampliação do movimento do habitar nos dará um melhor sentido da relação do santuário com a metrópole Fortaleza. É diante desses termos que agora nos concentraremos na representação institucional das estruturas político-identitárias do santuário.

Mas qual a relação entre a religião e o sagrado? Para o geógrafo Claude Raffestin (1993), a primeira é a administração do segundo. Administrar também significa resguardar uma produção simbólica que há muitíssimo tempo é significativa para um corpo enorme de crentes fiéis.

A política e a construção identitária do lugar parecem fazer parte do corpo de funções que a Igreja, no âmbito do Santuário de Fátima, tem como essencial. Para Fátima ter tal relevância, todo um conjunto de ações, de simples a complexas, tem sido levado em consideração cotidianamente desde sua gênese.

Demonstramos assim que essa condição se dá tanto pelo sentimento de topofilia e geograficidade do fiel como pelo esforço por parte da Igreja de construir discursos e instituir objetos que identificam e estabelecem a dimensão simbólica do lugar. O Santuário de Fátima é “obra” desse esforço conjugado. Essa foi a noção de construção do mundo do santuário, também reforçada anteriormente. Mas a partir do momento em que um mundo de significados é construído, ele necessita ser legitimado, pois, como nos ensina Peter Berger (2004, p. 48):

Toda legitimação serve para manter a realidade – isto é, a realidade, definida numa coletividade humana particular. A legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada.

A legitimação e sua repetição – pois de acordo com o referido autor as respostas legitimadoras precisam ser sempre lembradas –

fazem parte da manutenção e plausibilidade que se tem de determinado tipo de conhecimento, crença ou lugar, aqui no caso, do próprio discurso católico e da importância do Santuário de Fátima.

A Igreja católica, como poucas, tem uma impressionante força de conjugação de discursos e objetos em um contexto hierárquico. Daí, sua potência de multilateralidade e multinacionalidade. A questão é que a política, nos sentidos lato e estrito, está presente nos planejamentos estruturais e identitários do catolicismo. Assim sendo, no contexto de Fátima, vale visualizarmos novamente as bases político-identitárias que legitimam e dão plausibilidade ao sentido do santuário em questão.

Não é, portanto, a partir somente de sentimentos diversos que o santuário é instituído. Se voltarmos à sua gênese, perceberemos que a escolha de construção do santuário, em detrimento de outro que já há tempos estava nos planos da prefeitura da época, não é mera boa vontade e coincidência. No que consiste à sua construção, antes mesmo de ser pensada, a Paróquia dos Remédios (localizada no Bairro Benfica) batalhara para construir uma matriz no Alto da Paz, cuja igreja tomaria o nome de Nossa Senhora da Paz. Mas porque esse projeto não prossegue?

De acordo com Fontes (1983), citando o Livro de Tombo nº 2 da Igreja dos Remédios, Paulo Cabral, então prefeito de Fortaleza, mesmo tendo prometido a construção da Igreja de Nossa Senhora da Paz, opta pela construção da Igreja de Fátima, no terreno de cem por cem metros doado pelo Coronel Pergentino Ferreira, em decorrência da força da passagem da Virgem de Fátima por essas paragens. A obra, nesse contexto, deixava de ser uma vontade somente da Paróquia dos Remédios para então ser, nas palavras do prefeito, uma obra da cidade e para a cidade. É aí que entra a força do significado político-identitário de uma peregrinação mundial (final dos anos de 1940 e início dos de 1950) como foi a de Fátima.

Oliveira (2001), analisando os fundamentos da peregrinação de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo (que acontece nos anos de 1960 em escala nacional), esclarece o quanto esta tem implicação político-eclesial com certo amparo na política nacional para projetar Aparecida como santuário nacional de fato. O Santuário de Fátima

entra nesse contexto, porém como reflexo de uma busca mais ampla, sua difusão espacial tem caráter internacional com gênese em Portugal (SANTOS, 2008a). Oliveira (2001, p. 94) ainda revela:

A amplitude de domínio traduziu-se nas marcas simbólicas deixadas como prova histórica das visitas. Inúmeras capelas, paróquias e até localidades (bairros, vilas, ruas e logradouros) foram rebatizados com o nome “Aparecida”. Esse processo repetia em escala nacional a passagem de Nossa Senhora de Fátima pelo Brasil e assemelhava-se também à circulação de outras Nossas Senhoras por diversas regiões, desde a colonização.

O mesmo aponta Souza (2009a) sobre a construção do Santuário de Fátima em Serra Grande – CE e sua relação com as vontades e anseios político-eclesiais da Diocese de Tianguá, como será visto mais adiante. No caso, um santuário que surge na intenção de estabelecer uma nova espacialidade religiosa para uma região do Ceará (noroeste) que ainda não possuía força de convergência de fiéis em peregrinação, viabilizando, inclusive, novas possibilidades de arranjos turísticos. Vontade, como se pode notar, de instituir controle e significação de novos espaços.

Em Fortaleza, antes denominado de Redenção, o Bairro de Fátima tem sido obra da força representativa de Nossa Senhora de Fátima no lugar. Talvez não em sua estruturação urbana completa, afinal, até mesmo as denominadas Hierópolis ou Cidades-Santuário não se estabelecem somente por aquilo que significam, ou seja, possuem também outras funções.

De modo geral, é recorrente a relação das características e funcionalidades do Bairro de Fátima com a representação do santuário. Em reportagem de Fernanda de Oliveira, publicada no jornal *Diário do Nordeste* do dia 16 de junho de 2010, exemplos dessa relação são demonstrados. Vejamos:

O bairro é querido pelos moradores e, ainda, considerado calmo. No trânsito, porém, o fluxo é bastante intenso.

Antes, era chamado de Redenção. A partir do ano de 1956, por meio de lei, passou a ser denominado Bairro de Fátima. *Os nomes, antigo e atual, demonstram uma característica predominante do bairro: a religiosidade. A principal avenida do bairro, a Treze de Maio, também carrega consigo a devoção à Nossa Senhora de Fátima.*

O que era, na década de 1940, um grande terreno pertencente ao coronel Pergentino Ferreira foi se transformando num bairro residencial, cheio de casas. *Com o passar dos anos, prédios residenciais e muitos estabelecimentos comerciais foram aparecendo.*

A Paróquia e Santuário de Nossa Senhora de Fátima já existe há 56 anos, localizada na Avenida Treze de Maio. A partir de 2008, a homenagem à santa ficou mais completa com a inauguração da Estátua de Nossa Senhora de Fátima, de 15 metros de altura, instalada na Praça Pio IX, em frente à igreja (grifos nossos).

O interessante nas palavras da jornalista, além da relação próxima que o santuário tem com o bairro, identificando-o, é a indicação da identidade religiosa que o bairro possui. Mesmo os bairros possuindo, diante das necessidades da cidade e dos cidadãos, serviços vários responsáveis pela atenção e suporte daqueles que principalmente moram nele, não é tal fato que faz deles (ou de grande parte deles) um lugar não identificável porque imerso no emaranhado de acontecimentos e situações que é a metrópole. Como indicam Pereira e Oliveira (2009, p. 38): “Os bairros caracterizam-se pela singularidade. Não há, dentro de uma cidade, dois bairros iguais”.

É daí que podemos falar de identidade de bairro e assim percebermos que esse lugar é responsável pela identificação que ele possui, isto é, a força político-identitária que nos faz identificarmos, por exemplo, o Bairro de Fátima como bairro relacionado à religiosidade em consequência da construção e desenvolvimento do santuário em questão.

Nesse contexto, a análise de Jérôme Monnet (1998), que trata da tríade espaço, poder e identidade, é relevante ao nos ensinar que os espaços possuem símbolos significativos que fazem deles lugares simbólicos. A simbolização, nesse sentido, pode ser considerada

como um dos fatores majoritários da diferenciação do espaço em lugar. As igrejas, de acordo com o referido autor, ainda são um dos tipos de lugares simbólicos mais relevantes, identificando bairros ou mesmo cidades.

Tratando exatamente daquilo que denomina de lugares sagrados, Rosendahl (2003) indica o quanto a construção do lugar sagrado, além de envolver um longo período, envolve também esforço e cooperação da comunidade religiosa. Além disso, segundo a autora:

É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a construção do lugar religioso. A comunidade religiosa constrói a Igreja e esta, na função de comunhão social, sustenta a própria comunidade (ROSENDAHL, 2003, p. 206).

Lugares sagrados, desse modo, podem ser tidos como lugares simbólicos que, por possuírem objetos religiosos, ícones, distribuídos em seu espaço, acabam por serem tomados por essa significação. Quando na presença de objetos tidos como sagrados ou permeados por algum tipo de hierofania, os lugares simbólicos podem ser lembrados por sua sacralidade.

Identidade e diferença são palavras-chave para essa caracterização ou pelo menos pelo sentimento identitário que determinada localidade possui nos meandros de uma cidade. Sendo o lugar o foco privilegiado para o estudo da identidade, Mathias Le Bossé (2004, p. 161) indica que “toda forma de identificação supõe também, ao menos implicitamente, um processo de diferenciação”, pois “nos identificamos a – ou, eventualmente, contra – qualquer coisa”.

A identidade também é forma legitimadora, segundo Gomes (2006); mais do que isso, uma identidade formada no corpo de uma comunidade frequentemente está relacionada a uma identidade territorial, fator indicador da inserção do poder na construção identitária. A política, dessa maneira, se pronuncia inclusive para legitimar a identidade do lugar.

FIGURA 5 – O LUGAR SAGRADO NA DIMENSÃO DO HABITAR



Fonte: elaborada por Tiago Vieira Cavalcante, 2011.

A Igreja de Fátima enquanto santuário se caracteriza como um lugar legitimado por sua identidade religiosa. Em sentido lato, o poder político com base em seu poder instituinte também elabora a identidade do lugar simbólico Santuário de Fátima como (re)afirmação da representação sagrada que este possui.

Na figura 5, a intenção é tornar perceptível que o movimento do habitar, ao tempo que é instituído/instituinte deslocando o ser humano do espaço ao lugar sagrado/casa (movimento 1); é também a representação da própria vivência do ser humano no espaço, fazendo-nos perceber sua “aleatoriedade” no sentido dos significados que ele avalia aos lugares de acordo com sua vivência espaço-temporal (movimento 2).

É no movimento do habitar que essa representação é pronunciada, levando-nos a pensar no santuário enquanto casa, porque parte do ser humano a construção e a manutenção destes mundos nos quais vive: da casa-habitação à casa-Terra. A casa habitação não foge dessa regra e muito menos a casa-Terra como possibilidade de liberdade do ir e vir, pois o fluxo do habitar, sua fluidez, é o exercício cotidiano de habitação na casa do outro que conosco coabita no mundo. Sinergia entre tempos e espaços socioespaciais.

O santuário comporta o movimento, lembrando que esse é cotidiano e não se realizaria por meras causalidades naturais. Afinal, é o ser humano que habita quando constrói (materialmente e institucionalmente) e constrói porque habita seus lugares de intimidade (também simbolicamente).

Para avaliar esses elementos indispensáveis para o entendimento das dinâmicas horizontais no Santuário de Fátima, nos concentraremos na construção da estátua de Nossa Senhora de Fátima na Praça Pio IX.

A estátua de Fátima é um belo exemplo da convergência da política como poder de instituição e a identidade como elaboração de uma legitimação intersubjetiva que caracteriza o santuário.

FIGURA 6 – ESTÁTUA DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA EM FORTALEZA-CE



Fonte: Foto de Tiago Vieira Cavalcante, 2009.

Inaugurada no dia 13 de maio de 2008, é por força de vários atores que a estátua é construída nos meandros da Praça Pio IX. Padre Ivan nos esclarece, de certa maneira, sobre esta contribuição mútua.

Sobre o monumento de nossa Senhora de Fátima, toda a ideia de construção faz parte de uma ideia não só do Pároco anterior (Padre Amorim), mas de uma discussão antiga de várias pessoas. Portanto, é a junção de vontades e propostas de muita gente. Antes da construção a Prefeitura submeteu à apreciação da população. Não apareceu nenhuma voz que fosse contrária. Depois de aprovada, foi realizada a

construção com a supervisão do Vereador Walter Cavalcante e a cobertura econômica da Prefeitura Municipal de Fortaleza. Veja que o dia 13 de maio faz parte do calendário da prefeitura.

Em um contexto em que personagens eclesiais e políticos se comunicam, é certo que a construção de um monumento em homenagem a Nossa Senhora de Fátima se torna um preceito de suma relevância para comunicar a representação e territorialidade de um lugar, no caso, do Santuário de Fátima em sua relação com o bairro e a cidade. Padre Ivan, pode até abrandar isso, indicando que a estátua não tem caráter político, embora seja obra de um vereador (NOGUEIRA, 2008). Porém, o que podemos compreender é o uso do poder que a política possibilita para angariar condições favoráveis para apropriações diversas do espaço público.

O referido vereador, não somente supervisiona a obra em questão. É responsável também (e aqui se torna mais relevante por demonstrar a associação entre o poder político e a instituição católica) por pleitear a construção da estátua de Nossa Senhora da Assunção, no Bairro Vila Velha, em Fortaleza, inaugurada no dia 13 de agosto de 2007, assim como a construção da estátua de Nossa Senhora de Fátima, inaugurada logo depois. Ambas tendo sido produzidas pelo escultor Francisco José Alencar Diniz, também responsável pela estátua de Francisco de Assis em Canindé (PEIXOTO; CASTRO NETO, 2008).

Construída com verba municipal e custando cerca de R\$ 130 mil, vale nos perguntar: qual é tipo de hierofania que dá suporte à estátua? Se pensarmos um pouco, nos valerá a certeza de que não é somente a partir de certas hierofanias que espaços sagrados se constituem. Tais espaços também podem ser (con)sagrados.

A construção do monumento é proveniente da relação de ações entre personagens do santuário, Padre Amorim, em especial, e da política municipal, a exemplo do vereador citado. A justificativa para tal construção vê a população fortalezense como um todo, acreditando que tal população verá com bons olhos tal edificação. Nesse contexto, fica difícil de nossa parte não atentar aos jogos de interesse reunidos em torno dessa obra.

Esclarecendo o quanto o interesse eclesial católico por vezes é muito mais astuto que a política governamental, Oliveira (2009) revela como no Estado do Ceará é cada vez mais comum a pressão católica simplesmente atropelar os demais interesses religiosos em nome de uma hegemonia democrática e natural; como, no caso de Fortaleza, se a cidade fosse de um santo só, ou seja, não deixa de ser também uma tentativa de hegemonia identitária e em consequência disso, territorial.

E é diante da justificativa homogeneizante, e talvez de convicções pessoais, pois o vereador citado faz parte do Encontro de Casais com Cristo – ECC (CAMELO, 2008) e tem como frase de apoio em suas candidaturas (no caso, a de Deputado Federal em 2010) o dizer “Homem de Fé e Ação”, sendo um representante católico na câmara dos vereadores, que se constitui o jogo de identidade e diferença balizador do Bairro de Fátima e do santuário que lhe dá nome e o identifica enquanto bairro religioso.

Tal fato nos leva, inclusive, a discutir a questão do espaço público e do espaço privado enquanto possibilidade de contestação da identidade construída para um determinado lugar. Como indica Le Bossé (2004, p. 175):

Esse modelo de identidade institucionalizada, do qual um dos méritos principais é assinalar o caráter construído e contextual das identidades territoriais, também atrai inevitavelmente a atenção para a dimensão ideológica de toda expressão identitária. Se a identidade territorial é construída, ela é, por conseguinte, contingente e variável, sempre contestável e por vezes contestada pelos atores geográficos presentes.

Percebendo o lugar também como espaço de conflitos entre diferentes identidades em um contexto de afirmações de suas diferenças, podemos entender melhor a reportagem de Daniela Nogueira (2008).

Símbolo de fé e devoção, dizem os religiosos. Falta de respeito com o espaço público, afirmam os técnicos. Para Romeu Duarte, arquiteto e urbanista, a instalação de uma imagem associada a

uma determinada religião é uma forma de “privatização do espaço público pelos fiéis”. Diz ele: “Acho isso um absurdo. O espaço é público e pronto. Isso não contribui para a estética da cidade, do ponto de vista da depreciação, da descaracterização do espaço”.

O arquiteto lembra que quem não pertence à Igreja Católica pode se sentir constrangido com a presença da imagem. Além disso, o lugar começa a ser utilizado de outra forma, diz, com a frequência maior de pessoas que vão rezar perto da estátua. O deslocamento de veículos se intensifica e a procura por estacionamentos aumenta, segundo ele. Romeu Duarte também critica a qualidade artística das estátuas. “São completamente destituídas de qualquer graça ou qualidade do ponto de vista artístico. Não houve cuidado com a estética”, afirma ele, que também é professor do curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Ceará (UFC).

De acordo com ele, está havendo uma “usurpação do espaço público”, como ele classifica. “Se cada praça de Fortaleza tiver a imagem de um santo, não vamos precisar mais de igreja. No mundo das imagens, estão cada vez mais querendo fazer uma imagem maior”, cita o arquiteto Romeu Duarte.

Privatização do público, publicização do privado (no sentido de tornar público, mas também mediatizado uma religião que não é de todos) ou as duas coisas? Paulo Cesar da Costa Gomes esclarece que o espaço público fisicamente é aquele que não possui obstáculos à possibilidade de acesso e participação de qualquer tipo de pessoa, sendo o espaço identitário “a negação do ideal de mistura e de respeito à diferença no qual se passeia o espaço público” (2006, p. 182). Todavia, se pensarmos como Mayol (2008) e Romeu Duarte (o entrevistado na citação acima), que o bairro é a privatização progressiva do espaço público pelo fato de seu uso habitual, entenderemos como o grau de relação entre a identidade do bairro e as pessoas ainda se expressa com força naquilo que é a cidade em sua grandeza e impossibilidade de apropriação total.

O bairro é a expressão direta, para os que nele habitam ou dele fazem uso, daquilo que o ser humano tem como cidade, haja vista esta ser difícil de ser apreendida em sua totalidade. Daí também a percepção

da identidade de bairro, pois o paradoxo espaço público e privado é responsável pelo jogo identidade e diferença que constitui a identidade do lugar. Segundo Mayol (2008, p. 45):

A cidade é, no sentido forte, “poetizada” pelo sujeito: este a refabricou para o seu uso próprio desmontando as correntes do aparelho urbano; ele impõe à ordem externa da cidade a sua lei de consumo de espaço. O bairro é, por conseguinte, no sentido forte do termo, um objeto de consumo do qual se apropria o usuário no modo de privatização do espaço público.

Lembrando que essa “poetização” não se dá sem a relação com os de fora, assim como também somente pelo interesse daqueles que fazem parte do bairro. O bairro, como nos alerta Serpa (2007), não pode ser compreendido como espaço enclausurado. Ele é percebido e seu sentimento é construído na medida em que ele é experienciado pelas pessoas e pensado pelo poder público. E essa experiência é vivida também por aqueles que não fazem parte dele, nele não possuem habitação, mas nem por isso deixam de habitá-lo em suas peculiaridades, naquilo que o bairro pode lhes oferecer.

E é nesse jogo paradoxal que os lugares e, no caso os bairros, se constroem. É o caso do Santuário de Fátima e do bairro onde está inserido. Ambos são obras de interesse plural (simbólico e institucional) que se digladiam com a própria pluralidade que o bairro (qualquer bairro) e a cidade possuem. A relação casa-mundo é, em especial, uma relação conflituosa. Se a casa-santuário é possuidora de lugares vividos diversos, por que haveria de ser diferente com o Bairro de Fátima? Ele, nesse caso, também é um lugar simbólico-sagrado de lugares diversos.

Nesse contexto de compreensão do Santuário de Fátima como lugar instituído-instituinte, é importante nos valermos de suas características para fazermos mais alguns adendos. Afinal, tentar compreender mais um pouco sobre a relevância simbólica desse lugar é percebê-lo com mais força no contexto onde está inserido. O santuário mariano do qual tratamos tem sua gênese em uma capital de estado e tem se adequado, vivido e convivido com os elementos que uma grande cidade

como Fortaleza possui. Elementos os quais, a nosso ver, fomentam a representação que o santuário possui, pois falar de um lugar religioso na cidade é ter em mente que:

A cidade metropolitana, pós-industrial, condensa um complexo cosmopolita de desafios e tensões. O caos urbano conserva a fonte mais valiosa das práticas religiosas de nosso tempo. A violência, o desemprego, os contrastes e abismos socioeconômicos, as drogas, o anonimato, a solidão, o trânsito, as enchentes, o lixo, os blecautes e rodízios, a instabilidade econômica, as catástrofes, enfim, não há modelo melhor de inferno, pois ele contém os mais acessíveis caminhos do céu (OLIVEIRA, 2001, p. 157).

Paradoxo que faz elementos sagrados e profanos se relacionarem intimamente, sem grandes obstáculos. O caráter citadino e urbano qualifica, portanto, as práticas religiosas.

Ferreira e Grossi (2005, p. 52), em princípio, indicam que “o nascimento da cidade surge como discurso mítico de uma ação humana, que viola o sagrado e instaura o profano”. Yi-Fu Tuan (2005, p. 231) parece indicar o contrário: “Uma função primeira e essencial da cidade foi ser um símbolo vivo da ordem cósmica”. Temos, nesses autores, não uma confusão de pensamentos sobre o primeiro significado da cidade, mas sim a certeza que ambos os significados colidem na formação do significado sacroprofano que possui a cidade. Significado relacionado aos seus espaços e tempos inúmeros e diferenciados.

Poderíamos dizer que os problemas comumente pertinentes à cidade dão maior significado ao santuário, representando a necessidade do sagrado e de seu lado profano indispensável. Sincretismo que apoia o ato de fé e a condição do habitar desses lugares. Nesse contexto, existe todo um oceano para se atravessar em busca de uma terra “catequizável”, e este terreno é o da cidade.

O que dizer daqueles fiéis que, ao tempo que relacionam a cidade à violência, também a percebem como sagrada? No campo que realizamos, termos como, *turismo, desordem, agitação, trabalho, comércio, lazer, educação (sua falta), modernidade e violência* estão entre os

mais citados quando perguntamos aos fiéis o que melhor representa para eles a cidade de Fortaleza. Termos, como se pode ver, praticamente sinônimos de cidade ou pelo menos da primeira lembrança que esta nos traz. *Sagrado, encontro e fé* também têm grande destaque e representam o paradoxo que anunciamos. Como compreendê-lo?

Em reportagem de Pedro Rocha (2011), fica claro o quanto a Igreja se movimenta em direção à cidade (seu espaço público), talvez não querendo sacralizá-la, como assim pensou Luiz Raphael da Silva (2010). Em realidade, a cidade só é profana em correspondência aos lugares sagrados que possui. Pelo contrário, sua dinâmica comporta também esses lugares, fazendo deles lugares ainda mais especiais, exatamente por todos os elementos bons e/ou ruins que a cidade contém, permeando sua cotidianidade e urbanidade. A cidade contém tais espaços e eles não podem ser apartados dela como se desse lugar não fizessem parte. Daí, novamente, a ideia de metrópoles-santuário (OLIVEIRA, 2009) e de bairros-santuário, categorias as quais corroboramos, por possibilitarem a compreensão sincrética dos contrários.

Júlia Miranda, professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, na reportagem de Pedro Rocha antes citada, esclarece que Fortaleza parece dar ares de forte religiosidade católica, embora o censo demográfico de 2000 indique o contrário, pois os católicos têm diminuído gradativamente nesta cidade. Tal impressão diz respeito à presença cada vez mais visível de estátuas, de espaços onde a pausa para a oração é possível, como as capelas (católicas ou ecumênicas) no interior de *shoppings* e das imagens em lugares diversos (escolas, condomínios), além dos diferentes grupos de oração que fazem uso do espaço público como espaço da reza.

Isso nos leva, novamente, aos conflitos pertinentes ao espaço público e privado, também lembrados por Júlia Miranda na reportagem, mas também à compreensão de que a cidade, exatamente por conter esses aspectos, é palco dos mais prolíferos para a compreensão da religiosidade hodierna. De acordo com Ferreira e Grossi (2005, p. 56): “A cidade é um espaço que abre possibilidades diversas para se instaurarem representações que permitem aos sujeitos, num determinado momento, conformarem suas visões de mundo”.

Somados a isso, no Bairro de Fátima e mais especificamente nas proximidades de seu santuário, outros problemas, como o trânsito vinculado à condição cotidiana da cidade, o lixo depois dos dias de festividades deixado pelos visitantes do santuário etc., persistem e se tornam cada vez mais complicados.

Nas proximidades do santuário, a grande demanda de pessoas que vai às suas festividades se mistura ao trânsito da Avenida 13 de Maio, com mais complicações nos horários de pico. O trânsito, inclusive, é uma das principais reclamações, seja dos féis seja dos motoristas. Os fiéis têm que se preocupar para não serem atropelados na andança que fazem do santuário em direção à estátua ou às lanchonetes e barracas de artigos variados (religiosos e/ou não) presentes na Praça Pio IX. Já os motoristas reclamam do tráfego de veículos que se torna ainda mais complicado nos dias 13 de cada mês, em consequência do grande número de fiéis nas proximidades do santuário. Esse é somente mais um exemplo das características de um santuário metropolitano e de sua lida cotidiana.

E tudo acaba em festa?

As dinâmicas relacionais são representativas, em verdade, de um (re)começo. Os ritos em geral e as festas religiosas em particular têm o papel de reforçar aquilo que representam, de relacionar valores antigos aos mais atuais e de destacar a identidade das coisas ou daqueles que fazem parte de seu corpo. É assim que comunicam e perduram.

Daí a importância de apresentá-las como (re)começo, da mesma maneira que foi importante esclarecer que existe todo um conjunto de ações simbólicas e institucionais componentes do Santuário de Fátima. O papel da ciência é explicar e explicando acaba por dividir, tematizar, disciplinar. A festa inverte os valores científicos e os transcende. Apresenta a vida de uma só vez.

Se nossa intenção, desde o princípio, fosse a de falar somente da festa, talvez enxergássemos os diferentes atores que a compõem, mas dificilmente nos aperceberíamos das diferentes formas constitutivas das intenções que eles fomentam, apesar de sua interdependência, de

sua relação. Do mesmo modo, talvez não tivéssemos esclarecido o quanto a culminância da festa parece ser uma resposta ao mundo e mais especificamente à cidade, apesar de a cidade ter a festa como um dos seus pilares (FERNANDES, 2004).

Nosso propósito é esclarecer que o reforço do qual falaremos é representativo de todo um trabalho anterior que culmina na festa e é também parte dela. O reforço em realidade é cotidiano. A festa enquanto dinâmica relacional é a conjugação dos reforços das dinâmicas anteriores, assim como o motivo para essas dinâmicas existirem. Pensar na festa como um fim em si é pensá-la pela metade, pois ela é o melhor exemplo que temos de conjugação dos contrários.

Voltando à leitura de Roberto DaMatta, nos lembramos da relação casa-rua-outro mundo e em seu anúncio que indica o seguinte: “No caso brasileiro, todas as solenidades permitem ligar a casa, a rua e o outro mundo, só que cada uma delas faz essa ligação de modo específico e a partir de posições diferentes” (1984, p. 82).

Vale sempre lembrarmos da peculiaridade (e pluralidade) da religiosidade brasileira para fazermos tal afirmação, assim como, realizando análise do trabalho do antropólogo supracitado, deixar claro que as solenidades às quais ele se refere são denominadas de *ritos de inversão* e *ritos de reforço*. Nos primeiros, o autor inclui o Carnaval e nos seguintes as paradas militares e as procissões.

Somente o segundo tipo de rito nos interessa no momento, contudo não daremos ênfase somente à procissão, pois a compreenderemos no contexto das festividades dos dias 13 que acontecem nos meandros do Santuário de Fátima. A procissão, nesse contexto, é mais um elemento componente da representação socioespacial festiva que o santuário possui. É um dos elementos do rito de reforço (re)apresentados nos dias 13. No caso da procissão: dias 13 de maio e de outubro.

Tomando as festas dos dias 13 como ritos de reforço, vamos percebê-las em seu estado cíclico, pois com Peter Berger (2004) aprendemos que a legitimação, a qual não deixa de ser um reforço, exige uma repetição. E repetir é (re)memorar, (re)descobrir, (re)aprender os conjuntos de morais e éticas, ritos e mitos que zelam pela (re)elaboração cotidiana do Santuário de Fátima e da religião católica. Dialética da (sobre)vivência.

A festa, nesse contexto, ainda é legitimada por força político-institucional e simbólica. A partir de projetos de lei provenientes da Câmara de Vereadores de Fortaleza, com base na importância que as festas do dia 13 de maio e de outubro possuem popularmente para a cidade, temos mais um exemplo do quanto é relevante tal fato.

Ser uma festa do calendário municipal é a certeza de fato do reconhecimento desse momento festivo. Esforço parecido com a busca da institucionalização de Fátima como santuário de fato. Formalizar uma festa “a qual o povo já consagrou” tem a mesma importância de se formalizar um santuário também já consagrado pelo povo.

O interessante é pensar que, já nos idos de seus 55 anos de existência, por intermédio da festa e das leis que agora vigoram (Leis nº 8.928 e nº 8.933 de 26 de janeiro de 2005 encontradas no Diário Oficial do Município nº 13.009 de 01 de fevereiro de 2005), o santuário se renova em sua presença. Sinal de sua representatividade e amparo duplo, com base nos significados e políticas próprias de seu cotidiano.

E muitos são os artifícios que podem ser usados para que esse ciclo se repita e em sua repetição se fortifique. Oliveira (2007) indica que a festa contemporânea não pode se fechar a um tradicionalismo encabeçado por poucos em detrimento da renovação sociocultural inerente ao espaço-tempo de um lugar. O Santuário de Fátima, de acordo com o referido autor, é exatamente um dos exemplos que qualificam “a forma ampliada pela apropriação estratégica da modernidade urbana e midiática” (OLIVEIRA, 2007, p. 28) que podem ser vistas nas comemorações mensais em homenagem a Nossa Senhora de Fátima.

O atual pároco do santuário, Padre Ivan, quando perguntado sobre as formas de divulgação das festas dos dias 13, novamente esclarece a busca de ampliação das possibilidades de sua força:

Rádio, jornal, televisão, blog, folder. Uma grande divulgação é a visita de Nossa Senhora às casas das famílias do bairro e de quem deseja receber a visita um mês antes da festa. Esta é uma preparação, um aviso, uma chamada para dizer que já estamos em festa.

Elementos tradicionais (visita de Nossa Senhora às casas) se mesclam aos elementos mais modernos de caminhada e divulgação da representação católica e mariana. Além disso, o fato de os fiéis receberem a imagem em suas casas até um mês antes da festa é essencial tanto para a preparação do momento festivo como para a legitimação identitária de uma prática religiosa a ser deixada para a posteridade.

As mudanças provenientes da festa não podem deixar de ser consideradas. Mesmo num contexto de legitimação e reforço, como há pouco se apresentou, a festa em sua efemeridade é mutante, sempre nova e única. Ela busca, além de uma confirmação identitária vinculada a uma comunidade com traços em comum, a absorção e construção de novos sentidos para que seu caminho não encontre barreiras. Afinal, a festa há de continuar.

Tratando da importância dos eventos para a compreensão do espaço, e dentro dessa compreensão, podemos incluir a festa, Milton Santos (1997, 116) nos ensina: “Os eventos são, pois, todos novos. Quando eles emergem, também estão propondo uma nova história. Não há escapatória”. DaMatta (1984, p.81), da mesma forma no entanto com outros termos, indica: “Todas as festas – ou ocasiões extraordinárias – recriam e resgatam o tempo, o espaço e as relações sociais”.

As assertivas dos referidos autores, no contexto do santuário, fazem-nos pensar na recriação do lugar simbólico na efemeridade da festa. Uma nova história do bairro é construída. Mais um momento único, porque efêmero. Diferente do acontecido e do que virá. A fé pode estar mais forte ou mais fraca, mas é dia de renová-la.

Sendo uma das mais singulares convergências entre o espaço e o tempo, a festa nos lembra do “agora” do qual trata Doreen Massey (2008). A autora esclarece que o aqui é também irremediavelmente o agora. Não sendo o mesmo aqui se não for mais agora.

Antes, buscamos compreender o *aqui* quando esclarecemos sobre o sentido do santuário. A festa, nesse contexto, é o exemplo do nosso *agora*. Assim sendo, a festa e o santuário são inseparáveis. E é na festa que melhor visualizamos a força institucional e simbólica inerente ao santuário em questão, pois antes um tanto ocultos, tais elementos ganham nela maior expressão.

Percebendo a festa de Fátima como um ritual coletivo, fiquemos com Mariza Peirano (2003, p. 10), que indica: “o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”. Tendo em vista o cotidiano comum às dinâmicas verticais e horizontais, é na festa (dinâmicas relacionais) que percebemos com maior potência a força atuante das dinâmicas supracitadas.

A palavra *encontro* talvez seja a chave para compreendermos essa geografia representativa ao mesmo tempo do movimento e do instante. Do *movimento* porque são nas dinâmicas geográficas que os mais diversos *instantes* podem ser elaborados. Porém, é na festa que eles se (re)encontram e dão ares de renovação na significação do momento especial. Momento especial, principalmente para aquele que o vive, a festa é o instante oportuno para congregar esforços, desejos, crenças, esperanças e novas possibilidades.

Instante, vale agora salientarmos, é um termo comumente usado pelo filósofo Gaston Bachelard para ilustrar a potência do presente. Para ele, único momento em que o ser humano pode tomar consciência de si, visto que o filósofo o pensa como o único momento real (BARBOSA; BULCÃO, 2004). Difícil para nós, desse modo, não nos atermos à espacialidade desse pensamento. Pensar no instante é pensar na intensidade do espaço-tempo vivido. No lugar onde esse espaço-tempo se desdobra. Não é isso o que busca a festa?

Isso não faz com que elaboremos de forma simplificada uma geografia do presente. Pelo contrário, ao tratarmos da festa dos dias 13 em Fátima, estaremos construindo um amálgama de instantes baseado em nossa vivência espacial e na vivência espacial daqueles que dela fazem parte.

Anteriormente, buscamos apresentar as dinâmicas que culminam nesse singular instante que é a festa. A culminância, contudo, não é o fim. As dinâmicas verticais e horizontais prosseguem. Representam ao mesmo tempo passado, presente e futuro. Apresentam, sobretudo quando conjugadas, o cotidiano do Santuário de Fátima. A festa é elemento inerente a esse cotidiano ao tempo que possibilita sua renovação.

A descrição da festa que agora se segue é um acúmulo de instantes do contato entre sujeitos da pesquisa (pesquisador e pesquisados).

Nesse sentido, a descrição não se atém a nenhum dia 13 específico. Tentamos, com isso, somente propor uma melhor compreensão da dinâmica relacional. A intenção, nesse momento, é de nos remetermos às vivências em campo e às conversas, e experiências das geograficidades múltiplas e pessoais; do habitar peculiar que em Fátima identificamos. Porém, fazamos antes algumas reflexões.

Dentro de um contexto ritualístico em que a repetição se torna necessária em vista da sustentabilidade do próprio ritual, a festa de Fátima tem sua especificidade. Não indica, assim, generalismos componentes também de outras festas, apesar dos motivos poderem ser parecidos. No Santuário de Fátima, ela é a representação de uma faceta da força mariana com gênese em Portugal.

A festa acontece em uma data simbólica (reforçada pelo calendário festivo da cidade de Fortaleza) com intuito de se rememorar a manifestação milagrosa da Virgem Maria nos dias 13 (de maio a outubro de 1917). Sua vinda a Fortaleza teve a capacidade de torná-la hoje uma das mais queridas facetas de Maria na cidade. E isso reflete na demanda de fiéis que, em todos os dias 13 de cada mês, visitam o santuário, o habitam na condição de sua fé, visitando a casa da mãe de Deus em busca do reencontro com a “Virgem vestida de sol”. O encontro festivo também tem tal significação.

É essa especificidade à qual nos remeteremos. Especificidade que identifica os lugares como peculiares, ao tempo que destaca partes complexas do mundo. Diante disso, adentremos a festa.

Ela começa bem cedo. Assistir a primeira missa no Santuário de Nossa Senhora de Fátima, logo às cinco da manhã, é trabalho nada fácil. Tendo em vista as diferentes proveniências dos fiéis (de várias cidades do interior do estado e mesmo de outros estados), tal trabalho talvez se torne ainda mais dificultoso, pois a quantidade de ônibus na cidade, nesse horário, em nada ajuda. Todavia, seja durante a semana ou nos finais de semana, os fiéis, de um jeito ou de outro, não tardam em centrar suas orações à Virgem de Fátima. O contingente de pessoas, ainda cedo, facilmente lota a igreja e já grande número permeia seus arredores.

A primeira missa é televisionada, sendo celebrada pelo pároco do lugar. Talvez por isso, é nela em que a explicação sobre as aparições de

Nossa Senhora de Fátima na Cova da Iria, localizada em Portugal, se dá de modo mais didático e completo.

Antes mesmo dos fiéis, são os comerciantes que têm presença garantida nos meandros do Santuário de Fátima. De acordo com alguns comerciantes, a partir da meia-noite, aos poucos, eles vão chegando. Vindos em grande parte de Canindé, alguns deles fazem uso da linha intermunicipal que liga sua cidade a Fortaleza ou mesmo fretam ônibus, podendo ter seus produtos transportados por “freteiros” também provenientes da região. Montam suas pequenas barracas durante toda a madrugada e dormem embaixo delas em colchões ou redes, estando já preparados para o primeiro cliente logo no início da manhã.

Se acumulando nas proximidades, do lado onde fica o santuário, outros comerciantes vendem basicamente água, refrigerante, artigos religiosos, milho cozido ou assado e pipoca. Ficam sob o olhar dos fiscais da prefeitura que tentam organizá-los, identificar seus lugares e impedi-los de adentrar no espaço do santuário. Do outro lado da Avenida 13 de maio, na Praça Pio IX, são várias as barracas que também oferecem os mais diversos artigos de consumo religioso ou complementar (artesanatos variados, bolsas, adereços femininos etc.).

E é só pelo geometrizado canto que têm direito. Banheiros químicos também fazem parte da paisagem da Praça Pio IX e das laterais do santuário, porém os comerciantes comumente reclamam da falta de infraestrutura que os possibilite pelo menos um banho rápido. Os ônibus ou carros com os quais chegam são seu melhor amparo.

Após as duas primeiras missas (das cinco e seis horas da manhã), o trânsito começa a se encorpar. Os fiéis, ao tempo que chegam às centenas em ônibus lotados de pessoas em vestes brancas, também se misturam ao mar de carros que comumente perpassam diariamente a avenida.

A movimentação de fiéis e visitantes ao longo do dia é constante, chegando e saindo conforme o horário das missas. Alguns atravessam a avenida em meio ao tráfego para tocar a Estátua de Fátima, uma última despedida ou o primeiro contato, ali são feitos. Na estátua, velas se acumulam queimando sua base já escurecida com a fumaça que não cessa.

Porém, não somente velas se encontram por lá. Flores, imagens de Fátima de tamanhos distintos, fotos 3x4 e diferentes santinhos são alguns dos elementos que comumente permeiam sua base. Aspecto comum da tradição votiva, tais objetos representam o pedido e/ou agradecimento à Virgem. Ficam ali durante toda a festividade e, não possuindo um canto específico, são recolhidos no outro dia por aqueles que passam ou por funcionários do santuário.

O importante para os fiéis, de todo modo, é ter a certeza do contato e da lembrança que podem levar de Fátima. Tirar uma foto, nesse momento para o fiel, é poder carregar consigo o valor de um espaço-tempo especial.

Ainda na praça, o movimento é grande. Além das citadas barracas de artigos diversos, lanchonetes e barracas de alimentos mais elaborados também compõem o lugar. Garantem o lanche e até mesmo o almoço daqueles que um pouco mais tarde chegam ou saem da festa. Os pedintes, nesse espaço, circulam em grande quantidade. Crianças, adultos e idosos parecem contar com a celebrada caridade do momento para angariar uma esmola ou um prato de comida.

Outras personagens também por vezes comparecem ao lugar e aproveitam a multidão de potenciais consumidores. É o caso de um grupo de música itinerante do Equador, o qual viaja todo o país na tentativa de vender seus discos recheados de clássicos mundiais tocados no seu estilo peculiar; ou mesmo de um senhor com ares e vestimentas de Padre, o qual também circula na praça vendendo seus terços ao tom de uma fiel que grita: "*Vade retro satanás*"! Irritada, explica que é um pecado uma pessoa qualquer fazer de conta que é padre. Eis um exemplo de elementos também constituintes do encontro.

Bem representando a tradição vinculada às aparições de Fátima, a missa ao meio-dia é uma das mais disputadas. O horário, em se tratando da semana, permite aos que estão trabalhando acompanharem a missa em seu intervalo de almoço. Ao meio-dia, o trânsito novamente volta à tona. Perceber um santuário metropolitano e compreender essa inconstância, só menos perceptível nos finais de semana, é de suma importância, haja vista os problemas tipicamente urbanos se mesclarem aos problemas provenientes da quantidade massiva de pessoas em visita ao santuário.

Ao redor do santuário, lugar para assistir à missa só mesmo nos pátios laterais. Do lado direito, para quem entra nos pátios, encontram-se os banheiros do próprio santuário, assim como uma pequena barraca de recebimento de dízimos é também montada nesse local. Do lado esquerdo, logo na entrada, uma lanchonete atende aqueles que não querem se deslocar para fora do pátio para comer ou beber algo.

Na Nave Central, os inúmeros bancos se tornam disputados diante da quantidade de fiéis. Porém, é nas proximidades do altar que eles se acumulam ajoelhados com os olhos vidrados em direção à imagem de Fátima, logo em frente. Próximo à entrada, encontramos outra imagem rodeada de flores. Muitos buscam tocá-la direcionando a ela breve oração. Nas proximidades, outra sala de recebimento de dízimos pode ser encontrada. Sinal da constante presença dos funcionários do santuário no momento da festa que, uniformizados para se destacarem frente à multidão, carregam coletores de dízimo independente do momento das missas.

Em períodos eleitorais, a presença de políticos parece constante. Enquanto fiéis entregam santinhos em decorrência de alguma graça concedida, políticos e seus ajudantes não perdem o momento de grande demanda para panfletar santinhos de Nossa Senhora de Fátima recheados de propaganda político-partidária em seu verso.

Diante desse contexto festivo, é certo que o palco desde cedo já está montado. Tomando parte da visão frontal do santuário, tal espaço fica à espera do momento maior: a chegada da imagem de Fátima, trazida em procissão e seguida por milhares de fiéis. Tal palco nos lembra de uma coisa: da constante presença dos especialistas do sagrado, dos funcionários do santuário e de leigos próximos dos acontecimentos paroquiais na organização desse momento. Sinal também da constante presença dos aspectos sincréticos no decorrer de toda a festa, seu caráter sacroprofano.

Nos *folders* entregues anteriormente à festa, além dos temas a serem discutidos durante o novenário e a programação do evento, fica também clara a participação na organização da festa de componentes das diferentes pastorais ou grupos existentes no santuário. Estes compõem uma coordenação para organização da festa.

A aparente *desordem* dessa festividade religiosa popular não revela o real cuidado dos componentes do Santuário de Fátima para com a organização e planejamento do evento. A pesquisa em campo, no acesso aos arquivos existentes no santuário, nos revela um pouco dessa preocupação.

Para a organização da festa, por exemplo, são elaborados ofícios para os diferentes órgãos vinculados ao Município e ao Estado. Dentre eles, as autarquias de trânsito municipal e estadual, a Guarda Municipal de Fortaleza, a Polícia Militar, Civil e o Corpo de Bombeiros Militares do Ceará. Tal suporte é necessário se pensarmos nos problemas urbanos comumente relacionados ao lugar, como a insegurança, o forte tráfego de veículos etc.

As missas prosseguem durante o decorrer do dia e, já ao final da tarde, alguns preparativos são tomados para a recepção da procissão com a imagem de Fátima. Em outra parte da cidade, a procissão já se organiza, conjugando pessoas provenientes dos mais diferentes cantos da cidade. Nem todas foram à missa no santuário durante o dia. Do mesmo modo, nem todos aqueles que no decorrer do dia participam das missas vão à procissão. Muitos compõem uma nova massa de fiéis em direção ao Santuário de Fátima.

No que concerne à procissão, toda uma organização também é previamente elaborada. Pastorais, fiéis, carros de som e a própria imagem têm seu lugar garantido no decorrer da caminhada. Não sendo uma caminhada tão longa, a procissão de Fátima bem demonstra as estratégias usadas pelos seus organizadores para cortar bairros centrais da cidade em meio aos grandes fluxos que ali existem e persistem (de veículos e pessoas). O tempo (horários de saída e chegada), diante da restrição do espaço, também se restringe, buscando ser pontual.

Saindo da Igreja do Carmo, localizada no centro da cidade de Fortaleza, no início da noite (por volta das 18h30min) a procissão é um momento exemplar do processo ritual da festa. Cantorias, gestos e sacrifícios fazem parte do seu contexto. O caminhar vagaroso perpassa também o Bairro José Bonifácio até a chegada ao Santuário de Fátima. No santuário, a penúltima missa (de 18h30min) encaminha seu final. A partir daí as portas do santuário serão fechadas. A próxima missa, quando na chegada da imagem, é campal.

Ainda na Igreja do Carmo, o número de fiéis já é bem grande. Saindo de dentro da igreja, louvada pelas preces de seus devotos, a imagem é rodeada de militares do exército, com o intuito de evitar que a emoção exacerbada de alguns possa por desventura derrubá-la. A imagem começa assim a percorrer as ruas marcadas para a passagem da procissão.

O auxílio da autarquia de trânsito é de suma importância. O horário, principalmente se a procissão acontece em dias da semana, é de pico no trânsito. As ruas e avenidas, um pouco antes do início da caminhada, são fechadas na espera de uma procissão mais tranquila, sem a preocupação de possíveis acidentes.

Muitas são as pessoas que, não acompanhando a procissão, fazem suas rezas ainda dentro de casa de olhos atenciosos ao grande número de fiéis que passa por ali. No caminho, aqueles que não acompanham a procissão preparam-se para a sua passagem decorando suas casas com imagens de Fátima.

Várias são as imagens encontradas no decorrer do percurso. Em cima das árvores, na porta de casa, logo na entrada na pequena sala de visitas, nas garagens, em cima de muros. Algumas nem mesmo saem dali, ficando sempre expostas em pequenos altares. Imagens dos mais diversos tamanhos, algumas mais rebuscadas outras mais simples, enfeitam todo o caminho. Aqueles que passam por perto das imagens, tocando-as com cuidado e carinho, aproveitam a sua exposição e adiantam ali mesmo uma oração. É o momento de a rua adentrar a casa, a casa abrir as portas para a rua e do fiel transpassar tais espaços na oração para o outro mundo. Momento exemplar da faculdade relacional da festa.

No meio de toques e rezas nos deparamos com o seguinte diálogo de duas senhoras: uma seguia a procissão e, ao passar por uma imagem de Fátima, pergunta para a outra que estava na porta de sua casa a expondo: “*Onde você comprou a estátua*”? A resposta aponta a inserção do rito na sociedade globalizada: “*Em uma loja japonesa na Avenida Bezerra de Menezes*”. Satisfeita com a resposta a fiel prossegue a caminhada, mas não antes sem dizer: “*Ela é linda*”.

No final da Avenida Barão de Aratanha, já no duplo corredor que caracteriza a Avenida 13 de maio, a procissão chega à sua reta final. “*Para louvar e agradecer, bendizer e adorar, estamos aqui, senhor, ao*

teu dispor”, diziam os fiéis em uma só voz. Os penitentes tomam seu último fôlego para a alegria da chegada. Todavia, a caminhada não parece incomodar tanto a concentração do fiel em oração. Provação de fé, diriam alguns.

As vontades, desejos, promessas e porquês de se fazer a caminhada se misturam à celebração. Para Rosa Maria, 40 anos, *“Nossa Senhora merece qualquer esforço nosso. Faço esta caminhada feliz. Não é sacrifício, é um nobre dever”*. E para Gessy, 56 anos, *“Moro na Água Fria e venho sempre participar desta procissão. Vale muito a pena porque recebo tudo o que peço”*.

No palco, as autoridades eclesiais, assim como outros componentes da paróquia, ficam à espera da imagem. Enquanto ela chega e quando, logo após, é levada ao palco, fogos de artifício explodem no alto indicando a chegada tão esperada. A última missa se pronuncia diante de uma multidão de fiéis. Antes do início da liturgia, artistas populares do estado animam cantando canções de louvor à Maria ao estilo do forró.

A celebração é iniciada e no momento da bênção dos objetos “sagrados” em mãos dos fiéis, estávamos junto ao palco e vimos com interessante clareza o levantar de imagens de Fátima, de fotos de parentes e conhecidos, mas, sobretudo, de carteiras de trabalho, bolsas e carteiras de dinheiro. Bênção sagrada, ligada às necessidades do mundo.

Após a última missa, rapidamente se inicia a dispersão dos diferentes personagens que presenciaram o final da festa. Comerciantes, fiéis, pedintes, flanelinhas, especialistas do sagrado, membros de pastorais. Todos eles se despedem momentaneamente do lugar. Deixando clara a dinâmica demiúrgica inerente à festividade. Os comerciantes provenientes de Canindé, por exemplo, ainda naquela noite desmontam suas barracas e seguem para sua cidade.

A efemeridade do habitar pronunciada com força na festa é reapropriada pelo cotidiano daqueles que, estando em constante movimento, simplesmente têm de seguir. A festa congrega e dá provas de que é na relação que o habitar humano melhor se realiza em sua pluralidade. Dinâmicas geográficas se confundem e se mesclam e na mistura esclarecem o quanto nunca estão realmente separadas, apartadas. São sincréticas e sutis.

No outro dia, o “lugar parece sentir a ressaca”. A limpeza pública logo segue fazendo o seu trabalho. A festa está no calendário e, nesse contexto, toda a sujeira fora “prevista” pela Prefeitura que para o lugar manda um número maior de garis. Nada que um interessante trabalho de conscientização feito pelo santuário também não pudesse contribuir. É assim que boa parte do material reciclável antes fora coletada por pessoas das comunidades pobres que o santuário ampara. Sobre a questão da limpeza, Padre Ivan salienta (SILVA, 2011b):

[...] o que estamos fazendo agora é a coleta seletiva do lixo. Nós estamos investindo muito nessa campanha, porque com as chuvas os bueiros (do Bairro de Fátima) ficaram todos entupidos. Outra preocupação é com o lixo na Praça Pio IX (em frente da Igreja). Quando nós chegamos aqui eram de 10 a 12 toneladas de lixo, após a festa. Hoje é 1 tonelada e meia. Isso é o resultado de um trabalho de conscientização feito com os barraqueiros, com os fiéis, com as escolas, com a Prefeitura, com a SEMAM, com a EcoFor.

Ao final da tarde do dia seguinte, o espaço ao redor do santuário já está praticamente limpo. A estátua, porém, permanece enegrecida pela fumaça das velas em sua base, à espera de mais uma mão de tinta branca no intuito de novamente ser embelezada para os olhos e para a fé daqueles que ali passam.

O sentido claro, vinculado à festa, agora se envolve no cotidiano. Oculta-se porque o espetáculo temporariamente terminou. As dinâmicas verticais e horizontais dão continuidade ao cotidiano do santuário. Elas são movidas em direção ao próximo instante especial, à próxima festa.

O número de fiéis é grande, e a vontade de se abrir ainda mais para o mundo é o objetivo do Santuário de Fátima em Fortaleza. Como indica Padre Ivan em entrevista concedida à Alessandra Silva (2011a), publicada no *site* da Arquidiocese de Fortaleza em 13 de maio de 2011:

Hoje (na paróquia), nós compreendemos Maria como a abertura do Santuário. Longe de fazermos um santuário fechado, uma redoma. Onde três ou quatro pessoas mandam. O que queremos é

abrir o santuário para a cidade de Fortaleza, para o mundo. Para dizer: Olha aqui, nós também temos a oportunidade de sentir a fé, de viver a fé, de compreender a fé. E nesse sentido se dará nossa aproximação com Maria.

Maria certamente é importante mote para a realização e desenvolvimento do turismo em santuários. O contingente de pessoas que visitam o Santuário “matriz” de Fátima, em Portugal ou mesmo a possível ressignificação que vem acontecendo com vínculos diretamente turísticos, no novo Santuário de Fátima em São Benedito (Serra da Ibiapaba ou Serra Grande), conforme projeto da Diocese de Tianguá (SOUZA, 2009a), é exemplo dessa relevância mariana de reflexos tanto simbólicos como estruturais.

Modelo de identificação do catolicismo, Maria incorpora, como indica Padre Ivan, o exemplo de mulher e mãe a ser seguido (SILVA, 2011a). Requisito de suma relevância, de acordo com o pároco, para a compreensão de sua relação com Jesus Cristo. O que congrega as motivações para o respeito que ela possui dentro do catolicismo, tendo assim grande número de devotos. O turismo, nessa perspectiva, aponta-se como um instrumental contemporâneo à evangelização, como indica o texto concernente à Pastoral do Turismo em Fortaleza, o qual também pode ser encontrado no *site* da Arquidiocese local. Sobre essa Pastoral, Padre Ivan, em entrevista que realizamos, revela o seguinte:

Como essa Pastoral ainda não está organizada em nível de Arquidiocese, estamos procurando acolher melhor aquelas caravanas que vêm ao santuário. Pelo menos dizer: sejam bem-vindos, estamos felizes com vocês. Mas já existe um grupo assessorado pelo Vereador Walter Cavalcante, com um projeto que beneficia as igrejas históricas de Fortaleza, incluindo a Igreja de Fátima.

Porém, muito ainda tem de ser feito. Turisticamente pensando, não visualizamos uma infraestrutura mínima necessária para a presença do visitante durante um dia inteiro, por exemplo, no acompanhamento das diferentes atividades pertinentes ao dia da festa.

Se falarmos de turismo, temos de lembrar de todo um conjunto de serviços vinculados ao real acontecimento e desenvolvimento dessa atividade: grupos de recepção, infraestrutura adequada de alimentação, acomodação e possibilidades variadas de lazer, independente do momento sagrado que constitui o lugar. Mas também não podemos nos esquecer do principal: a motivação inerente à visita que em muito, para os fiéis, dispensa qualquer tipo de infraestrutura espetacular de turismo massivo e possibilita, além de grupos de recepção, grupos de emissão na tentativa de uma ampliação do agradecimento e da própria fé.

Oliveira (2004), por exemplo, acrescenta, para não nos reduzirmos ao processo de emissão-recepção turística, que a visita à maioria dos santuários também representa um gesto de retribuição. Uma das características das visitas aos santuários é o retorno ao lugar do qual foi proveniente sua graça. Esse lugar é o santuário. Se Fátima concedeu a graça ou a intermediou, é importante para o fiel a ida para falar com ela no lugar que a representa e do qual se sente agora parte; esse é o intuito. É daí que “quando ele (o fiel) ‘vai’ é porque algo já ‘veio’ até ele” (OLIVEIRA, 2004, p. 97).

O Santuário de Fátima não foge a este detalhe. Visitá-lo, além de ser um modo de conhecer um lugar de vivência peculiar em um contexto citadino – o que independe do visitante ser turista ou não, afinal basta que ele more, por exemplo, em outro bairro para que a visita se dê –, é uma maneira de retribuir as graças por ele alcançadas. O que faz do turismo religioso “uma visita de retribuição com algum significado espiritual” (OLIVEIRA, 2004, p. 96).

Novos lares, casas, espaços vividos assim são alçados à visita ou mesmo ampliados em suas possibilidades de recepção-emissão onde visitantes e visitados interagem. Familiaridade que explica a alta visita em santuários. Como indica Oliveira (2004, p. 96): “A condição de turista permite a cada ser humano acessar todos os outros lugares do mundo como se tivesse em casa, independentemente das distâncias”. A condição de *visitante* não escapa também disso, pelo contrário, reforça.

Talvez Michel Onfray (2009) tenha sido um dos autores contemporâneos que melhor expressaram o sentido essencial da viagem, o que não suprime a visita. Em sua obra *Teoria da viagem: poética da*

Geografia, ele elaborou interessante ontologia da viagem. Para o referido autor, desde o momento em que se quer viajar, passando pela escolha do lugar para onde se quer ir, o sujeito tem de se desamarrear de certas concepções pré-estabelecidas dos lugares onde vai pousar. Sua viagem não dispensa toda a possível poética que pode fazer parte do movimento geográfico daquele que se permite estar realmente livre de amarras “turístico-agenciais”.

Nesse sentido, o sentido turístico do Santuário de Fátima haveria de considerar outros tipos de vivências espaciais, religiosas ou não, ampliando assim o leque de atrativos culturais e de lazer de Fortaleza. Da mesma maneira, deve apresentar ao “visitante desamarrado” a possibilidade de conhecer nos lugares religiosos não somente os atos religiosos (rituais e liturgias) convencionalmente ligados aos lugares sagrados, mas também as diferentes maneiras com as quais o ser humano se relaciona afetivamente e essencialmente com os espaços e lugares dos quais se apropria.

Diversificam-se assim, as maneiras de a cidade ser apropriada e habitada fora do contexto tipicamente ligado ao urbanismo dos administradores, como bem contesta o filósofo Henri Lefebvre (2001). Exercitar, a partir da visitação, a festa de Fátima é habitar, mesmo efemeramente no momento da visita, a casa da mãe de Deus. Necessidade do fiel de se conectar ao lugar.

O turismo e indo mais além, a visitação, é a própria construção de instantes diversos fomentadores de uma vivência peculiar. Possibilita assim, a exemplo dos momentos vinculados à festa de Fátima, novas representações espaciais do vivido, novas apropriações. Assim sendo, fazendo uso das palavras de Oliveira (2004, p. 97): “A visitação, portanto, faz desaparecer de uma vez por todas a ideia de que o turismo é um movimento extraordinário e de mão única”.

PARTE III

ESTUDO GEOGRÁFICO-CULTURAL DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE

O propósito desta parte do livro é o de analisar de modo geográfico a Religião e o turismo em suas relações socioespaciais. Principalmente na tentativa de entender como a primeira pode significar novos valores à segunda, é que tomamos como área para as nossas investigações a Região da Ibiapaba, situada no noroeste do Estado do Ceará. Para tanto, tal direcionamento analítico realiza-se tendo como referência absoluta as ações desenvolvidas pelo Santuário de Fátima da Serra Grande, localizado na cidade de São Benedito.

A metodologia adotada segue predominantemente os desdobramentos do método fenomenológico, compreendendo a utilização de técnicas de pesquisa essencialmente qualitativas, porém, associando o uso de instrumentos quantitativos. Efetuou-se, assim, um comprometido levantamento e revisão bibliográfica, observação de campo, entrevista com representante eclesial e aplicação de questionários com visitantes da cidade de São Benedito, moradores locais e com alunos da rede regional de ensino.

Com efeito, fazendo-se em parte como um estudo perceptivo, embasado nas leituras de uma renovada Geografia Cultural, o trabalho ora resumido analisa as representações imaginárias desses atores e

agentes envolvidos com a realidade estudada. Portanto, o conhecimento destas representações, somado com as observações alcançadas, fazem com que ao final afirmemos que o Santuário em tela, diante de seus desígnios expansionistas em termos atrativos, proporciona à Região da Ibiapaba outra configuração territorial, incidente sobre o seu imaginário e quadro turístico, para o qual possivelmente acarretará um grau maior de visitação e exploração. Em suma, acredita-se que o Santuário vem proporcionando uma espécie de ressignificação religiosa do turismo regional.

Estudos geográficos sobre a religião

O espaço revela-se como o maior direcionamento das análises que o geógrafo tem empregado em seus embates e desvendamentos teórico-empíricos. Espaço que pode ser compreendido pela temática das atividades que estão a lhe imprimir singularidade.

Seguindo o ritmo das transformações que a sociedade estabelece em seu meio de vivência, os geógrafos estão sendo continuamente chamados a contribuir com o foro social pela análise espacial que sabem realizar. No entanto, não se trata de uma tarefa simples, tendo em vista que o espaço geográfico acolhe diversas atividades humanas, muitas de ordem imaginária e simbólica, as quais acumulam expressividade na (re)ordenação da vida social, transmitindo, assim, significados e valores culturais.

No amplo campo das significações espaciais, a religião vem se mostrando enquanto fenômeno de interesse do geógrafo, pois muito dos aspectos religiosos dependem diretamente de uma base geográfica de sustentação. Recortes espaciais são alegados e afirmados por suas constituições simbólico-sagradas. Expressas espacialmente, as ações religiosas desenvolvem arranjos territoriais legítimos, sendo passíveis de compreensão perante uma leitura das significações direcionadas.

Muito influenciadas pelas ideologias de Mircea Eliade, as investigações geográficas sobre a religião têm se pautado pela dualidade conceitual entre sagrado e profano, com ênfase na sacralidade

direcionada ao espaço. No entanto, a compreensão de processos, encontros e misturas culturais num mundo cada vez mais heterogêneo, nos faz entender que sagrado e profano podem ser analisados em conjunto diante de recortes espaciais específicos, afinal, “não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural” (BERKER, 2003, p.14).

Neste contexto, sabe-se que a religião, através dos anseios de determinados grupos humanos, imprime incisivas marcas culturais nos espaços que a concebem (ROSENDAHL, 2008). A heterogeneidade cultural-religiosa dos lugares e das pessoas requer da geografia uma posição crítica na produção de considerações analíticas diante das formas simbólicas religiosas. Eis, portanto, um desafio lançado ao geógrafo: desvendar as formações e significações espaciais disseminadas em nome da religião. A esse respeito, Rosendahl (1997, p.149), assinala:

O geógrafo quando estabelece como objeto central de sua análise a religião, encara-a sob a dimensão espacial. E para realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço.

Designadamente no que remete ao interesse da geografia pelo estudo da religião, a assertiva nos parece por demais legítima. A religião, pelo menos na sua organização institucional, possui uma base territorial de existência, e só este fato já justifica a análise arrolada. Entretanto, algumas mentes por demais pragmáticas e racionalistas não conseguem estabelecer relação entre essas duas áreas.

Alastrando formas e simbolismos pelas realidades geográficas de lugares, paisagens e regiões, (re)dimensionando a estruturação de territórios, a religião deve ser compreendida como um fenômeno cultural de fortes implicações geográficas.

Os fenômenos religiosos, como factos culturais e sociais, apresentam consideráveis implicações em termos espaciais, especialmente visíveis quando se trata de grandes sistemas religiosos, em

geral profundamente gravados no espaço, desde logo porque propõem aos respectivos crentes uma explicação da ordem do universo (cosmogonia), muitas vezes presente também, em termos simbólicos no modo como modelam os seus espaços, nomeadamente no que se refere às suas formas arquitetônicas. À semelhança do que, mais genericamente, se pode afirmar para a cultura, a religião é uma forma de pensar o espaço e, a partir desta relação, é possível até, em certos casos, identificar regiões culturais cuja marca distintiva fundamental é dada pelo elemento religioso (SANTOS, 2006, p. 110).

Reconhecendo o espaço como foco da análise geográfica, é possível negar a relação entre religião e geografia? Ao contrário, só é possível enxergar uma íntima relação. A religião tem grande relevância espacial e não pode ficar imemore dos trabalhos geográficos. A geografia não pode negligenciar as atitudes e comportamentos gerados em virtude da religião, tendo em vista suas implicações nos padrões geográficos da atividade humana (PARK, 2004).

Nas últimas décadas é crescente o número de *estudos geográfico-religiosos*. Grande parte tendo como origem a análise de templos e/ou santuários, ou seja, de espaços qualificadamente consagrados. Manifestando-se sob a forma de hierofanias (ELIADE, 2008), em que o sagrado qualifica o espaço. Trata-se de uma qualificação constante no imaginário humano, ao passo que transmite sentido de vida do ponto de vista prospectivo. Por isso, o homem religioso, concebendo velhos e novos rituais de afirmação, continua confiando nos espaços sagrados e frequentando-os. Acessados por meios simbólicos de uma dada religiosidade, esses espaços conferem forças que parecem brotar do sobrenatural, que ajudam a enfrentar o *mundano*.

O que leva as pessoas a aceitar certas porções do espaço como sagradas? Quem de fato realiza o ritual de sacralização do espaço? Quais forças concorrem para a manifestação do sagrado em nível espacial? Como essa sacralidade pode ser adequada aos interesses políticos das forças hegemônicas? Estas são questões geográficas e devem deixar o geógrafo da religião inquieto no esforço de respondê-las (OLIVEIRA; SOUZA, 2010). Um árduo compromisso teórico se inscreve como imprescindível.

Comungando com o pensamento de Zeny Rosendahl (2008), acreditamos também que a geografia conseguirá crescer mais ainda nas reflexões em tela à medida que intensificar suas pesquisas empíricas. Pesquisas as quais, diante da complexidade dos fatos religiosos, precisam variar metodologias e misturar teorias (HISSA, 2002), cujas abordagens devem considerar as manifestações materiais e imateriais do sagrado. Na realização de uma pesquisa bem elaborada, os geógrafos que estudam a religião devem penetrar na vida religiosa, estudá-la do interior. Carecem perceber como o futuro e a ideia de “outro mundo” são vivenciados pelos fiéis (CLAVAL, 2008).

Entre os métodos de pesquisa empregados no campo de atuação que se propõe estudar os fenômenos religiosos por um olhar geográfico, a indagação fenomenológica tem grande relevância. Com o surgimento de um novo contexto para a Geografia Cultural após seu processo de renovação, as representações imaginárias do indivíduo religioso passaram a ter forte expressão nestes estudos. Assim, quando o estudo geográfico da religião aposta em uma análise fenomenológica compreende que “cada ser humano possui um mundo somente seu, em contraponto ao mundo único objetivo das ciências positivistas” (NOGUEIRA, 2004, p. 229) e que “a religião faz parte das idealizações, ou seja, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos” (HOUTART, 1994, p. 25).

Segundo a concepção fenomenológica destacada, o lugar só ganha feições sagradas pela relação mitológica e simbólica criada na e pela imaginação do indivíduo crente. No entanto, sabe-se que a instituição de poder religioso que idealiza e planeja o espaço sagrado é, em grande medida, responsável pelas considerações imaginárias de sua demanda. Torna-se, portanto, indispensável um estudo aprofundado das realidades culturais para se entender a lógica profunda das ideologias religiosas (CLAVAL, 1999), simbólicas por excelência.

A composição representativa contida nas formas simbólicas que se faz matéria de alcance do geógrafo se justifica quando essas são constituídas de fixos e fluxos (CÔRREA, 2007). Trata-se de edificações espaciais que desempenham alguma função cultural onde estão

estabelecidas, influenciando de algum modo as imaginações das pessoas, comprometendo suas ações e vivências em escala também temporal. Destarte, os múltiplos significados dos espaços simbólicos aguardam decodificação geográfica (COSGROVE, 2004).

É preciso que a geografia tente compreender a relação existente entre simbolismo-espaço-imaginação, visto que:

As formas simbólicas espaciais estão dispersas pela superfície terrestre, sugerindo a força das representações que os homens constroem a respeito de diversas facetas da vida, envolvendo o passado, o presente e o futuro, as diferenças e a igualdade e o poder, a celebração e a contestação e a memorialização (CORRÊA, 2007, p. 18).

Colaborando para a análise em voga, Bonnemaïson (2002) propõe o estudo das formas simbólicas espaciais através do termo conceitual *geossímbolo*. Em nosso entendimento, é a partir das expressões geográficas das formas simbólicas, na tentativa de facilitar parcial e didaticamente a compreensão do processo de como um símbolo pode ser analisado pela geografia que faz desenvolver, é que este geógrafo nos apresenta esta exequível contribuição, o autor destaca:

Conduzido a um aprofundamento dos conceitos de cultura, etnia e território, a abordagem cultural nos leva a definir um espaço novo: o espaço dos geossímbolos. Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON, 2002, p. 109).

Por tal assertiva, reconhecemos que, quando o espaço é visto por seus elementos e valor simbólico, existirá sempre um entendimento geossimbólico inculcado nesta compreensão, e que, o geossímbolo realiza-se ao marcar ou reforçar a identidade de pessoas e grupos culturais frente a um território especificado. O santuário, por exemplo, diante de

suas evidências e simbologias sagradas, é uma forma que se basta enquanto disposição geossimbólica.

Um estudo sobre o Santuário de Fátima da Serra Grande (São Benedito-CE)

A análise que se segue intenciona trabalhar com abordagens teóricas que deem conta de analisar as incidências espaciais de duas práticas sociais: religião e turismo. Deste feito, visamos contribuir para o conhecimento do fenômeno geográfico abrangente em nossas análises, bem como para melhor visualizar, comparativamente, a formação de realidades semelhantes. Assim, pela complexidade posta, torna-se necessária a adoção de um critério de embasamento teórico plural, e não restritamente geográfico, buscando em outras áreas do conhecimento um desenho mais apurado para as nossas explicações científicas de geógrafo.

Santos (2006), ao realizar um minucioso estudo geográfico referente ao Santuário de Fátima em Portugal, assentado sobre o tripé *espiritualidade, turismo e território*, desenvolveu um importante aporte voltado aos estudos da Geografia da Religião, mas também à Geografia do Turismo, que, assim, nos instigou para melhor pensarmos o trabalho agora escrito. No intuito de fazermos render as pesquisas neste campo da Geografia, procuramos investigar como ocorreu o processo de ressignificação religiosa do turismo regional, tomando como estudo de caso a Região da Ibiapaba, situada no noroeste do Estado do Ceará, ponderando-a a partir da organização religiosa do Santuário de Fátima da Serra Grande, localizado na cidade de São Benedito.

Conforme proposta apresentada, as marcas impressas pela Religião Católica através do Santuário de Fátima da Serra Grande, serão, na medida do possível, algumas das preocupações interpretativas desta parte do livro. Outra inquietação reside na tentativa de captar as eventuais tendências que este equipamento religioso pode incidir no desenvolvimento futuro do turismo na Região. Neste sentido, as análises das

percepções dispensadas por atores e agentes envolvidos enquanto *sujeitos projetados* com a realidade estudada terão grande importância.

No entanto, obedecendo aos preceitos de uma pesquisa científica, estabelecemos algumas escolhas teóricas e metodológicas preferenciais. No desígnio de oferecer uma abrangência dos caminhos teóricos e metodológicos utilizados na pesquisa perante os fenômenos e a área estudada, realizamos determinados esclarecimentos sobre os procedimentos empregados. Assim, de modo geral, exporemos alguns tópicos visando iluminar e delimitar as opções científicas aplicadas.

Demarcamos logo de início que esta pesquisa possui um caráter eminentemente geográfico e que por isso segue preceitos direcionados por esta ciência. No entanto, aposta em uma vertente de caráter interdisciplinar, em contato com outras áreas do conhecimento; entendendo que assim o conhecimento geográfico se torna mais inteligível (HISSA, 2002).

Adiantamos que o acesso mais direto à temática da Religião não faz desta pesquisa um estudo teológico. Embora tal campo possa ser visto como uma contribuição à compreensão da ação eclesial no espaço geográfico averiguado. Quando nos referimos à Religião, estamos nos restringindo ao entendimento específico de investigação sobre a Religião Católica, o que nos deixa em consonância com o eixo indicativo correspondente às “leituras sobre a transformação territorial do espaço religioso”, apontado por Oliveira (2005), e com a linha de estudos “religião, território e territorialidade”, proposta por Rosendahl (1996). Assim, por tratar de simbolismo religioso, a Geografia da Religião é vista com bastante influência.

No intuito de discutir o turismo como uma atividade incidente sobre a geografia dos lugares, justamente pela interatividade espacial e fácil adaptação que desenvolve junto aos mais variados espaços temáticos, neste tratamento, fazemos uso de considerações alinhadas pelo campo de estudo conhecido por Geografia do Turismo.

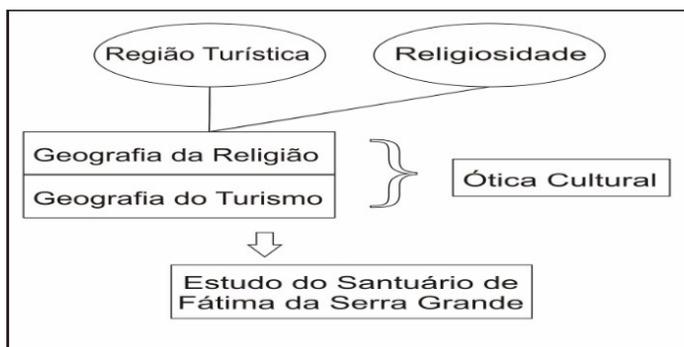
A grande área de abrangência da ciência geográfica, chamada Geografia Humana, que percebe as relações sociais como produtora cultural do espaço geográfico, permite que enquadremos esta pesquisa

no campo da Geografia Cultural. Entendemos que as práticas religiosas e turísticas possuem naturezas culturais incidentes sobre o *espaço do geógrafo*, ou seja, aquele que o geógrafo analisa.

Examinar os fenômenos espaciais por uma ótica cultural tem se tornado preocupação de um número crescente de geógrafos, possibilitando vários mecanismos de análise. A imaginação geográfica das pessoas, que, grosso modo, pode ser entendida como a imaginação geográfica dos lugares estudados, é um caminho. Com isto, ao escutarmos os agentes que partilham da realidade em estudo, trabalhamos com a ideia de averiguar as percepções significativas destes no sentido de compreender o imaginário regional pelo seu *novo molde* após a instalação do santuário em tela.

Como um dos conceitos mais caros à Geografia, Região será aquele mais abordado na pesquisa, principalmente quando nos reportarmos à Região turística da Ibiapaba. Isso não quer dizer, porém, que não iremos recorrer a outros conceitos geográficos, tão caros ao entendimento da Região.

FIGURA 7 – ESBOÇO REDUZIDO DA INVESTIGAÇÃO



Fonte: Souza, a partir de Santos (2006).

Resultado de reflexões acerca dos temas propostos, esta pesquisa teve sua origem numa viagem, podemos dizer turística, realizada à Região da Ibiapaba em 2006, na qual pudemos visitar o Santuário de Fátima da Serra Grande ainda no seu estágio inicial de construção. Daí

atração religiosa que é o Santuário de Fátima da Serra Grande. Localizado na cidade de São Benedito, o Santuário já ocasiona transformações paisagísticas e territoriais em sua cidade sede; por isso mesmo este está circunscrito como outro espaço analisado neste estudo.

Pela relação intermediária que adotamos entre o Santuário e a Região da Ibiapaba, demarcamos como *temporalidade referencial* de nossas análises o ano de 2005, quando tem início a construção das obras do Santuário. No entanto, a fim de realizarmos compreensões acerca da constituição deste centro religioso, teremos de nos envolver com o tempo de trabalho da Diocese de Tianguá, retrocedendo à data lançada acima. Isso porque só assim conseguiremos revelar a *chave que abre as portas* para o entendimento espacial da realidade geográfica posta. Quando tivermos que considerar a organização política do turismo na Região da Ibiapaba este exercício de *volta no tempo* (tomando por base o ano de 2005) também se mostrará necessário.

Admitindo que o espaço geográfico além de ser um híbrido de marcas passadas e presentes é ainda palco imaginativo de virtualidades futuras (SANTOS, 1996), também nos remeteremos neste estudo às potencialidades que o espaço religioso do Santuário pode conter rumo a um futuro promissor, tendo em vista a imaginação criadora do homem. Os geógrafos que estudam sobre Religião penetram, ou pelo menos assim devem fazer, na vida religiosa, estudam-na do interior. Percebem como o futuro e a ideia de *outro mundo* é vivenciada pelos fiéis (CLAVAL, 2008).

O trabalho científico direcionado amiúde para um objetivo de investigação caminha para o conhecimento e possível explicação de determinado(s) fenômeno(s). Para tanto, deve seguir a um método que direcione seus rumos. Deste modo, o método usado numa pesquisa diz muito no resultado. A sua variação implica certamente em seu produto terminal.

O método diz respeito às concepções amplas de interpretação do mundo, de objetos e de seres, referentes às posturas filosófica, lógica, ideológica e política que fundamentam a ciência e os cientistas na produção do conhecimento (HISSA, 2002, p. 159).

Este estudo se estrutura, assim, pelos moldes de *predominância* do método fenomenológico, dirigindo-se em maior grau como uma pesquisa qualitativa de análise geográfica, baseada, principalmente, no estudo da imaginação (BACHELARD, 1989). No entanto, sabemos que “o projeto fenomenológico se define como ‘uma volta às coisas mesmas’, isto é, aos fenômenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como seu objeto intencional” (SPOSITO, 2004, p. 35). É procedendo por esta perspectiva que tocamos a pesquisa adiante.

Os agentes escutados, mesmo diante das limitações estruturais da pesquisa, são analisados através de seus imaginários intersubjetivos, frutos de suas experiências culturais e expressos por suas percepções.³ A realidade geográfica que lhes toca é interpretada através da vocação analítica que a considera como criação social, pois “é na relação intersubjetiva que o lugar vai sendo construído” (NOGUEIRA, 2004, p. 217).

Aproximando o entendimento fenomenológico aos preceitos geográficos, Nogueira (2004, p. 212) ressalta:

A perspectiva fenomenológica da geografia deixa de priorizar a descrição do mundo físico e humano, para descrever o mundo vivido, onde o físico/humano são elementos percebidos e interpretados pelos diversos sujeitos que os experienciam.

Como a investigação aqui desdobrada pretende compreender o espaço por ele mesmo, pois o próprio do espaço mostra-se a partir dele mesmo (SAMARAGO, 2008), entendemos a extensão geográfica estudada por uma constituição de aspectos identitários (projetivos) de vinculação religiosa, de um lado, e uma perspectiva turístico-regional de outro. Em paralelo à composição emergente de um Santuário católico de forte apelo conciliador e grande plasticidade simbólica, as vivências

³ Moreira (2002, p. 108) corrobora dizendo: “o método fenomenológico enfoca fenômenos subjetivos na crença de que verdades essenciais acerca da realidade são baseadas na experiência vivida”.

e as possíveis prospecções do espaço circundante também se revestem em designações analíticas.

Clareando os caminhos de pesquisas afins, Fabri (2007, p. 40), com base nas ideias de Husserl, destaca:

Uma fenomenologia da cultura deve ter como objetivo analisar e descrever as *relações de motivação* entre os indivíduos, bem como a relação desses com os objetos culturais de seu próprio *Umwelt*.⁴ Trata-se de compreender em que medida são possíveis formações sempre novas de significar e ressignificar o mundo no interior da vida coletiva. O devir do mundo circundante é determinado pela liberdade que caracteriza o agir humano.

“A pesquisa científica é uma busca de informações, feita de forma sistemática, organizada, racional e obediente a certas regras” (MOREIRA, 2002, p. 11). Direcionada em muito pelo método adotado, a metodologia de uma pesquisa científica presume caminhos que a levarão a um determinado fim. A metodologia pode, então, ser caracterizada pelos seus aspectos instrumentais, referindo-se:

[...] ao conjunto de procedimentos – incluindo uma diversidade de técnicas – adotado por uma atividade científica para a produção do conhecimento [...] cada pesquisa demanda um projeto (metodológico) que lhe corresponda (HISSA, 2002, p. 159-164).

Os procedimentos adotados nesta pesquisa, inscritos na tentativa de facilitar a compreensão da complexa realidade em estudo, funcionam como meios reguladores canalizados para alcançar os anseios objetivados. Para que possamos ter um exame bem apurado da pesquisa empreendida, não podemos, assim, considerá-los em separado. Sublinhamos

⁴ “O *Umwelt* (mundo circundante) é sempre e necessariamente algo percebido, rememorado, imaginado, etc. por alguém, vale dizer, ele é intencionado de diferentes modos por aquele que o percebe, rememora, imagina, e assim por diante. Consequentemente, não se pode separar o mundo circundante dos atos da pessoa” (FABRI, 2007, p. 40).

tais procedimentos em quatro momentos principais: a) levantamento, análise e revisão bibliográfica; b) trabalho de campo; c) aplicação e interpretação de inquéritos; d) confecção e uso de material iconográfico.

O turismo na Região da Ibiapaba

A Ibiapaba, ou *Serra Grande*,⁵ como também é conhecida a Região, distante 330 quilômetros da capital Fortaleza, tem início a aproximadamente 40 quilômetros do litoral e possui uma extensão de cerca de 110 quilômetros, estando situada na porção noroeste do Estado do Ceará. Porção composta de uma variedade geoambiental expressiva, onde se encontra litoral, serra e sertão.

Do ponto de vista físico, a Ibiapaba responde por ser um planalto sedimentar com características de serra úmida, possuindo altitude média de 800 metros acima do nível do mar. É um significativo compartimento do relevo cearense e dispõe de um rico cenário de paisagens naturais. Fazendo fronteira com o Estado do Piauí, a Ibiapaba é formada por um conjunto de nove núcleos urbanos municipais, possuidores de características distintas. A interligação entre esses, pela proximidade, é de fácil acesso e acontece por rodovias asfaltadas. Em termos econômicos, a Região tem na agricultura e no comércio suas duas principais fontes de renda.

De acordo com a divisão regional do Ceará, que reparte o Estado em regionais de planejamento, a Ibiapaba está inserida na Macrorregião de Planejamento Sobral/Ibiapaba, na Mesorregião Noroeste Cearense; representa a Microrregião de mesmo nome (Ibiapaba); e está contida na Região Administrativa 05.

No entanto, perante a proposta de cruzarmos acontecimentos religiosos e turísticos, mesmo sabendo da ampliação escalar em termos municipais que acontece quando levamos em conta a área de atuação da Diocese vigente na Região, responsável eclesial pelo Santuário em

⁵ Serra Grande é, pois, a formação das rochas sedimentares que compõem a unidade geomorfológica do Planalto da Ibiapaba (OLIVEIRA; AQUINO, 2007).

estudo, é, sobretudo, o território da Microrregião da Ibiapaba que nos interessa enquanto área de estudo.

A compreensão do turismo na Região da Ibiapaba pode ser alcançada, em parte, na contramão dos investimentos realizados no litoral cearense. Deve ser analisada tendo em vista as propostas de interiorização da atividade pelo Estado, com todos os impasses e perspectivas que esse processo suscita. Contudo, a organização de políticas internas de turismo realizadas entre os municípios revela-se como outra plataforma de análise. Somado a isso ainda podemos dar ênfase aos principais pontos turísticos regionais.

Difícil se torna dizer quando exatamente a atividade turística chegou à Ibiapaba. Porém, apontamos como ação propulsora para tanto a implantação do teleférico no Parque Nacional de Ubajara, realizada no final da década de 1970. Sem dúvidas, esta obra, que foi construída pela ordem da EMCETUR (Empresa Cearense de Turismo), instigou o turismo nesta Serra, oportunizando inclusive visibilidade para as demais cidades.

Nesse período, embora ainda fosse ínfima a situação do turismo no Estado, já se tratava, mesmo de maneira pontual, da interiorização e da diversificação das modalidades de turismo para além das “rotas do sol”, que estavam relacionadas unicamente ao litoral (BENEVIDES, 1998). A interiorização, por sua vez, tem como premissa desconcentrar fluxos e fixos turísticos do litoral, em especial de Fortaleza, fazendo com que cheguem até outras áreas, bem como aumentar o tempo de permanência dos turistas no Estado, dado o elevado número de atrativos dispostos no território estadual.

Segundo dados da Secretaria do Turismo do Ceará (SETUR-CE), as serras, em muito debatidas por suas riquezas naturais e culturais, todavia, representam somente pouco mais de 10% das procuras por destinos turísticos no Estado. Nesse contexto, a maioria dos municípios da Ibiapaba apresenta insuficiência no quadro de suas ofertas e consequentemente têm baixos índices em suas demandas.

Seguindo a atmosfera de valorização dos espaços para usos turísticos no Estado, no final da década de 1990, o turismo passa a ser considerado pelas lideranças regionais da Ibiapaba como uma importante

fonte para o desenvolvimento. Aconteceram a partir desse momento os primeiros passos de uma organização intrarregional em prol da atividade. As ações visavam melhorar as infraestruturas dos municípios para valorizar e desenvolver as suas potencialidades turísticas.

Contudo, é realidade que na Ibiapaba a organização estrutural dos serviços não vem agregando os produtos turísticos uns aos outros; acontecimento que denota uma falta, quando sabemos que o planejamento turístico em escala regional requer uma gestão flexível da atividade, em que as principais potencialidades dos municípios envolvidos devem ser postas interligadas.

Sobre este tema, Beni (2007, p. 177) adverte:

A política de turismo é a espinha dorsal do “formular” (planejamento), do “pensar” (plano), do “fazer” (projetos, programas), do “executar” (preservação, conservação, utilização e ressignificação dos patrimônios natural e cultural e sua sustentabilidade), do “programar” (estratégia) e do “fomentar” (investimentos e vendas) o desenvolvimento turístico de um país ou de uma região e seus produtos finais.

Na Ibiapaba, as frentes de articulação entre os promotores turísticos dos municípios, ainda acontecem de modo insatisfatório em termos de ações, tornando complexo o fortalecimento de uma organização em nível regional. Diante de outras atividades, a própria participação de representantes municipais em debates afins não é considerada prioridade.

Não obstante a situação da Ibiapaba em termos turísticos ainda aponte muitas queixas, algumas ações vêm sendo definidas para se discutir a atividade na Região. O SEBRAE - CE, um dos principais incentivadores, tem apostado na vocação turística da Serra da Ibiapaba e acreditado na força que o turismo pode proporcionar ao desenvolvimento econômico da Região. O órgão começou, assim, a atuar mais fortemente no turismo da Ibiapaba a partir de 2006, com o desenvolvimento de projetos cujo objetivo era estimular o aumento do fluxo turístico e gerar oportunidades de negócios para as empresas que

atuam na cadeia produtiva do turismo na Região. Em meio as suas tarefas, este órgão fez com que a Ibiapaba fosse levada para *workshops* em algumas cidades do Brasil e realizou cursos de capacitação para envolvidos no setor.

Reconhecendo também essa pré-disposição para as atividades turísticas na Região, o Governo do Estado do Ceará, em contribuição, viabilizou através de verbas do Prodetur/NE II (2007) a construção das rodovias CE 085, que liga os municípios de Jijoca de Jericoacoara e Granja, e CE 311, que liga Granja ao município de Viçosa do Ceará.

Com isso, dado o fato de ser Jericoacoara um destino turístico reconhecidamente internacional, fator que se acentuou com a implantação de um aeroporto em suas proximidades, a tendência é que haja um crescimento do turismo na Região da Ibiapaba. Em termos de pontos turísticos, é certo que todos os municípios da Ibiapaba possuem atrativos e são indicados enquanto tais. Porém, de maneira geral, existem uns pontos mais relevantes que outros. Aqueles que ao longo do tempo chamaram mais atenção dos meios de comunicação social e são assim também reconhecidos pela população local, merecendo menção destacável as riquezas naturais.

A Ibiapaba é, além disso, uma Região carregada por fortes manifestações culturais. No que concerne aos eventos, destacam-se o Carnaval, os festivais (de música, juninos, gastronômicos, das flores etc.), os aniversários dos municípios, as comemorações de final de ano (Natal e *réveillon*) e, também, as festas religiosas, que acontecem em todos os municípios. Por conseguinte, a Região apresenta atrativos que nos permitem chamá-la de Região turística, com demarcados potenciais para desempenhar diversas formas de se fazer turismo. Seriam estas as principais: turismo ecológico, turismo esportivo, turismo cultural, turismo rural, turismo de eventos e turismo religioso. Este último pouco cogitado nos planos e projetos turísticos.

Diante do que foi descrito, vista a situação emergente da Ibiapaba no tratamento turístico, para que se alcance uma espécie de turismo que contribua para chegar pelo menos próximo aos anseios de um desenvolvimento socioespacial (SOUZA, 2002), dialeticamente, torna-se necessário que os ritmos e as demandas aumentem. Deve-se constituir com

mais presteza o destino Ibiapaba, aproveitando as suas atrações. Assim, acreditamos que a presença do equipamento religioso, o Santuário de Fátima da Serra Grande, poderá vislumbrar um novo momento à organização regional da atividade turística.

O Santuário: dimensões geográfica, religiosa e turística de análise

Significativo e atuante no lugar onde está instalado, o santuário tem que ser analisado para além de sua monumentalidade arquitetônica. Estudado em muito pelo poder de atração que exerce, embora reconhecido o seu papel de difusão simbólica, o santuário é uma importante impressão cultural da religião católica fixado na paisagem e, por isso, deve ser considerado objeto de estudo da geografia (ROSENDAHL, 1997).

Todo santuário constitutivamente reconhecido pela Igreja Católica reclama por um órgão maior que responda por sua organização e administração. Não raro, este órgão pode ser também o responsável pela ideia de sua criação, cuja tentativa de entender a constituição mitológica e territorial desta obra requer que passemos pela relação hierárquica do poder eclesial. A análise do geógrafo neste sentido se faz no princípio de desvendar os trâmites que levaram à fundação desse centro religioso, que por natureza gera fluxo e, na maioria dos casos, outros fixos.

Comumente os santuários instituídos pela Igreja Católica recaem sobre a normatização de uma diocese, órgão comandado sob competência de um bispo diocesano. Por este entender, “a autoridade espiritual do bispo tem, assim, uma componente claramente espacial” (SANTOS, 2006, p. 330). A diocese representa um recorte regional no espaço que usa como maior desígnio de existência a alegação de eficazmente atender a demanda de sua população envolvente.

Ressalte-se que só conseguiremos entender a formação espacial e mitológica do Santuário de Fátima da Serra Grande se o relacionarmos com as ações desenvolvidas pela Diocese de Tianguá, responsável eclesial por suas atividades, com quem mantém vinculações significativas,

enquanto tem em vista uma política de avanço na evangelização de seu povo, ao mesmo tempo em que marca e se afirma no território.

FIGURA 9 – SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE



Fonte: elaborada por José Arilson Xavier de Souza, 2009.

A Diocese de Tianguá abrange o território de treze municípios e ocupa uma área de 9.670,7 Km², com uma população estimada em 500 mil habitantes. É composta de uma realidade físico-espacial que mescla áreas de litoral, sertão e serra. Esta última representada pela Região da Ibiapaba, muito referenciada pelo seu potencial turístico.

Para nos auxiliar na reconstrução histórico-espacial, optamos por entrevistar dois personagens ativos da realidade em estudo. A ideia foi, por meio desses depoimentos, montar um quadro explicativo para a conformação supracitada, se transformando na realidade que é hoje o Santuário. Indagamos Dom Frei Francisco Javier Hernández Arnedo, Bispo da Diocese de Tianguá, e Padre Antônio Martins Irineu, Vigário Geral da Diocese de Tianguá, Pároco da cidade de São Benedito, responsável maior pelo Santuário. Nesta somatória, cumpre registrar que algumas colocações estão baseadas no trabalho empírico feito no tempo de três anos de pesquisas (2007 a 2009).

Com efeito, para a nossa ambição de compreender a constituição do espaço religioso em pauta, precisamos fazer superar a visão cartesiana de que o mito não pode e/ou não deve ser objeto de interesse científico. A figura mitológica de Maria, reavivada nas mentes de uma significativa parcela da população, é que impulsiona a atração que exercem os santuários marianos espalhados por todo o mundo. Só colocando em relevo este mito é que encontraremos explicação para tanto.

Supostos acontecimentos miraculosos – Maria aparecendo aos três pastorezinhos na cidade de Fátima em Portugal; Padre Cícero, em Juazeiro do Norte - CE, tendo transformado uma hóstia em sangue quando desenvolvia sua função eclesial – servem-nos de exemplos que permitem o exercício da tentativa de compreender como um mito se torna cosmogônico e, conseqüentemente, projeta-se como agente geográfico de primeira linha na transformação fenomenal de um lugar. Entretanto, não é do feito do geógrafo o papel de questionar a veracidade desses fatos.

Não identificando um caso tão miraculoso como os citados, aproximamos como alegação mitológica maior de justificação da Diocese de Tianguá para a implantação do Santuário de Fátima da Serra Grande a admiração e a devoção popular a Nossa Senhora na Região da Ibiapaba. Eis o maior mito argumentativo para tamanha obra. É por esta *imagem* que se levantou e vem se sustentando o Santuário. Provavelmente a consistência e a atratividade que apresenta não seriam tão grandes se fizesse alusão à outra figura santa, assim, dificilmente a realidade vivida encontrar-se-ia tão adiantada.

Remontando a história com base nas informações que adquirimos em campo, identificamos que a ideia de construção do Santuário de Fátima da Serra Grande tem sua origem logo depois da chegada de Dom Frei Francisco Javier Hernández à Diocese de Tianguá, no ano de 1991, nomeado pelo Papa João Paulo II para ser o novo e segundo Bispo desta Diocese, após o falecimento do seu antecessor. Ao chegar, logo no reconhecimento da área territorial de atuação da Diocese que estaria agora perante a sua supervisão religiosa, Dom Javier diz ter sentido a necessidade da construção de uma grande obra que viesse a fortalecer a identidade religiosa de seu povo.

Reconhecendo a falta de um grande núcleo evangelizador que cumprisse a função de receber romeiros e peregrinos em seu território, a Diocese de Tianguá, através das suas lideranças, resolveu investir intensamente na constituição e afloramento do mito devocional a Nossa Senhora de Fátima na Região. Segundo Dom Javier, uma leitura representativa da formação do Santuário de Fátima da Serra Grande teve início com a ida de Padre Antônio Martins Irineu à cidade de São Benedito, em 1992, para desempenhar ali a função de Pároco, para a qual acabara de ser nomeado.

Nesta empreitada, ao longo dos anos, Padre Antônio teria reconhecido neste seu novo espaço de atuação uma relativa devoção a Nossa Senhora de Fátima, adotando assim a instituição de missas nos dias 13 de cada mês, data referencial às aparições de Maria na cidade de Fátima em Portugal. Em nosso entender, a firmamento dessas missas nesses preceitos só veio a corroborar o acréscimo da referida devoção e mais um passo estava sendo dado para a consolidação do mito. A simbologia de Nossa Senhora de Fátima neste momento concorreria em muito para a escolha desta representação mariana para fazer alusão nominativa ao Santuário ainda planejado imaginariamente. A escolha por Maria também pode ser justificada enquanto estratégia para fugir das *concorrências santas* de Padre Cícero e São Francisco, marcantes em território cearense pelas cidades de Juazeiro do Norte e Canindé e já consagradas pelas visitas.

Segundo Padre Antônio, a visualização das possibilidades de a construção do Santuário ser constituída só foi ascendendo conforme as pessoas foram avivando continuamente a prática de devoção à Fátima. Embora o processo tenha se dado por sequência temporal contínua desde as primeiras cogitações de uma construção religiosa neste perfil, o Padre demarca 1998 como o ano de referência decisivo para os primeiros passos na articulação local da Igreja com o povo. A partir desse momento se incitava mais intensamente nas mentes alheias o potencial que se encontrava adormecido. Estamos tratando do imaginário do homem religioso, que é então reconhecido como a base originária e mitológica do alavancar dessa realidade.

Numa estratégia de incentivo à devoção a Nossa Senhora de Fátima, a Igreja local promoveu, com a ajuda de um português que morava na Ibiapaba, a vinda de uma imagem de Nossa Senhora da cidade de Fátima (Portugal), no ano de 2006. Esta imagem foi abençoada e conduzida até a cidade de São Benedito, sendo recebida com uma grande festa católica; fato que, segundo Santos (2008), demonstra a difusão extraterritorial do Santuário de Fátima de Portugal, tornando o Santuário de Fátima da Serra Grande um *local de culto secundário*.

Assim, torna-se correto afirmar que o maior *milagre* que aconteceu e vem se dando no e pelo Santuário de Fátima da Serra Grande reside no fato da expressão canalizada da fé do povo ali vivente. Este é o mito na sua expressão existencial. É esta força que configura o espaço religioso em pauta. A ideia da Diocese de encravar na sua área de trabalho este Centro só se torna possível através de um trabalho evangelizador direcionado, ao passo que apresenta e provoca o potencial sagrado residente no âmago de cada ser. Diga-se de passagem, um trabalho imaginativo, cultural e refundador do processo de *sacralização* do lugar.

Por sua vez, uma concepção fenomenológica afirmaria que não existem *formas em si*, e sim, vivências e relações entre o símbolo e o sujeito da representação – aquele que assimila, dá significado e simboliza a forma pela sua imaginação. Contudo, é possível aceitar o juízo da existência de formas *mais relevantes* que outras; mais carregadas de sentimentos e significados; mais pedagógicas em seu dever coletivo; seja por motivos sociais, ambientais ou incisivamente religiosos. Deste modo, classificamos o Santuário de Fátima da Serra Grande como um geossímbolo.

A aflição mundana de viver faz com que as pessoas criem seus espaços de redenção. Tentar entender o poder atrativo do Santuário requer que busquemos perceber que forças seduzem as pessoas que para ali se direcionam. Neste sentido, Mircea Eliade (2008) vai nos dizer da incessante procura do homem religioso por um “Centro do Mundo”: uma espécie de arquétipo celeste que o indivíduo imagina reproduzir a fim de intermediar a sua comunicação com os deuses, ao mesmo tempo em que vem a sacralizar o mundo profano. É seguindo a conspiração da

busca por este Centro que a cultura religiosa do ser admite a fundação e as posteriores visitas ao espaço sagrado.

A acomodação do Santuário de Fátima da Serra Grande acontece quando a Igreja toma posse de um terreno tido até então como profano e realiza ali um ato de sacralização, tornando-o bendito (em 2005). Acontecimento histórico que dava início às obras de construção e que contou com a presença de muitos religiosos. Deste modo, enxergamos que este Santuário é uma aceitação, reflexo da imaginação criadora de seres religiosos, “um constructo intelectual, [...] uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais” (TUAN, 1983, p.112). Porém, não se deve acreditar que este se trata de um trabalho puramente *humano* (ELIADE, 2008).

O Santuário está fixado num lugar de destaque na paisagem. Antes da decisão final do local que receberia esta obra sagrada, cogitou-se a possibilidade de outros terrenos. Dessa maneira, o Santuário está posto sobre um morro, estando a 1000 metros acima do nível do mar, com uma vista panorâmica da paisagem circundante. Vale destacar que em algumas culturas as montanhas já equivalem a um Centro do Mundo, fazendo-o qualitativamente diferenciado.

Efetivamente, podemos afirmar que antes mesmo da finalização de toda a obra, o Santuário de Fátima da Serra Grande já consegue, embora em maior parte de cunho regional, atrair uma significativa gama de visitante-religiosos, efetivando-se precocemente como uma realidade ativa. Trata-se de pessoas que desenvolvem as suas experiências religiosas acreditando na sacralidade desse espaço. Daí, somos levados a reconhecer que o cenário visual que se tem por conta da atratividade deste Santuário trata-se de uma paisagem “na qual a mensagem que nela se escreve em termos geossimbólicos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação” (ROSENDAHL, 2003 p. 215).

De fato, por existir uma frequência que objetiva alcançar desejos espirituais, materiais, de saúde, dentre outros, o Santuário torna-se um equipamento simbólico de forte apelo cosmogônico, que se mostra gerando novas significações ao seu espaço.

São Benedito,⁶ indicada pela ordem diocesana como a cidade *ibiapabana* sede do Santuário de Fátima da Serra Grande, está distante 348 quilômetros de Fortaleza e possui uma população de aproximadamente 45 mil habitantes, ocupando uma área de 338,14Km². Limita-se ao norte com a cidade de Ibiapina; ao sul com Carnaubal e Guaraciaba do Norte; a leste com Graça; e a oeste com o Estado do Piauí.

O clima ameno, com temperaturas que oscilam entre 22° e 24° C durante todo o ano, é proveniente da sua localização geográfica, explicada pela sua altitude. Além deste “atrativo”, a cidade ainda conta com um quadro harmonioso de paisagens naturais e uma dinâmica urbana um tanto quanto peculiar.

Dentre os principais pontos de visita da cidade de São Benedito, somados a algumas construções arquitetônicas e às instalações de floriculturas – que bem possuem certa interação turística, uma vez que abrem horários para a realização de visitas –, vem ganhando cada vez mais importância o Santuário de Fátima da Serra Grande. É, pois, onde acontece atualmente a maior aglomeração de visitantes, intensificada em dias de festas e finais de semana.

O Santuário está situado na Avenida Santíssima Trindade, Bairro Nossa Senhora de Fátima, zona periférica da cidade. Vale mencionar que a instalação do Santuário fez com que os nomes da Avenida e do Bairro fossem alterados, passando a ser chamados como são hoje, denotando mudanças na organização urbana da cidade.

De qualquer modo, um Santuário desses é sempre uma construção arranjada para que os visitantes possam ali se satisfazer espiritualmente. Deste feito, eles chegam idealizando ser bem recebidos, o que requer da organização desse equipamento, e da cidade, um preparo para realizar tal acolhimento.

São Benedito ainda ensaia os primeiros passos no que toca à organização urbana, tendo em vista a magnitude do Santuário em tela. Embora este represente uma realidade recente, as forças políticas municipais e até

⁶ Reza a história que a cidade de São Benedito tem esta toponímia pelo fato de um índio da tribo dos Tapuias, devoto de São Benedito, nas suas demarcações territoriais em pleno século XVII, ter adotado este nome ao seu povoado em apreço à figura do Santo.

regionais devem discutir um planejamento urbano de adequação, principalmente no que concerne aos meios de acesso. Algumas cidades do Ceará há tempos já se mobilizam nesse sentido.

O território cearense, em sua diversidade, é repleto de santuários católicos que fazem alusão a várias santidades, sendo certo que uns são mais relevantes que outros. Como núcleos receptores de visitantes, destacam-se, com fortes simbologias e incidências espaciais, as cidades de Juazeiro do Norte, através da lendária figura de Padre Cícero, e Canindé, que tem como figura simbólica maior São Francisco. Essas duas cidades atraem, anualmente, uma gama significativa de interessados religiosos.

São Benedito já aparece entre as principais cidades do Estado do Ceará que possuem santuário católico. Na procura de alcançar um patamar semelhante aos casos exemplificados acima, a cidade de São Benedito, através dos trabalhos do Santuário, pretende se firmar enquanto destino religioso-turístico.

No entanto, compreendemos que a existência da cidade só é possível através da conjunção de vários simbolismos. “É, em parte, por meio de formas simbólicas que a cidade expressa uma dada cultura e realiza o seu papel de transformação cultural, tanto em sua hinterlândia como em seu espaço interno, tanto no passado como no presente e visando o futuro” (CÔRREA, 2007, p. 177). Hoje, o Santuário representa uma forma simbólica de primeira grandeza cuja influência se estende por diversas esferas temporais da cidade, e, por conseguinte, significante no funcionamento.

Como reflexo da projeção do Santuário, a cidade de São Benedito vive um processo de mudanças aparente. O fato de os moradores locais já usarem com mais veemência artigos que fazem referência a Nossa Senhora de Fátima demonstra as primeiras mudanças socioculturais. Outro fato que evidencia impacto está no processo de descentralização de serviços e comércios para os arredores do Santuário. Alguns desses estabelecimentos ganham nomenclaturas ligadas à simbologia da Santa.

As campanhas para arrecadar fundos para as construções do Santuário, por sua vez, são fortes em toda a Região da Ibiapaba e, muitas vezes, extrapolam essa demarcação. Porém, em São Benedito,

em especial, essas campanhas são divulgadas com mais efervescência. Não raro se encontram cartazes afins nos estabelecimentos comerciais.

Desde o ano de 2008, o governo são-beneditense decretou feriado municipal para o dia 13 de maio por conta das festas de Maria, realizadas no Santuário de Fátima da Serra Grande. Assim, criam-se condições para que a cidade, em seu corpo social, interaja ainda mais com o Santuário. Por este fato, podemos observar que “o sagrado é perceptível na organização espacial, não somente pelos impactos desencadeados pelos devotos no lugar, mas também pela forma essencialmente integrada entre religião e tempo” (ROSENDAHL, 1997, p. 124). Neste sentido, podemos dizer que o tempo da cidade já é influenciado por tamanha obra.

Suspeitamos, contudo, que a intensificação do número de baracas e ambulantes que comercializarão artigos religiosos no centro da cidade – como é comum nesses tipos de espaço – não tardará muito a acontecer, bem como a intensificação do número de pousadas, restaurantes e abrigos; o que denunciará de vez um *novo território*, que já se encontra em constante metamorfose. Com o desenho dessa nova urbanização, torna-se necessário que a população esteja atenta para os possíveis arranjos que podem ocorrer em função das territorialidades criadas.

Diversas são as formas, funções e realidades que um Santuário pode compreender. Não ponderado somente como antes, quando se pensava que só desempenhava atratividade para seres puramente religiosos, o Santuário católico, ao passo que é idealizado para ser um centro de romarias e peregrinações, atrai visitantes que habitam em lugares distantes de seus arrabaldes, podendo abrigar intencionalidades que vão além das obrigações do crente. As visitas de lazer e turismo podem ser citadas nesse sentido.

Com efeito, a busca pelo Santuário é explicada em parte pelo que alguns autores chamam de *magnetismo espiritual*, compreendido como:

A força de um santuário de peregrinação para atrair devotos. Não é uma qualidade intrinsecamente “sagrada” de origens misteriosas que irradie objetivamente de um lugar de peregrinação; pelo contrário, o magnetismo espiritual deriva de conceitos e

valores humanos, através de forças históricas, geográficas, sociais e outras que se coligam num centro religioso (PRESTON apud SANTOS, 2008b, p. 100).

Ao conceber diversas energias, não apenas religiosas, o Santuário também pode atrair turistas, “ainda que represente um pré-turismo, feito em um dia, sem participação formal de uma agência” (OLIVEIRA, 2001, p. 161), o que se aproxima daquilo que Santos (2006) chama de *excursionismo religioso*.

Pelo menos no que diz respeito à mobilidade proporcionada pela visita que recebe, o Santuário pode ser considerado como um atrativo turístico de constituída ordem. A saber, o romeiro/peregrino que procura o Santuário, grosso modo, pode ser compreendido também pelas atividades turísticas que realiza no lugar visitado.

Mesmo sendo projetado para ser, antes de tudo, um reduto espiritual de encontro e apoio para religiosos, não é errôneo dizer que pode o Santuário, ao mesmo tempo em que *santifica* os lugares, *turistifica* o espaço sob alegações religiosas, configurando-se como um ponto de visitação “obrigatório”, desencadeador, em alguns casos, de uma melhor estrutura de recepção turística (SOUZA, 2009b).

É o Santuário um espaço de trocas simbólicas mútuas, tanto no que concerne ao tratamento do fenômeno religioso quanto do turismo, bastando que, para isso, se efetive o contato entre o visitante e a tal forma simbólica espacial (o Santuário). Deste modo, o Santuário católico, na compreensão eclesial de hoje, pode ser tido como um recinto oportuno à prática do lazer.

Ponto de encontro para onde se direcionam intencionalidades de diferentes dinâmicas sociais, o santuário é um dos elementos mais expressivos do turismo religioso. Assim, é fundamental reconhecermos os santuários como centros de visitas espetacularizadas pela fé, significativas construções cristãs, que, ao se tornarem *turistificados*, abertos a visitas, não deixam de ser sagrados porque se tornaram turísticos (OLIVEIRA, 2004). Pois quando bem conduzido, o turismo não põe em risco a sacralidade dos lugares.

Efetivamente, os santuários católicos quase sempre realizam festas homenageando as figuras santas a que fazem referência. E assim, neste período festivo, geralmente as cidades sede desses santuários sofrem modificações nas suas dinâmicas urbanas por conta da geração de atividades efêmeras que destoam do cotidiano comum. A própria festa religiosa ainda pode abrir margem para outros tipos de festas, todas elas podendo representar atrativos turísticos dessas cidades.

Notadamente, dentro da lógica discutida nas linhas antecedentes, afirmamos ser o santuário católico instituído parte de um itinerário religioso-turístico, denunciante de como a cultura religiosa é, nos dias de hoje, geograficamente vivenciada.

Já nascendo com um porte consideravelmente grande, o Santuário de Fátima da Serra Grande, por sua vez, embora responda por poucos anos de existência, é compreendido, em nossa visão, como uma realidade prontamente ativa em termos atrativos, despontando como um dos grandes ícones simbólicos da Região da Ibiapaba, configurando-se, assim, como mais um atrativo turístico.

Fazendo parte, ainda que timidamente das aspirações políticas e turísticas do Estado, este novo espaço de devoção a Nossa Senhora de Fátima pretende, através das políticas de divulgação e promoção desenvolvidas pelos profissionais religiosos atuantes no caso, fixar-se como mais um grande *geossímbolo* religioso-turístico do Ceará e do Nordeste brasileiro. Com uma localização estratégica, enquanto centro de devoção em santuário, espera ser ponto de parada para quem vem do Piauí e de cidades próximas, servindo como uma espécie de corredor do turismo “motivado pela religiosidade, pela cultura religiosa” (OLIVEIRA, 2004, p. 52) no Estado.

Vestindo um discurso e uma prática promissora no que toca às visitas, a Diocese de Tianguá vem apostando continuamente na divulgação do *Santuário da Ibiapaba*, como também é conhecido o Santuário em questão. O site, os programas em rádios locais, as missas, o uso de panfletos de oração podem conter em seu cerne intenções de divulgar o Santuário. Com efeito, a intenção diocesana reza por instigar a visita. E, a propósito, esta visita trará quase sempre consigo um fundo turístico inculido.

Em meio a outras justificativas, foi “considerando que um Santuário, devidamente reconhecido pela Igreja, passa a ser um Centro de evangelização [...]” e que “romarias são verdadeiras experiências de fé para todos os batizados, mas, especialmente, para aqueles que, vivendo afastados da prática religiosa na Igreja, reconhecem-se peregrinos a caminho da pátria definitiva [...]” que a Diocese de Tianguá decidiu por bem decretar a implantação do Santuário de Fátima da Serra Grande.

Nas entrelinhas, a análise das palavras ditas anteriormente, extraídas do Decreto de criação do Santuário (2006), descortina para nós o juízo da Diocese de buscar a evangelização de mais pessoas e se tornar através desta forma simbólica uma referência no que se refere às romarias e peregrinações de culto à Maria no Estado do Ceará. Quando se fala em “*peregrinos a caminho da pátria definitiva*”, intencionalmente ou não, se coloca em discussão a necessidade do ser humano de recorrer a centros religiosos que possam lhe instigar a uma possível comunicação com o *outro mundo*, e esta peregrinação diz respeito a todo o seu tempo de vida. Desta maneira, o compromisso de volta fica garantido.

No caso do Santuário analisado, a *garantia de volta* parece ainda mais evidente quando acreditamos que a imagem de Nossa Senhora de Fátima, através de um diferenciado tratamento eclesial direcionado, geralmente traz consigo um apelo turístico muito forte. Se analisarmos amiúde os santuários que lhes prestam culto, quase sempre encontraremos espaços recobertos por uma monumentalidade moderna, passíveis de uma beleza acentuada e indutores de visitas. Assim, permitimo-nos a seguinte indagação reflexiva: como uma pessoa religiosa recebe a mensagem católica quando escuta falar ou quando visualiza em algum cartaz de divulgação a imagem de Nossa Senhora de Fátima associada a um Santuário? Percebamos, então, que o reconhecimento mundial desta imagem certamente vai estimular uma visita a este Santuário. Daí a componente turística que por ora nos referimos.

Reconhecendo as potencialidades futuras do espaço que rodeia o Santuário, a sua gerência já tem programado para depois de concluídas as obras do templo, a formatação da *Trilha do Rosário*, prometendo combinar turismo religioso com a componente ecológica. A proposta é

de construir vinte capelas ao longo do percurso de 10 quilômetros, as quais simbolizarão os vinte mistérios do Rosário, sendo que a última capela fará uma homenagem ao pontífice Papa João Paulo II. A ideia tem intenções catequéticas para funcionar como uma espécie de peregrinação, realizada por “caminhos de fé”. Iniciada nas intermediações do Santuário, a trilha passará por um mirante, de onde é possível vislumbrar paisagens de serra e sertão.

Compreensivelmente, embora a realidade de visitas do Santuário de Fátima da Serra Grande ainda esteja muito restrita aos âmbitos local e regional, é possível elucidarmos que a presença imponente deste equipamento religioso vem sim a proporcionar um novo momento para o (re)pensar turístico da Região da Ibiapaba, mesmo quando esta imagem não é ainda bem visualizada pelos órgãos responsáveis. Por estes termos, o turismo religioso representa um potencial a ser trabalhado em conjunto com as outras formas de se fazer turismo na Região.

Acreditamos que, caso aconteça um planejamento coerente dos principais destinos turísticos da Região da Ibiapaba, será provável que a demanda religiosa e turística cresça ainda mais na cidade de São Benedito nos próximos anos por conta do Santuário. Em contrapartida, pode o Santuário também contribuir para uma maior visitação da Região como um todo, o que poderá desencadear mais investimentos na infraestrutura e maior dinamismo na cadeia produtiva do turismo regional.

Nesta perspectiva, à medida que avancem as disposições espaciais voltadas à religião e ao turismo na Ibiapaba, o turismo religioso será cada vez mais uma realidade presente na Região. A figura mariana referenciada no Santuário em tela, diante da sua funcionalidade maior, deverá ser usada também para atrair visitantes de outras paragens geográficas (devotos, turistas, comerciantes etc.) e, com eles, ganhos de ordem econômica. Entretanto, não se pode deixar de ressaltar que, se por um lado a chegada dos turistas pode provocar o aumento e a diversificação da oferta de trabalho e a melhoria da infraestrutura local, por outro, isto também pode acarretar problemas urbanos, como o surgimento de novos estilos de vida.

Em termos de propensão, fazendo uso de um exercício imaginário simples, até em comparação com outras realidades geográficas

que já passaram por contextos semelhantes, podemos tentar figurar o que será a Região da Ibiapaba e a cidade de São Benedito se o poder de atração do Santuário realmente conseguir se confirmar. Esta ideia de futuro é trazida das reflexões dos próprios religiosos frequentadores do Santuário. Eles, através de suas imaginações criadoras, tentam vislumbrar esta realidade para daqui alguns anos, usando como comparativos as realidades de Juazeiro e Canindé.

Em suma, na fruição de se ter um turismo que contribua realmente para o desenvolvimento sócio espacial da Região da Ibiapaba, há que se levar em consideração que o Santuário de Fátima da Serra Grande, pela geração de visitas que já faz acontecer, vem a diversificar a oferta turística regional, mesmo não sendo este o seu maior legado. É fato que a implantação deste Santuário muda substancialmente o quadro de ofertas turísticas da Região, ensejando novas possibilidades.

Processo de resignificação: representações sobre o santuário e o turismo

A imaginação proporciona ao homem a experimentação do mundo. Hissa (2002, p. 116), quando chama a atenção para a importância do contato entre os campos do conhecimento, vai dizer que “a imaginação pode ser compreendida como a capacidade de representação de imagens que o espírito desenvolve”. Representação que não é unidisciplinar e, em geral, mostra-se por uma diversificada carga simbólica.

Correlacionada ao meio espacial, a imaginação é um grande cerne de análise dos chamados “geógrafos das representações”. De fato, a imaginação é um campo de onde brotam as significações humanas, pelas quais se atribuem valores aos objetos, seres, lugares etc. “Significado”, inclusive, é apontado como palavra de orientação aos estudos de Geografia Cultural, como indicam Corrêa e Rosendahl (2007).

Visto como parte da geografia do lugar, o homem é um criador de imagens, sua *psique* consiste em imagens, logo sua existência é imaginária (AVENS, 1993). Em termos metodológicos, é preciso

flexibilidade, dinamismo, ao se usar da imaginação alheia nos estudos geográficos.

Alguns dos caminhos direcionados pelo filósofo Gaston Bachelard, ao longo de toda a sua obra, podem ser úteis aos estudos geográficos que partem da imaginação. Bachelard, quando discorre sobre imaginação, faz referência ao que chama de *imaginação criadora*, em que o próprio símbolo percebido parece possuir uma “autonomia imaginária”. Melhor explicando, por esta visão, os símbolos (*imagens-formas*) também tendem a deixar suas marcas no sujeito, contribuindo para a formação de seu (in)consciente, ocorrendo, na verdade, uma troca de estímulos.

Ao realizarem uma interpretação dos ensinamentos de Bachelard, Barbosa e Bulcão (2004, p. 71) chegam à conclusão de que, para esse filósofo, somente o contato com o outro, ou com o objeto, não é capaz de dar conta da formação imaginária do indivíduo, só se tornando esta integral quando “o homem vive o instante de solidão que o impulsiona num voo ascensional e fecundo, fazendo-o vivenciar a imaginação criadora, assegurando, assim, o verdadeiro crescimento espiritual”. Logo, entende-se que é através das suas reflexões que o homem põe em ordem suas ideias e “verdades”, tão relevantes na atribuição de significados aos objetos e ações.

Ainda face à imaginação, Avens (1993, p. 36) acrescenta:

Quando se diz com frequência que a imaginação é criativa, isto deveria significar que ela estabelece uma espécie peculiar de *relação* entre a matéria e o espírito – uma relação na qual nem a matéria nem o espírito são obliterados, mas sim unidos, fundidos em um novo todo que produz, eternamente, novos todos, novas configurações de imagens na arte, poesia, religião e ciência. Com o tempo devemos chegar à conclusão inescapável de que a imaginação deve estar atuando, também, na assim chamada natureza física.

Ao destacar que a relação entre matéria e espírito é uma fundição necessária para uma nova configuração de imagens, religiosas ou de outra natureza, Avens (1993) nos deixa pistas para o entendimento do

que seria o ato da resignificação, espacializando o fenômeno quando admite que a imaginação age sobre a natureza física.

Quanto ao fato de o homem significar valores distintos aos mesmos objetos e realidades, entendemos que isso acontece em função das diferentes experiências vivenciadas. Por vezes, ao longo do tempo, estes objetos e realidades podem ganhar outros, novos e expressivos conteúdos, para, portanto, ensejar ritmos diferenciados de usos, já que são complementados em suas composições. Reconhece-se esse processo como *ressignificação*.

Os psicólogos norte-americanos Bandler e Grinder (1986, p. 9), mesmo tratando de um estudo neurolinguístico, contribuem para as nossas compreensões ao afirmarem que:

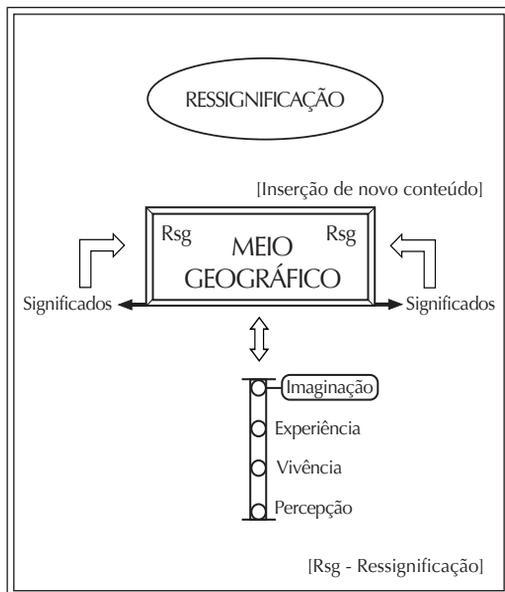
O significado de todo acontecimento depende do “molde (*frame*) pelo qual o vemos. Quando mudamos de molde, mudamos o significado [...] A isso chama-se “ressignificar” (*reframe*): modificar o molde pelo qual uma pessoa percebe os acontecimentos, a fim de alterar o significado. Quando o significado se modifica, as respostas e comportamentos da pessoa também se modificam.

Enquanto ações humanas, a percepção, a vivência, a experiência e a imaginação formam um conjunto que vem a ditar o grau de significados que o homem lança ao seu espaço (TUAN, 1983). Espaço geográfico que pode ser resignificado através da inserção de um novo teor ou contexto, gerado fora ou dentro de suas limitações. Assim, a resignificação passa a existir como propulsora de novos movimentos de uma dada realidade, acomodando, certamente, a existência de outros fenômenos e atividades.

Em suma, do ponto de vista geográfico, expresso perceptiva e imaginariamente, o processo de resignificação pode ser compreendido pela inserção e presença de novos elementos simbólicos no espaço, abrangendo formas dos mais variados grupos culturais.

Na tentativa de compor um esquema diagramado para o processo de resignificação espacial, criamos a representação a seguir:

FIGURA 10 – MODELO HIPOTÉTICO DO PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO ESPACIAL PELA IMAGINAÇÃO



Fonte: elaborada por José Arilson Xavier de Souza Souza, 2009.

No encerramento dessa parte, buscaremos refletir algumas questões que estiveram postas nas nossas ambições iniciais e outras que foram se avivando durante o percurso cumprido. Contudo, as considerações agora colocadas só são definitivas para a condensação deste estudo, não sendo entendidas como acabadas para as possibilidades de investigações afins ao campo geográfico estudado.

Com efeito, as ponderações arroladas neste momento ratificam algumas passagens do texto integral, ora já discutido, bem como vêm a complementá-lo. Longe de quisermos apresentar considerações tidas como verdades a respeito da realidade geográfica do turismo regional da Ibiapaba, com a implantação do Santuário de Fátima da Serra Grande, esboçaremos o resultado de nossas reflexões acerca dos principais eixos temáticos trabalhados, com grande peso sobre a análise empírica, formulada com base nas observações de campo e nas percepções dos inquiridos, embasada pelas teorias consultadas.

Parece ser de consenso que o mundo assiste hoje a uma crescente diversidade de vivências espaciais. Embalado pelos avanços técnicos e (re)descobertas culturais, cada vez mais o homem faz um uso plural do espaço geográfico, seja o de sua habitação, que lhe é mais familiar, seja aquele que esteja a visitar. Neste sentido, a religião é um dos fenômenos que mais vem provocando a disseminação de fixos e fluxos responsáveis por novas formas de vivências no espaço geográfico, alavancando outros fenômenos, como o turismo, por exemplo.

Entendemos, assim, que os movimentos turísticos de um lugar ou região podem ser readequados pela ordem de movimentos religiosos. Em outras palavras, pensamos que o turismo pode ser ressignificado por componentes religiosos.

O que se assevera acima pode ser verificado em várias cidades, tanto em nível internacional, nacional, como também estadual, senão vejamos os casos das cidades de Juazeiro e Canindé – ambas do Estado do Ceará. Nesse contexto, um dos desafios aceitos ao longo desta investigação foi o de avaliar as possibilidades que o Santuário de Fátima da Serra Grande teria para contribuir com o desenvolvimento do turismo na Região da Ibiapaba.

Hoje podemos afirmar que a Região e o turismo regional foram ressignificados com a presença do Santuário. Entretanto, levando-se em consideração que o Santuário em estudo tem uma curta história de existência, as afirmações destacadas acima merecem ser bem explicadas. É o que tentaremos fazer nas linhas que se seguem.

Antes de tudo, é preciso lembrar que o planejamento territorial/regional do turismo no Estado do Ceará ao longo dos anos privilegiou as áreas do litoral. Assim como os sertões, as regiões de serras, mesmo com todo o alarde da dita interiorização da referida atividade, constituem um turismo ainda muito *tímido*, sem grandes expectativas de crescimento, sendo sempre ressaltadas como áreas de fortes potenciais, baseadas, sobretudo, no seu quadro natural. Porém, é sabido que o desenvolvimento da atividade turística só bem acontece através de um trabalho de planejamento. Não se pode esperar que a natureza, por si só, proporcione atração aos de fora. Nesse âmbito, as regiões de serra do

Estado do Ceará ainda padecem de um trabalho mais intenso no que toca à reordenação de seus potenciais atrativos.

Na Ibiapaba, em específico, podemos observar que a organização turística, mesmo com os esforços realizados internamente, necessita de uma maior colaboração do Estado no sentido de estudar formas para melhor compor o quadro de ofertas supracitadas, visando o desenvolvimento de um projeto regional que possa relegar, em parte, o discurso individual de cada município. O produto que deve ser comercializado é mesmo o regional, composto pelos principais atrativos de cada município. A permanência do turista nesta Região deve ser pensada nesta escala, até pela proximidade entre os municípios. Deste modo, deve-se gerir o espaço turístico da Região tendo em vista um mercado cada vez mais acirrado.

Proporcionando uma nova configuração ao quadro de atratividades da Região da Ibiapaba, encontra-se aberto a visitas o Santuário de Fátima da Serra Grande. Destarte, a ressignificação da qual falamos já vem ocorrendo desde quando o terreno que abriga hoje o Santuário recebeu a bênção e passou a ser visitado, fato que foi aumentando em proporção com as construções da obra.

Acreditamos, assim, que mesmo com pouco tempo de atividades, o Santuário em tela, projetado desde o início para ser um centro religioso de grande porte, já se configura como um dos principais pontos de visitas da Serra da Ibiapaba. Porém, os promotores turísticos regionais ainda relutam em não enxergar esta realidade, ao contrário da Igreja Católica, que bem visualiza este cenário. Mesmo por isso, numa atitude ousada, está nos planos da Igreja local, nomeadamente se tratando da Diocese de Tianguá, fazer deste Santuário um grande complexo de acolhimento religioso com destaque em nível de Nordeste brasileiro.

Conforme discutido, é inegável o poder de atração que exerce a figura mitológica de Maria. Multidões se deslocam na busca de recolhimento e auxílio para lugares que fazem referência a este símbolo sagrado. O culto mariano, por sua vez, paradoxalmente, faz-se tradicional e pós-moderno. Os santuários marianos, em geral, forjam fluxos de interação inter-regional, vivenciando nos dias de hoje uma

espécie de *boom* em seus movimentos de peregrinação. Tudo isso faz com que não duvidemos do crescimento que o Santuário de Fátima da Serra Grande almeja, respondendo a um processo que é de nível internacional, a começar pela instância primária do Santuário de Fátima de Portugal.

Não poderíamos assegurar que hoje o Santuário de Fátima da Serra Grande já desenvolve um trabalho de recepção para turistas religiosos. Confirmamos, sim, um espaço ainda assentado num pilar de frequência regional (em termos de Ibiapaba). Afora isso, os piauienses representam uma presença forte no Santuário, geralmente quando estão de passagem para visitar o Santuário de São Francisco das Chagas de Canindé. A parada ocorre para a realização de preces junto à mãe de Deus. Talvez fique mais adequado dizer que o excursionismo religioso acontece com maior precisão neste Santuário do que o turismo religioso propriamente dito.

Por outro lado, podemos afirmar que o Santuário de Fátima da Serra Grande já é reconhecidamente um equipamento de forte apelo turístico, com demarcadas perspectivas para o futuro, como nos aparece nas representações imaginárias inquiridas. Por estes termos, esclarecemos que o *espaço do futuro* ao qual nos referimos só é possível de ser alcançado pela imaginação criativa do homem religioso, quando ele realiza as suas reflexões tendo por base o *espaço concreto*. Muitos dos agentes que indagamos fizeram comparação deste Santuário com outras realidades religioso-geográficas de seus conhecimentos, acreditando na possibilidade de um crescimento atrativo semelhante. Só este apontamento já nos deixaria margem para falarmos numa suposta ressignificação religiosa do turismo regional.

Instala-se junto com o Santuário um novo imaginário regional. A composição atrativa muda de molde com o acréscimo de mais um ponto significativo. O Santuário, desta maneira, é mais um agregado(r) aos fluxos turísticos da Região. Pois, como bem aponta Santos (2006, p. 639), “certo é que os santuários e os edifícios e lugares religiosos, em geral, contêm em si elementos de atratividade turística que não podem relegar-se para segundo plano, no contexto dos recursos turísticos, podendo falar-se, com propriedade, em recursos turísticos religiosos”.

Em todo caso, caberia uma indagação frente a este novo quadro: como gerir o planejamento do turismo regional tendo em vista a presença do Santuário? Eis um desafio para a cadeia produtiva do turismo regional.

Sem perder suas características religiosas, afinal de contas é este poder que transmite a mensagem de atração, o Santuário pode ser abordado como um momento para se repensar o turismo na Região da Ibiapaba, no sentido de atenuar as dificuldades e harmonizar os interesses. Compreendemos que, num jogo cíclico, tanto o Santuário pode contribuir para desenvolver o turismo na Ibiapaba, como os demais pontos turísticos da Ibiapaba podem contribuir para uma maior atração do Santuário.

Sob este prisma, o Santuário pode ser tranquilamente inserido nos roteiros turísticos da Serra da Ibiapaba, contribuindo para a circulação dos visitantes. Com isso, a Igreja deve se fazer presente também nos fóruns e reuniões que discutem políticas de promoção ao turismo regional. A partir das próprias análises efetuadas neste estudo, apostamos na presença da imagem deste Santuário em cartazes e vídeos que divulgarão a Região da Ibiapaba de forma turística, como se dá em outras regiões e cidades que possuem em seus territórios equipamentos religiosos semelhantes.

Demonstrando um poder de fascínio surpreendente, dado seu tempo de existência, a administração deste Santuário sabe que precisa manter um magnetismo que venha a reafirmá-lo continuamente como um *geossímbolo cosmogônico*, centro real e potencial de atração. Para isso, a sua mensagem religiosa não pode cessar de ser transmitida. O simbolismo peculiar deste Santuário precisa fazer frente a outras realidades geográficas, sugerindo outras escalas de reconhecimento, ampliando assim o seu poder de atração e difusão.

Para este efeito, algumas iniciativas devem ser tomadas no sentido de dotar o Santuário de uma infraestrutura adequada para funcionar como um grande centro de acolhimento. Dentro destes termos, a cidade de São Benedito, mais do que qualquer outra cidade da Região, precisa entender a realidade que é o Santuário. O poder público municipal não pode mais ignorar a grandiosidade da obra, devendo estudar como ela pode reverter ganhos de ordem econômica e cultural, como já acon-

teceu nas cidades de Canindé e mais ainda em Juazeiro do Norte. Nem no reconhecimento que realiza dos seus principais pontos turísticos, como está posto no seu site oficial, o poder público faz menção ao Santuário, denotando a capacidade da Igreja de acelerar e efetivar alguns projetos sem depender de outros órgãos.

Na cidade de São Benedito, um dos principais problemas reside no ordenamento do trânsito, com o uso inadequado de materiais de segurança, vias de curto alargamento e o centro que se encontra quase sempre congestionado. À medida que o Santuário ascende em suas pretensões, a cidade sente a necessidade de uma requalificação urbana para bem suportar as demandas territoriais criadas. Contudo, acreditamos que deva haver um esforço mútuo da Prefeitura, de órgãos eclesiais e turísticos da Região, da iniciativa privada, em parceria com o Governo do Estado para a promoção de um destino religioso-turístico de reconhecimento ainda maior.

Das reflexões que fazemos, dentre outras, vemos que, baseada na imponência deste Santuário, aliado ao seu grau de sofisticação, a promoção do turismo religioso, antes não cogitada na Região, pode configurar-se como mais uma modalidade turística possível nesta Serra. Nesta perspectiva, não se pode pensar o turismo religioso em separado de outras modalidades turísticas. A contento das investigações empíricas e teóricas que desenvolvemos, podemos dizer com propriedade que, como aconteceu em outros espaços que tiveram seus horizontes e meios atrativos acrescidos, a dinamização turística da Região da Ibiapaba tende a não ser mais a mesma.

Na tentativa de assentarmos algo de conclusivo, por ora, destacamos que: a realidade religiosa e turística do Santuário de Fátima da Serra Grande ocorre temporal e espacialmente enquanto se lança na tentativa de construção de dias promissores. O próprio Santuário, através de seus administradores, em conjunto com as imaginações de seus frequentadores, pretende se constituir como um grande marco na forma de um Centro de Devoção Mariana, com destaque no Estado do Ceará e no Nordeste brasileiro, abrindo as suas portas, desde o início, para interessados visitantes, denotando um itinerário geográfico-religioso significativo.

Acreditamos que desenvolvemos um estudo empírico primário diante da história geográfica do Santuário analisado, com compromisso teórico e comungando com o pensamento de Zeny Rosendahl (2008) quando esta autora aposta fundamentalmente nos estudos de caso para o crescimento da Geografia da Religião no Brasil. Deste modo, tentamos fazer com que a Geografia continue se desenvolvendo no tocante às pesquisas que aludem temários religiosos.

Portanto, no bojo da bibliografia que discute a religião e o turismo por uma abordagem geográfica, principalmente relacionando-os, consideramos que este trabalho, se bem explorado, pode ensejar e contribuir para estudos futuros acerca do próprio Santuário de Fátima da Serra Grande, bem como para investigações de outras realidades geográficas semelhantes. No caso deste Santuário, indicamos como possibilidades para futuros trabalhos a verificação dos resultados que ele hoje projeta para os dias vindouros e os desdobramentos da especulação imobiliária que começam a se desenhar no seu entorno. Esperamos também que esta pesquisa possa ser proveitosa às decisões eclesiais e turísticas da Região da Ibiapaba, proporcionando ao conhecimento científico uma utilização social viável.

Tendências investigativas

Por fim, entendemos que é possível desdobrar a investigação sobre a relação entre espaço e sagrado em algumas tendências geográficas de problematização intradisciplinar. Propomos, deste modo, três destas tendências sem a pretensão de esgotar as interlocuções com os contextos territoriais, fortemente demarcados pelos campos econômico, ambiental e político.

A primeira tendência está na visualização do espaço sagrado fundado com a funcionalidade dos investimentos urbanos, expandindo o setor imobiliário, comercial e de serviços (com destaque para o lazer e o turismo). Por essa via, não há como ignorar que o “sagrado” qualifica a circulação de capitais, ampara a cidade e a região e fomenta outras funções traduzindo-se em elemento de crescimento. Poderíamos chamar assim esta fundação de espaço *com valor sagrado*.

Por outro lado, uma segunda tendência atualiza fundamentalmente os intercâmbios entre a crítica religiosa ao materialismo urbano e a aclamação à vida rural, mais comunitária e mais harmônica com a natureza. Assim, toda sensibilidade e postura ecológica de nossa época – mesmo nas contradições dos impactos ambientais dos santuários – encontram forte receptividade no discurso e na prática religiosa mais conservadora. Tratar-se-ia de compreender o espaço *com sustentabilidade* sagrada.

E em uma última tendência, há que se relembrar que o sagrado católico cristão nunca perdeu de vista sua motivação política universal. As escalas locais e regionais, na disposição política de expansão, forjam veículos de intercomunicação com outras realidades e, assim, procuram se firmar na constituição de um espaço fortemente ressaltado pelo acesso que diz levar ao “Reino de Deus”. Neste sentido, um reinado sagrado que se basta não tem grande sentido. Daí outro privilégio mitológico exercido pela devoção à Santa Maria. Ao contrário dos outros santos, Nossa Senhora pode demonstrar-se política e simbolicamente como a Igreja impera (romaniza) o mundo. O espaço *como poder* sagrado.

CONCLUSÃO

O que seria destes geossantuários sem o olhar metodológico de uma geografia relacional – portanto *comunicacional*, *humanista* e *cultural* – aberta à renovação metodológica da ciência contemporânea?

A resposta pode ter uma elaboração por três vias, mas o percurso dos estudos, apresentados aqui, demonstra uma consistência argumentativa na terceira via projetada. Pois, um dos princípios que move o olhar geográfico para compreensão dos lugares-mundo, em sua plasticidade de “evento”, é e continuará sendo o fator histórico; a temporalidade motriz presente nos vetores simbólicos, nas dinâmicas devocionais vividas e na ultrapassagem das práticas turísticas pelos rituais de encontro e visitação.

A primeira via é aceitar a sacralidade natural, mística, energética e, conseqüentemente, anticientífica dos geossantuários. O que favorece um procedimento já de muito tempo conhecido pelos controles eclesiais canônicos, ao reunir, como no Santuário de Lourdes, uma Corporação Médica a fim de afastar as explicações científicas para o fenômeno da cura ou melhoria dos pacientes. A ideia de santuário, assim, é miraculosa e inalcançável pela racionalidade metódica, inclusive da Geografia. O que fornece um caminho totalmente periférico à interpretação do espaço religioso. Os geossantuários não passariam de curiosidades locais, fechados à compreensão.

Na segunda via, diametralmente oposta, vamos encontrar a possibilidade de um diagnóstico, modelado por interesses políticos, eclesiais, econômicos e até ecológicos, de criar santuários em qualquer

canto do planeta. Neste caminho os geossantuários são racionalidades plenas do espetáculo de fé, devoção e apropriação de uma encenação coletiva. Na identidade profana ou mundana da natureza de seu desenvolvimento (ainda que o fator místico inicial tenha existido), todo seu desenho seria de um laboratório de artificialidades multiplicadoras apenas do espaço teatral da fé.

Um percurso de sensibilidade histórica e construção de lugares vivenciados nos fez olhar para o Cariri, Norte de Goiás, Fortaleza e Serra Grande de forma relacional, afastando as seduções da primeira via (em uma geografia religiosa) e da segunda via (em uma geografia materialista), justamente para apresentar os movimentos, nada lineares, da construção dessa terceira via: em uma geografia relacional. Os geossantuários podem começar em uma explosão do sagrado e aparentar pura exploração do profano, mas condensam sistemas de interpretação do Espaço Terrestre. Por isso mostram-se mais relacionais e humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AOUN, S. Paraíso à vista: os Jardins do Éden oferecidos pelo turismo. In: RODRIGUES, A. B. (org.). *Turismo e espaço: rumo a um conhecimento transdisciplinar*. São Paulo: Hucitec, 1997.

ARNS, P. E. *O que é igreja*. São Paulo: Abril Cultural: brasiliense, 1985.

AVENS, R. *Imaginação é realidade*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Col. Psicologia Analítica).

BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BACHELARD, G. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. São Paulo: Contraponto, 2003.

BANDLER, R.; GRINDER, J. *Resignificando: programação neurolinguística e a transformação do significado*. São Paulo: Summus, 1986.

BARBOSA, E.; BULCÃO, M. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BELLO, A. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.

BENEVIDES, I. P. *Turismo e PRODETUR: dimensões e olhares em parceria*. Fortaleza: EUFC, 1998.

BENI, M. C. *Análise estrutural do turismo*. 11. ed. São Paulo: Senac, 2007.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BERKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Edição da palavra viva. São Paulo: Stampley Publicações, 1974.

BOLLNOW, O. F. *O homem e o espaço*. Curitiba: UFPR, 2008.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BORDENAVE, J. E. D. *O que é comunicação*. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1986.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

BURNS, P. *Turismo e antropologia, uma introdução*. São Paulo: Chronos, 2002.

CAMELO, M. Igreja de Fátima ganhará estátua. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 22 jan. 2008.

CAMPBELL, J. *A extensão interior do espaço exterior: a metáfora como mito e religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

CAMPOS, R. B. C. Interpretações do catolicismo: do sincretismo e antisincretismo na/da cultura brasileira. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.

(org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009. p. 135-150.

CAPALBO, C. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 219-229.

CEARÁ. Secretaria de Turismo. *Plano integrado de desenvolvimento do turismo 2004-2007*. Fortaleza: SETUR-CE.

CLAVAL, P. *A geografia cultural*. Florianópolis: UESC, 1999.

CLAVAL, P. Campo e perspectivas da geografia cultural. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 133-196.

CLAVAL, P. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 35-86.

CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana? In: SERPA, A. (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CLAVAL, P. *Terra dos homens: a geografia*. São Paulo: Contexto, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1983.

COMPARATO, D. *A guerra das imaginações*. Lisboa: Pergaminho, 1998.

CORRÊA, R. L. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *Aurora Geography Journal*, v. 1, p. 11-19, 2007.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Geografia cultural, um século (2)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

COSGROVE, D. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Paisagem, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DAMATTA, R. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DAMATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DARDEL, E. *L'Homme et la terre: nature de la réalité géographique*. Paris: CTHS, 1990.

DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEBRAY, R. *Deus um itinerário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DURAND, G. *Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico*. São Paulo: Trion, 2008.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ESTEVES, C. M. P. *Evolução da criação dos Parques Nacionais no Brasil*. 2006. 36f. Monografia (Graduação em Engenharia Florestal) – Curso de Engenharia Florestal, Instituto de Florestas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/RJ, 2006.

FABRI, M. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FAHEINA, R. C. Dom Geraldo iniciou obra social no Santuário de Fátima. *O Povo*, Fortaleza, 9 maio 2001.

- FELÍCIO, V. L. G. *A imaginação simbólica nos 4 elementos Bachelardianos*. São Paulo: Edusp, 1994.
- FERNANDES, N. da N. A cidade, a festa e a cultura popular. *Geographia*, ano 6, n. 11, p. 55-61, 2004.
- FERRARA, L. D'A. *Comunicação, espaço, cultura*. São Paulo, AnnaBlume, 2008.
- FERREIRA, A. C.; GROSSI, Y. Dos lugares: cidade e imaginário religioso. *Horizonte*, v. 3, n. 6, p. 47-58, 1º sem. 2005.
- FITORAMO, G.; PRAND, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FONTES, E. *As pouco lembradas igrejas de Fortaleza: subsídio à história dos templos católicos de Fortaleza*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1983.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GIL FILHO, S. F. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: IBPEX, 2008.
- GOMES, P. C. da C. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HISSA, C. E. V. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- HOEFLE, S. W. Antropologia e geografia: convergências e divergências históricas. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 4-31, 2007.
- HOLZER, W. A geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 103-122.

- HOUTART, F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.
- LE BOSSÉ. M. As questões de identidade em geografia cultural: algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 158-179.
- LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.
- LIVRO DE TOMBO Nº 01. *Decreto nº 105*. Criação da Paróquia Nossa Senhora de Fátima.
- LOWENTHAL, D. Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.). *Perspectivas da geografia*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1985. p. 103-141.
- LUCCHIARI, M. T. P.; BRUHNS, H. T.; SERRANO, C. *Patrimônio, natureza e cultura*. Campinas: Papirus, 2007.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MANGEMATIN, M.; YOUNÉS, C. Feu et lieu. In: MANGEMATIN, M. et al. *Le sens de lieu*. Bruxelles: Ousia, 1996. p. 315-332.
- MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MATTERLART, A.; NEVEU, E. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola, 2004.
- MAVIGNIER, E. Capela do santíssimo. *O Povo*, Opinião, Fortaleza, 12 jan. 2008.
- MAYOL, P. Morar. In: CERTEAU, M. de et al. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. 8. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008. p. 37-185.

MELLO, J. B. F. de. Descortinando e (re)pensando categorias espaciais com base na obra de Yi-Fu Tuan. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 87-101.

MENEZES, R. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOESCH, M. *A produção do saber turístico*. São Paulo: Contexto, 2000.

MONNET, J. La symbolique des lieux: pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité. *CYBERGEO: European Journal of Geography* [Em linha], n. 56, 1998). Disponível em: <http://www.cybergeo.presse.fr/revgeo.htm>. Acesso em: 12 abr. 2019.

MOREIRA, D. A. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira, 2002.

NEUMANN, E. *A grande mãe*. São Paulo: Cultrix, 1996.

NOGUEIRA, A. R. B. Uma interpretação fenomenológica da geografia. In: SILVA, A. A. D.; GALENO, A. (org.). *Geografia: ciência dos complexus*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

NOGUEIRA, D. Entre a religião e o espaço público. *O Povo*, Fortaleza, 15 nov. 2008.

OLIVEIRA, C. D. M. de. *Basílica de Aparecida: um templo para a cidade-mãe*. São Paulo: Olho D'água, 2001.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Desafios contemporâneos das Cidades-Santuários no estado do Ceará (Brasil): políticas patrimoniais e diocesanas. *Revista Geosaberes*, v. 1, n. 1, p. 37-51, 2010.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Desafios contemporâneos da territorialidade católica: da política patrimonial e diocesana à formação de metrópoles-

-santuários. In: MENDONÇA, F. et al. (org.). *Espaço e tempo: complexidade e desafios do fazer e do pensar geográfico*. Curitiba: Ademadan, 2009. v. 1, p. 313-325.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Festas populares religiosas e suas dinâmicas espaciais. *Mercator*, Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 23-32, 2007.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Festas religiosas, santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. *Revista da ANPEGE*, v. 7, n. 8, p. 93-106, jul. 2011. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6530/3520>. Acesso em: 15 abr. 2018.

OLIVEIRA, C. D. M. de. *Turismo religioso*. São Paulo: Aleph, 2004.

OLIVEIRA, C. D. M. de. Turismo religioso no Brasil: construindo um investimento sociocultural. In: TRIGO, L. G. G. *Análises regionais e globais do turismo brasileiro*. São Paulo: Roca, 2005.

OLIVEIRA, F. de. Fátima de orações e louvores. *Diário do Nordeste*, Fortaleza, 16 jun. 2010.

OLIVEIRA, L. N. de; AQUINO, C. M. S. de. Características geoambientais do planalto sedimentar da Ibiapaba - uma ilha de refúgio. *Cadernos de Cultura e Ciência da Universidade Regional do Cariri* [on-line], Crato, v. 2, n. 2, maio, 2007. Disponível em: <http://cadernos.urca.br/pdf/artigos>. Acesso em: 22 out. 2008.

OLIVEIRA, C. D. M. de; CAVALCANTE, T. V. Sentido da dialogicidade - a visão: do envolvimento sustentável à educação patrimonial: conhecer para salvar. In: OLIVEIRA, C. D. M. de. *Sentidos da geografia escolar*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 2010. p. 177-222.

OLIVEIRA, C. D. M. de; SOUZA, J. A. X. de. A “geograficidade” das formas simbólicas: o Santuário de Fátima da Serra Grande em análise. *Confins* [online], n. 9, 2010.

ONFRAY, M. *Teoria da viagem: poética da geografia*. Porto Alegre/RS: L&PM, 2009.

- PAES, M. T. D.; OLIVEIRA, M. R. da S. (org.). *Geografia, turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Fapesp: AnnaBlume, 2010.
- PARENTE, A. A. M. A casa e o *holding*: conversas entre Bachelard e Winnicott. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 73-100, jun. 2009.
- PARK, C. Religion and geography. In: HINNELLS, J. (ed.). *Routledge companion to the study of religion*. London: Routledge, 2004. p. 1-29.
- PASTRO, C. *Arte sacra: o espaço sagrado hoje*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- PEIXOTO, M.; CASTRO NETO, G. 45 mil em louvor a Nossa Senhora de Fátima. *Diário do Nordeste*, 14 maio 2008.
- PEREIRA, I. D.; OLIVEIRA, C. D. M. de. Lugar ou lugares? A produção discursiva de um bairro metropolitano: Benfica (Fortaleza-CE). *Geonordeste (UFS)*, v. 20, p. 37-58, 2009.
- PITTA, D. P. R. (org.). *Ritmos do imaginário*. Recife: UFPE, 2005.
- QUEIROZ, M. I. P. de. *Carnaval brasileiro o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- ROCHA, P. Sob os olhos de Deus e da cidade. *O Povo*, Caderno Vida & Arte, 24 abr. 2011.
- ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.
- ROSENDAHL, Z. Espaço sagrado: o exemplo de Porto das Caixas, Baixada Fluminense. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p. 53-72, jan./mar. 1995.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, I. E. de *et al.* (org.). *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-154.

ROSENDAHL, Z. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Espaço e cultura: pluralidade cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SANTOS, M. da G. M. P. A difusão espacial de um santuário: apontamentos para o estudo da dimensão extraterritorial de Fátima. *Espaço e cultura*, Rio de Janeiro, edição comemorativa – (1993-2008), p. 51-65, 2008.

SANTOS, M. da G. M. P. *Espiritualidade, turismo e território: estudo geográfico de Fátima*. Estoril: Principia, 2006.

SANTOS, M. da G. M. P. Os santuários como lugares de construção do sagrado e de memória hierofânica: esboço de uma tipologia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Espaço e cultura: pluralidade cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SARAMAGO, L. *A “topologia do ser”*: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: PUC/Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SEABRA, Z. *Tempo de Camélia: o espaço do mito*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SERPA, A. O bairro como discurso: limites e possibilidades. In: SERPA, A. (org.). *Cidade popular: trama das relações sócio-espaciais*. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 25-42.

SILVA, A. [Entrevista publicada em 13 de maio de 2011, na Internet]. Disponível em: <http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/atualidades/noticias/entrevista-com-o-paroco-da-paroquia-nossa-senhora-de-fatima-padre-francisco-ivan/>. Acesso em: 18 maio 2011a.

SILVA, A. [Entrevista publicada em 27 de maio de 2011, na Internet]. Disponível em: <http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/atualidades/noticias/entrevista-com-o-paroco-da-paroquia-nossa-senhora-de-fatima-padre-francisco-ivan-iii/>. Acesso em: 27 maio 2011b.

SILVA, A. A. D.; GALEANO, A. (org.). *Geografia: ciência do complexus*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

SILVA, L. R. T. da. *A conquista da metrópole profana: uma análise comparada da territorialidade religiosa em Fortaleza-CE*. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Departamento de Geografia, Centro de Ciências Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SOUZA, J. A. X. de. *A resignificação religiosa do turismo regional: um estudo geográfico-cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande*. 2009. 166f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Departamento de Geografia, Centro de Ciências, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009a.

SOUZA, J. A. X. de. O Santuário: geossímbolo de atração religiosa e turística. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIOSIDADES, DIÁLOGOS CULTURAIS E HIBRIDAÇÕES, 3., 2009, Campo Grande. *Anais eletrônicos* [...]. Campo Grande: UFMS, 2009b. 1 CD.

SOUZA, M. J. L. de. Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local? In: RODRIGUES, A. B. (org.). *Turismo e desenvolvimento local*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

SPOSITO, E. S. *Geografia e filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo: Unesp, 2004.

STEIL, C. A.; MARIZ, C. L.; REESINK, M. L. (org.). *Maria entre os vivos*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

TERRIN, A. N. *Nova era: a religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996.

TUAN, Y. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

TUAN, Y. *Paisagens do medo*. São Paulo: Unesp, 2005.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília/DF: Universidade de Brasília, 1994.

OS AUTORES

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza-CE, atua no curso de Licenciatura em Geografia e no Programa de Pós-graduação em Geografia/UFC. Desenvolve estudos em Geografia Cultural, com ênfase em Festividades, Patrimônio e Espaços Simbólicos; e em Geografia Educacional/ Comunicacional, desenvolvendo pesquisas com mapeamento cognitivo e artes instrumentais.

Tiago Vieira Cavalcante

Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará. Trabalha com a abordagem humanista e cultural em Geografia, discutindo temas como as educações, as religiosidades e as artes nas relações com as experiências geográficas e a geografia do conhecimento.

José Arilson Xavier de Souza

Professor do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís-MA, atua no curso de Geografia e no Programa de Pós-graduação em Geografia. Desenvolve estudos em Geografia Cultural, com ênfase na Geografia da Religião, pesquisa também a partir dos campos Ensino de Geografia e Educação geográfica.

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



[Versão digital](#)

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza - Ceará - Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

A Universidade Federal do Ceará contribui por excelência para a educação e para a ciência em nosso país. Como um dos seus avanços acadêmicos, merece destaque o desenvolvimento da pós-graduação, que fortalece o pilar da formação de recursos humanos por meio da pesquisa.

A pós-graduação brasileira, sistematicamente avaliada nas últimas décadas, ganha credibilidade, e seus pesquisadores gozam de reconhecimento internacional. Nesse processo, o livro integra a produção intelectual acadêmica das múltiplas áreas que compõem o quadro científico da Universidade e apura os esforços dos pesquisadores que veiculam parte de sua produção nesse formato.

A Coleção de Estudos da Pós-Graduação foi criada, portanto, para apoiar os programas de pós-graduação *stricto sensu* da UFC e consolidar uma política acadêmica, científica e institucional de valorização da pesquisa, ao franquear o curso da produção intelectual em forma de livro.



ISBN 978-65-88492-19-2

