



Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri

*Fr. Cícero Romão Batista: in supporting
a Cariri's wilderness mysticism*

Carlos Frederico Barboza de Souza*

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

Este texto procura refletir sobre o que é a mística, buscando ampliar o foco da discussão de maneira a incluir neste âmbito expressões populares da fé, sem, ao mesmo tempo, alargar-lhe extremadamente as fronteiras. Assim, toma como referência a vida de Padre Cícero e tenta identificar nela aspectos que possam apontar para uma mística presente em sua história e vivências religiosas. Para isto, parte de uma discussão sobre o que é a mística. Em seguida, apresenta situações da vida do Padre Cícero que apontam para uma mística por ele vivida. Uma “mística de olhos abertos” e do “serviço” que se constrói em relação com os sertanejos de sua época, que habitavam

*CFBS: Doutor em Ciências da Religião, e-mail: fred@pucminas.br

a região do Cariri cearense. Sujeitos marcados por sua geografia, história, cultura e problemáticas; sujeitos que por meio de suas vidas e peregrinações, por suas pegadas deixadas nas terras por onde caminharam narram sua experiência silenciosa do Mistério Sagrado. Por fim, este artigo proporá, a partir da experiência inaugurada por Cícero Romão Batista, pautado em tradição que lhe é anterior, uma mística específica que é partilhada e vivida por inúmeros e anônimos romeiros em sua simplicidade, devoção e experiência de fé. Visa-se, assim, defender a ideia de que há uma experiência singular do Real que perpassa a experiência do Cariri cearense, apontando para a possibilidade de constituição de uma “mística sertaneja do Cariri”.

Palavras-chave: Mística. Padre Cícero Romão Batista. Religiosidade popular.

Abstract

This paper aims to reflect about what is mysticism, willing to enlarge the focus of the debate as to include in this area popular expressions of faith, without, in the same time, enlarging their frontiers so much. So it takes as reference fr. Cícero's life and tries to identify some subjects that may suggest a mysticism present in his history and religious experience. With this intention, we begin with a discussion about what mysticism is. Then, we show situations of fr. Cícero's life that sign us a mysticism lived by him. An “open eyes mysticism” and a “service mysticism” that is built in relation with the “sertanejos” of his time, who lived the Cariri's region. Persons marked by their geography, history, culture and problems; persons who narrate their silent experience of the Sacred Mystery by their lives and peregrinations, by their footprints left in the earths where they walk. Finally, this paper will propose, from the experience inaugurated by Cícero Romão Batista, firmed in a previous tradition, an specific mysticism that is shared and lived by a countless and anonymous pilgrims in their simplicity, devotion and faith experience. With this, we aim to defend the idea that there is a singular experience of the Real that runs across the Cariri's experience, sign us to a possibility of a “Cariri wilderness mysticism”.

Keywords: *Misticism. Fr. Cícero Romão Batista. Popular religiosity.*

Introdução

Os pés dos romeiros são como lápis. Nós pobres, somos de poucas letras. Mas a gente também escreve com os pés. Só que para ler essa escrita precisa de conhecer os chãos da vida e das estradas duras. E é preciso curtir o couro dos pés. Pezinhos de pele fina não deixam quase nada escrito nos caminhos da vida. Depoimento de um romeiro (SOARES, 1990; apud OLIVEIRA, 2013, p. 7).

É inegável que há mais facilidade de se discutir e pensar a mística quando se parte das grandes religiões mundiais que quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias. Neste sentido, não só as devoções da religiosidade popular católica, como também as tradições afro-brasileiras e indígenas nos desafiam a pensar outras formas de se conceber a experiência ou vivência mística, sobretudo, para além das grandes tradições religiosas universais.

Acerca das experiências religiosas relacionadas ao Pe. Cícero Romão Batista a situação não é mais fácil. Antônio Mendes da Costa Braga afirma em sua brilhante e bem fundamentada obra que “apesar de ele ter vivenciado estas experiências [oníricas], é necessário termos cuidado ao enxergarmos Padre Cícero como um místico” (BRAGA, 2008, p. 83). E ainda reafirma, mais tarde, “o fato de Padre Cícero não ser exatamente um místico [...]” (BRAGA, 2008, p. 83).

Braga faz estas afirmações por entender que

sua religiosidade (o seu “re-ligar”) teve por marca justamente uma ação sócio-política-religiosa de inspiração católica, cristã no essencial, típica de um padre do século 19. E, igualmente, as narrativas de seus sonhos místicos — ao menos daqueles de que tivemos conhecimento, que se tornaram públicos — apontam muito mais para a ideia de que eles eram algo voltado para as demandas e compreensões divinas relativas ao momento, pessoas e situações nele envolvidas, do que como algo voltado para a possibilidade de um relacionamento afetivo intenso com Deus (BRAGA, 2008, p. 83).

Braga justifica suas afirmações apoiando-se em Jacques Maître (1984). Em seu artigo publicado na revista *Religião e Sociedade*, Maître faz uma diferenciação entre o místico, que, “enquanto tal não é um

mestre que pensa na conjuntura social, nem um chefe nas lutas político-religiosas”, mas alguém que experimenta ou vivencia “um extremismo no amor sentido por Deus, segundo modalidades que podem motivar em outras pessoas uma intensificação da implicação afetiva na relação com Deus” (MAÎTRE, 1984, p. 101).

Afirmações como estas são importantes. Apontam para detalhes fundamentais com os quais se deve ter cuidado e evitar a banalização do conceito de mística, atribuindo-o a qualquer tipo de experiência, atribuição esta, aliás, muito comum de acontecer, conforme registros feitos por alguns autores (cf. VELASCO, 1999, p. 19; VAZ, 2000, p. 10).

Maître, entretanto, precisa sua abordagem acerca da mística enquadrando-a em um recorte, conforme mencionado na nota 1 da página 100: “Convém precisar aqui, de uma vez por todas, que neste artigo o termo *mística* designa uma vivência religiosa observável na tradição católica particular na qual Teresa de Lisieux surgiu. Não se trata, portanto, de religiões em geral, e nem sequer do catolicismo em seu conjunto” (MAÎTRE, 1984).

Neste sentido, e tendo como suporte a própria ressalva feita por Maître acima, não se pode pensar que a relação afetiva com Deus pode surgir mediada pela relação amorosa com as pessoas sofridas que vivem nas periferias da humanidade? Com as pessoas marcadas pelas lutas do cotidiano que as realidades sociais impõem? Não pode vir mediada por uma capacidade de a todos acolher e receber incansavelmente?

Como afirma Johann Baptist Metz (2013, p. 19), a “sensibilidade messiânica ao sofrimento [...] tem tudo a ver com uma mística bíblica da justiça: paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da compaixão”.

Desta forma, Metz vai afirmar uma mística para além da concepção de “uma experiência sem olhos, direcionada ao interior” (METZ, 2013, p. 21). É uma mística não exclusivamente pautada numa “experiência espiritual pessoal”, mas “no sentido de uma experiência espiritual de solidariedade”.

E assim ele afirma:

Eles são [os cristãos], sobretudo, “místicos de olhos abertos”. Sua mística não é uma mística natural, sem face. Ela é muito mais uma mística que

busca essa face, que leva esses místicos ao encontro do outro, sofredor, ao encontro da face dos infelizes e vítimas do mundo. Ela obedece, em primeiro lugar, à autoridade dos sofredores. Para essa mística da justiça que busca uma face, a experiência que desabrocha dessa obediência e se define nela torna-se um modelo terreno da proximidade de Deus com seu Cristo: “‘Senhor, quando foi que te vimos com fome...’ Ao que lhes responderá o rei: ‘Em verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes’” (cf. Mt 25,31-46). Essa mística da compaixão [visa] [...] aquela experiência da “interrupção”, introduzida pela situação “face a face”, na relação com o outro” (METZ, 2013, p. 21).

Desta maneira, a tarefa inicial neste texto é a elaboração de uma reflexão acerca do que seja a mística, buscando ampliar o foco da discussão, sem, ao mesmo tempo, alargar-lhe extremadamente as fronteiras, de modo a facilitar a queda em imprecisões conceituais que nada colaboram para a discussão da temática em tela. Em seguida, há que se tomar como referência a vida de Padre Cícero e tentar identificar nela aspectos que possam apontar para uma mística presente em sua história e vivências religiosas. Uma mística que se constrói em relação com os sertanejos de sua época, que habitavam a região do Cariri cearense. Sujeitos marcados por sua geografia, história, cultura e problemáticas; sujeitos que por meio de suas vidas e peregrinações, de suas pegadas deixadas nas terras por onde caminharam, narram sua experiência silenciosa do Mistério Sagrado. Por fim, este artigo proporá, a partir da experiência inaugurada por Cícero Romão Batista, pautado em tradição que lhe é anterior, uma mística específica que é partilhada e vivida por inúmeros e anônimos romeiros em sua simplicidade, devoção e experiência de fé. Este artigo visa, assim, defender a ideia de que há uma experiência singular do Real que perpassa a experiência do Cariri cearense, apontando para a possibilidade de constituição de uma “mística sertaneja do Cariri”.

Mística: Ambiguidades e polissemias

Procurar pensar a experiência do Padre Cícero como uma mística não é algo que deveria nos surpreender. Afinal, o conceito “mística” é envolvido por uma gama enorme de possibilidades significativas. Assim,

como primeiro passo nesta discussão, é importante se ter consciência de que, quando se fala em mística, está se falando de um conceito que possui grande ambiguidade e polissemia. Pode fazer referência tanto a zonas limítrofes da experiência humana e que, por isto, não são facilmente traduzíveis em linguagem — "Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar" / "O indizível seguramente existe. Ele se mostra, é o místico" (WITTGENSTEIN, apud COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 133) — quanto a movimentos esotéricos e ocultistas, centrados no paranormal e no maravilhoso — movimentos estes que se apresentam como alternativa à lógica técnico-científica, racionalista e materialista de nossa sociedade. Também se pode utilizar o conceito de mística no sentido de um compromisso total com algo compreendido como absoluto ou próximo desta realidade: mística humanitária, mística política, mística revolucionária, dentre outros.

Mesmo nos ambientes mais especializados dedicados ao estudo da mística, a diversidade e polissemia é presente. W. Inge em obra de 1899 aponta esta pluralidade de significados concernentes ao conceito de mística, inclusive no âmbito da teologia. Assim, chega a identificar 26 significados distintos para o conceito de mística (cf. INGE, 1899, posição 4032 a 4236).

Como afirma Juan Martín Velasco,

As razões desta pluralidade de significados da palavra "mística" são numerosas e facilmente compreensíveis. Em primeiro lugar, a enorme pluralidade de fenômenos aos que se aplica; além do mais, a pluralidade de pontos de vista: médico, psicológico, filosófico, teológico, histórico, cultural, a partir dos quais, dada sua grande complexidade, são estudados os fenômenos. Por último, a pluralidade de sistemas de interpretação desses feitos extraordinariamente densos, que originam interpretações e valorações mui variadas (VELASCO, 1999, p. 19).

Assim, diante de tanta polissemia, como se pode pensar em um conceito que dê conta da realidade para a qual a mística aponta ou tenta apontar? Como pensar uma mística sertaneja do Cariri sem cair na banalização de uma extensão extrema do conceito que, por ser tão extensa, não define nada?

Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, o problema de fundo é que há uma deterioração semântica deste termo em nossa sociedade contemporânea, devido à sua utilização em jargões midiáticos e políticos, que acabam — devido à sua imprecisão e falta de recorrência à historicidade do conceito — não comunicando nada de significativo. Além disso, segundo Lima Vaz, há uma inversão na utilização deste conceito na modernidade: este passa a designar “convicções, comportamentos ou atitudes, cujo objetivo está circunscrito aos limites do nosso ser-no-mundo e envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão” (VAZ, 2000, p. 10) e circunscribe a mística apenas ao domínio da imanência.

Além disso, como afirma José Jorge de Carvalho,

Vivemos um clima intelectual que mostra simpatia especial pela desnaturalização das categorias tradicionais, pela descentralização e por uma certa mirada que prioriza as fronteiras das instituições culturais e não mais o seu centro, como antes se fazia. Tudo isso conduz, quase necessariamente, a uma intensificação da sensação de pluralidade (CARVALHO, 1994, p. 70).

Sensação de pluralidade que, diga-se de passagem, não é ruim e abre possibilidades muito interessantes para se pensar e repensar a mística. Porém, também propicia algumas dificuldades quando se busca uma conceituação de mística que dê conta das experiências e vivências a ela relacionadas e também da diversidade nela presente.

Antônio Braga, neste sentido, possui certa concepção acerca do que é mística. Afirma uma distinção entre experiências que apontam para atender “as demandas e compreensões divinas relativas ao momento, pessoas e situações nele envolvidas” e experiências voltadas para “a possibilidade de um relacionamento afetivo intenso com Deus”, que seria a mística propriamente dita (BRAGA, 2008, p. 83). Ou seja, em sua conceituação, mística aponta para uma relação afetiva e intensa com uma divindade, diferindo das vivências e experiências religiosas que sinalizam — e até de certa forma priorizam — o responder a demandas do momento histórico e das pessoas, que é o que caracteriza a liderança religiosa de cunho político-social.

Porém, como pensar mística para além deste modelo conceitual? É a que nos dispomos a partir do próximo tópico deste artigo.

Mística: a educação do olhar para uma inusitada percepção da Realidade

Dizemos que a fé vem do que ouvimos. Sim, certamente, mas nossa fé cristã não é apenas uma escola para a audição, mas também uma escola para a visão, uma escola para nossos olhos. [...] Nossa paixão por Deus deve se reconhecer e se manter em nossa compaixão, em nossa crescente disposição a uma percepção cada vez mais participativa do sofrimento do outro (METZ, 2013, p. 93-94).

Após a constatação de que o conceito de mística tem sido utilizado de forma bastante diversificada e até contraditória, faz-se necessário pensar em uma definição que possa dar conta destas ambiguidades e, ao mesmo tempo, de suas várias expressões, bem como de seus vários aspectos e dimensões, posto que a mística constitui-se como uma realidade complexa e diversificada.

Neste sentido, serão abordadas algumas características da mística, sem a pretensão de com elas esgotar toda a riqueza que este tipo de experiência proporciona. São características que possuem a função de agregar outras características tão importantes quanto as que foram escolhidas no âmbito deste artigo, servindo como catalisadores de outras possibilidades ricas da mística.

Mística como “experiência” do Mistério ou Real

Um primeiro aporte para realizarmos a tarefa de uma conceituação de mística diz respeito a pensá-la a partir da centralidade da dimensão experiencial. Aqui não se deve confundir a experiência no sentido de uma experiência de fenômenos extraordinários, mas no sentido de que a mística oportuniza uma série de vivências acerca da presença do Mistério Real na vida e no cotidiano de uma pessoa, assim como na história e no cosmo.

Esta dimensão experiencial tem características bem particulares, no sentido de que mobiliza com intensidade os envolvidos neste tipo de experiência, assim como é algo experimentado num plano transracional.

Como afirma Lima Vaz,

o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional — não aquém, mas além da razão —, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo (VAZ, 2000, p. 9).

A “forma superior de experiência, de natureza religiosa” é a experiência de um Mistério, Sagrado, Real. Ou, como afirma Tomás de Aquino, é *cognitio Dei experimentalis*. Desta forma, trata-se de um “tipo de religião que coloca ênfase na percepção imediata da relação com Deus, na consciência íntima e direta da presença divina” (SCHOLEM, 1995, p. 6), embora se trate de uma de uma “imediatez mediada”, no dizer de Schillebeeckx (1994, p. 112). Ou um tipo de experiência ou vivência que permite uma “consciência direta da presença de Deus” (MCGINN, 2003, p. XVII), o que nos indica um segundo elemento constitutivo da mística.

Mística como “consciência da presença” do Mistério

Um segundo elemento necessário na conceituação de mística diz respeito a pensá-la como uma forma de manifestar a consciência da presença do Mistério ou do Real. Isto porque a forma como o encontro com o Mistério é compreendido pode ser múltipla: visão de Deus, deificação, nascimento da Palavra na alma, êxtase... E muitos místicos experimentam este encontro de formas muito diversas. É neste sentido que se entende com Bernard McGinn (2003, p. XVII) que a categoria de “presença” é mais central e mais útil para se interpretar o fenômeno místico em sua variedade que a categoria de união mística ou êxtase, pois retrata a consciência, a percepção de uma “presença” na vida e cotidiano do místico.

Entretanto, a categoria de presença, no caso da mística, deve ser acompanhada da categoria de “ausência”, pelo menos em termos de como a sensibilidade do místico percebe sua relação com o Mistério.

E para compreender melhor a categoria de ausência é muito útil a elaboração de João da Cruz, que inclui na experiência mística a vivência de uma “noite escura”. Ou seja, a experiência subjetiva do místico, sua vivência de momentos em que experimenta vazio interior, angústia e perda momentânea dos próprios referenciais em função do processo transformador por que passa. Momentos estes que nascem, geralmente, de acontecimentos na vida do místico, bem como de suas vivências interiores, e que a conduzem a outro patamar de consciência acerca de si e do Mistério. Entretanto, esta “ausência” se deve à sensibilidade do místico e não à realidade de ausência do Real em sua vida.

Também Ibn Abad de Ronda, Ibn Arabi e a tradição sufi irão insistir em momentos como estes, descritos por João da Cruz. De forma semelhante, Dionísio Areopagita vai afirmar o “raio de treva” ou o conhecimento apofático que a mística propicia. E Gregório de Nissa, ao descrever o encontro de Moisés com Deus, afirma que este O viu pelas costas.

Estas duas categorias juntas, presença e ausência, apontam, portanto, para a singularidade da mística e de sua forma de ser consciente da presença do Mistério e conhecê-lo.

Mística como uma forma de conhecimento

Outro elemento fundamental para que possamos ter uma conceituação ampla de mística diz respeito ao que William James nomeia como qualidade noética, ou seja, as vivências místicas produzem certo tipo de conhecimento, embora diferente, quando pensado em relação ao conhecimento racional. A “inteligência mística” caracteriza-se, ao contrário do conhecimento intelectual (conhecimento analítico e linear), por ser sintética e integradora, atuando por meio de processos de condensação, de foco no essencial, almejando uma visão além das aparências, com profundidade para além da superficialidade.

Nesta forma de conhecimento, faz parte também a integração dos opostos na unidade, valorizando a *coincidentia oppositorum*, a concepção da interdependência e interpenetração de todas as coisas e, ao mesmo tempo, a experiência do sabor íntimo da realidade. Trata-se de um conhecimento frutivo, na linguagem de João da Cruz.

Neste sentido, é um conhecimento que possui suas características específicas e que está associado às energias que “elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida” (VAZ, 2000, p. 10).

Esta forma de conhecimento não é dissociada do amor e dele é devedora. É a inteligência mística, cuja capacidade maior é a de “ler por dentro” (*intus legere*), capacidade devedora da capacidade amorosa que favorece um conhecimento diferenciado acerca do ser amado.

Mística como uma forma de vida

Embora os místicos busquem de alguma maneira o cume da vida mística em algum tipo de encontro com o Mistério Sagrado, a mística caracteriza-se também como um estilo de vida realizado no cotidiano e que conduz ou prepara este tipo de encontro ou abertura existencial fundamental a este Mistério. Da mesma forma, tudo que decorre desta busca ou estilo de vivência espiritual também se enquadra no adjetivo “mística”.

Como afirma Bernard McGinn em relação ao cristianismo, mas que pode ser ampliado para outras tradições religiosas, “se pode dizer que o elemento místico no Cristianismo é aquela parte de sua crença e práticas que dizem respeito à preparação para, a consciência de, e a reação ao que pode ser descrito como a imediata ou direta presença de Deus” (MCGINN, 2003, p. XVII). Portanto, deve-se evitar o risco de se separar a meta do caminho, a união mística, por exemplo, do processo de acesso a ela, bem como de seus efeitos, assim como deve-se evitar o risco de se pensar a mística fora dos espaços da vida e do cotidiano, centrada apenas em um conhecimento diferenciado da realidade.

Neste sentido, vale a pena pensar a mística também como um processo de tomada de consciência ou de preparação para o encontro

com o Mistério. Por meio destes processos se passa por estágios de amadurecimento, crescimento, interiorização e aprofundamento na forma de entender o Mistério e com Ele se relacionar, na forma de compreender a vida e a realidade e na forma compreender a si mesmo e sua ação no mundo. Em suma, se vai amadurecendo e aprofundando rumo ao cume da experiência mística. Nesta direção, a imagem do caminho, viagem, via, percurso, itinerário ou trajetória são muito frequentes¹, e na tradição cristã ganha destaque a concepção de Dionísio Areopagita, que trabalha com uma concepção tripartida em três vias: via purgativa, via iluminativa e via unitiva (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 150).

Por fim, se pode entender também que a mística, enquanto forma de vida, tende a gerar expressões coletivas, como certas formas de organização social institucionalizada (mosteiros cristãos, confrarias sufis, *ashrams*, etc). Ao aderirem a estas organizações, seus adeptos buscam se ajudar, se apoiar e favorecer o aprofundamento mútuo na experiência. Este tipo de expressão coletiva dos ideais místicos demanda e gera estruturas por meio das quais a comunidade se organizará com vistas a regular as relações entre seus membros, assim como para criar caminhos e símbolos que sirvam para criar identidade no grupo, para demarcar processos e para favorecer o desenvolvimento místico por meio do trilhar um percurso peculiar.

Ao mesmo tempo, ao se pensar a mística a partir de grupos que se unem para se apoiar, favorece-se o pensar a mística para além do sentido de um caminho espiritual individual orientado para o aperfeiçoamento pessoal nas virtudes, nas capacidades individuais e no crescimento da vida interior sem relação com o mundo exterior. Segundo Gustavo Gutiérrez, “o desenvolvimento de somente algumas dimensões genuínas da vida cristã pode resultar na *privatização perigosa da espiritualidade*” (1987, p. 26, grifo nosso) ou em um “espiritualismo de evasão” (*Puebla*, 826, apud GUTIÉRREZ,

¹ Assim temos João Clímaco, para quem a vida espiritual é *xeniteia* (viagem ao exterior), sendo um caminho que também pode ser verticalizado, no sentido de uma escada em que se sobem determinados degraus para se atingir o clímax; Agostinho de Hipona, que vai falar em *iter*, via que conduz a alma a Deus; já para Boaventura, este caminho é *Itinerarium mentis in Deum*; no Hinduísmo se pode falar em *marga* (caminho), de modo que temos *jnana marga*, *karma marga*, *bhakti marga* (conhecimento, obras e devoção); no Budismo vemos *attangika magga*, que em pali significa o caminho de oito fases.

1987) ou em um “mundanismo espiritual, dissimulado em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios” (EG, 207).

Mística como geradora de transformação

A mística envolve a totalidade da pessoa, incluindo tanto as suas diversas dimensões — como a memória, a vontade, os afetos, os desejos, a capacidade criativa, a imaginação, o intelecto, a sensibilidade, a corporalidade, a sexualidade — quanto a totalidade da vida de uma pessoa em sua história, opções e vivências sociais.

Nela o sujeito percebe-se como possuído por um poder ou ser superior diante do qual deve desenvolver uma atitude de receptividade radical que lhe conduz a um esvaziamento de tudo o que não é o Real, associado ao desapego e centramento no Mistério. Isto tudo junto vai gerar uma transformação radical da pessoa, seus valores, atos e concepções.

Trata-se, portanto, de uma vivência impactante no âmago do sujeito, que pode, muitas vezes, ser acompanhada de fenômenos extraordinários: a vivência mística é arrebatadora e pode favorecer a ocorrência de locuções, visões, sonhos e outros fenômenos semelhantes, embora estes fenômenos não sejam obrigatórios e presentes em todos os místicos e a ênfase dos místicos, em geral, não seja neles, mas antes na vivência de uma abertura radical ao Mistério Absoluto.

Por outro lado, as vivências místicas podem gerar transformações no ambiente social e cultural em que os místicos vivem. Isto porque, ao impactarem tão fortemente no sujeito, as vivências místicas podem gerar novas concepções de mundo e ações criativas, que podem propiciar respostas significativas para determinada época e sociedade.

Mística e a ação no cotidiano da vida

Por sua vez, a mística não trata apenas da “vida com Deus”, da “interioridade” e do “espiritual”. Embora aborde todas estas dimensões da

vida de uma pessoa, a mística vai além, abarcando diversas perspectivas que envolvem a vida de todo ser humano.

Neste sentido, embora abordando a temática da espiritualidade, Pedro Casaldáliga e José María Vigil lançam luz no que se poderia chamar de relação mística/vida. Assim, chegam a afirmar que a

"Espiritualidade", decididamente, é uma palavra infeliz. [...] poderá significar algo distante da vida real, inútil e talvez até odioso. [...] A palavra espiritualidade deriva de "espírito". E, na mentalidade mais comum, espírito se opõe à matéria. Os "espíritos" são seres imateriais, sem corpo, muito diferentes de nós. Nesse sentido, será espiritual o que não é material, o que não tem corpo. E se dirá que uma pessoa é "espiritual" ou "muito espiritual" se vive sem se preocupar com o material, nem sequer com seu próprio corpo, procurando viver unicamente de realidades espirituais (VIGIL; CASALDÁLIGA, 1993, p. 21).

Ambos vão também se contrapor a uma definição de espiritualidade conforme a presente na afirmação anterior, ao entenderem a espiritualidade em outra perspectiva:

Neste contexto semântico, espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. O espírito não é algo que está fora da matéria, fora do corpo ou fora da realidade real, mas algo que está dentro, que habita a matéria, o corpo, a realidade, e lhes dá vida, os faz ser o que são, enche-os de força, move-os, os impele; lança-os ao crescimento e à criatividade num ímpeto de liberdade (VIGIL; CASALDÁLIGA, 1993, p. 21-22).

Portanto, espírito, espiritualidade e mística não tratam apenas da dimensão transcendente, mas tratam da dimensão inteira da pessoa quando "do mais profundo de seu próprio ser", busca realizar uma utopia, um projeto, uma vocação, uma "paixão, a mística pela qual vive e luta e com a qual contagia os outros" (VIGIL; CASALDÁLIGA, 1993, p. 22).

Desta maneira, pode-se pensar em mística e cotidiano a partir de três perspectivas diferentes e que são complementares. Numa primeira perspectiva, mística e cotidiano apontam para a capacidade de se viver presente e consciente ao cotidiano, ao seu dinamismo e movimento. Como afirma Faustino Teixeira, "o acesso à verdade zen está nesta atenção ao

cotidiano. [...] O que se demanda é uma atenção desperta para os detalhes do dia a dia, com a mente desimpedida e disponível” (TEIXEIRA, 2014, p. 156), percebendo, com Teilhard de Chardin, que “Deus marca sua presença nos âmbitos mais recônditos da realidade” (TEIXEIRA, 2014, p. 159).

Em uma segunda perspectiva, mística indica uma experiência que é aberta a todos, nem sempre tematizada e que não é exclusividade de uma elite. Como afirma Karl Rahner,

Se insistiu muito dentro da teologia da mística cristã no caráter extraordinário e elitista de tais fenômenos místicos. Primeiramente, porque se queria acentuar, com razão, o caráter gratuito destes fenômenos e tacitamente se aceita que o gratuito e não devido tem que ser por definição pouco frequente; ademais, os fenômenos místicos perceptíveis se apresentam acompanhados com frequência de êxtases e forma de tipo quase parapsicológico que na vida normal não são correntes. Por esta razão é compreensível que o cristão normal esteja inclinado a considerar a mística como um assunto que não lhe afete para nada. Se se houvesse apresentado a vivência mística propriamente dita separada de seus fenômenos marginais, haveríamos compreendido melhor que estas experiências não são em absoluto acontecimentos que estejam mais além da experiência dos cristãos normais. Haveríamos compreendido que o testemunho dos místicos acerca de suas experiências se refere a uma experiência que cada cristão, inclusive que cada homem, pode experimentar, porém sobre a qual, com frequência, se passa por alto ou se reprime. De qualquer forma, é válida a afirmação de que existe a mística e de que não está tão longe de nós, como estamos tentados a supor (RAHNER, 1978, p. 25-26).

Mais tarde, nesta mesma obra, Karl Rahner vai reafirmar sua perspectiva não elitista e cotidiana da mística na vida “normal” de qualquer cristão:

a experiência do Espírito tem lugar sempre e em todas as partes da vida de um homem que seja sensível ao domínio da pessoa e da liberdade dentro da qual dispõe totalmente de si mesmo. Isto não sucede à maior parte das vezes em uma meditação explícita nem consiste em vivências

extraordinárias, mas em uma vida normal, na qual a responsabilidade, a fidelidade e o amor se fizeram absolutos (RAHNER, 1978, p. 67-68)².

Em uma terceira perspectiva, mística e cotidiano podem apontar para uma dimensão de compromisso com ações em favor das pessoas no cotidiano. Neste sentido, Paul Knitter falará de “Mística do Serviço” e juntará, nesta sua visão, ação e contemplação:

nós não estamos apenas engajados em ações que resultam da contemplação; não estamos apenas “repassando os frutos da contemplação” (*contemplata tradere*, como dizem os dominicanos). Antes, estamos engajados na contemplação no momento exato em que agimos e respondemos às vítimas sofredoras desta terra (*contemplatione in actione*, como dizem os jesuítas). Essa ação é contemplação (KNITTER, 2005, p. 99).

E se esta contemplação se associa a ações engajadas com as vítimas sofredoras, vive-se uma “mística de nos aproximar dos outros”, que quando se instala, propicia que ampliemos “o nosso interior para receber os mais belos dons do Senhor” (FRANCISCO, 2013, p. 214). Assim, a mística “só se torna real quando historicizada. E, para historicizá-la, é preciso que aquilo que existe de verdade eterna na importância e necessidade da vida espiritual surja sempre de novo a partir de uma determinada situação histórica” (SOBRINO, 1992, p. 10).

Portanto, o lugar para a realização da mística é a vida concreta e cotidiana, com seus desafios e cuidados necessários e com a necessidade de vivê-la em profundidade e com sentido. Mesmo porque “o elemento transcendente não é diretamente acessível, sendo necessária a mediação histórica” (SOBRINO, 1992, p. 12).

Um olhar inusitado sobre a Realidade

Como consequência do que foi escrito acima, pode-se compreender que a mística propicia um olhar diferenciado sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre a própria religião; “um novo olhar, que transfigura a realidade

² A este respeito, cf. também RAHNER, 1986, p. 55.

do mundo, permitindo ao mesmo alcançar ‘níveis de profundidade e de beleza’ que escapam a todo olhar superficial” (TEIXEIRA, 2014, p. 161). Olhar diferenciado porque parte de outra forma de conhecimento: mais amoroso, menos racional-abstrato, mais intuitivo, silencioso e contemplativo, buscando a profundidade e transparência da realidade (BOFF, 2002, p. 16; 30-37).

Desta maneira, associa-se à capacidade de autoesquecimento (HAMER, 2005, p. 39-42), no sentido de uma concentração tão forte que a pessoa é capaz de se desligar de suas preocupações consigo mesma. Nestes estados, a criatividade aumenta, assim como a cognição e percepção, levando a pessoa a ver as coisas mais comuns como novas ou a partir de uma nova perspectiva.

Por outro lado, o olhar é modificado ao adquirir uma visão unificadora da realidade. Há uma identificação transpessoal por meio de um sentimento de conexão com o mundo, com os seres vivos animais e vegetais, com as pessoas, etc. Neste estado, a pessoa vivencia vínculos emocionais profundos com os seres animados e inanimados, sendo capaz de ver a conexão de todos entre si.

Por fim, este olhar inusitado aponta para a condição dos místicos de verem algum sentido profundo nos acontecimentos e na história que vai dos detalhes mais simples do que lhes acontece às situações mais dolorosas. Indica também a capacidade de viver sem algumas respostas imediatas, crendo em um sentido maior, embora, muitas vezes, não visto ou sentido: sofrer o silêncio de Deus, da vida, da história (HAMER, 2005, p. 44-46).

Pe. Cícero Romão Batista: um místico do Cariri

A partir do percurso acima exposto, em que se elencam alguns dos elementos que podem ser considerados como constitutivos da mística, cabe agora discutir se a experiência do Pe. Cícero Romão Batista pode ser lida no horizonte de tal perspectiva.

Se por místico se entende a pessoa que tem consciência da presença do Real em sua vida e na história e, ao mesmo tempo, a experimenta e sofre uma transformação pessoal na forma de olhar e perceber o mundo,

com ele se relacionar e agir sobre ele, podemos dizer que Padre Cícero foi um místico. Porém, não o foi à maneira da imagem que se construiu historicamente sobre quem é e o que faz e vive um místico.

Pe. Cícero Romão Batista e Pe. Mestre Ibiapina

Nesta direção, é importante se ter presente que Pe. Cícero se encontra, à sua maneira e com sua singularidade, nas pegadas de outro grande personagem nascido no seio da religiosidade nordestina e que fortemente o inspirou: o Padre Mestre Ibiapina (BARROS, 2014, p. 118). Segundo José Comblin (2012, p. 14), “Padre Cícero foi mais homem do povo, o padrinho com o qual cada um queria identificar-se. Padre Ibiapina era mais homem da Igreja, no sentido de procurar organizar o povo. Padre Cícero era de tipo mais contemplativo, e Padre Ibiapina, de tipo mais ativo”³.

Ambos, apesar de suas singularidades e estilos diferentes, terão uma trajetória em que se pode encontrar pontos de intercessão, sobretudo em suas linhas de ação pastoral. Segundo Anastácio Ferreira de Oliveira (2013, p. 107), a “práxis pastoral do Padre Ibiapina e do Padre Cícero entrou em sintonia com os pobres do semiárido, retirou-os das sombras dos ‘turvos porões’⁴ da história e recuperou-lhes a dignidade de povo de Deus”. Eles conseguem entrar em sintonia com os pobres por possuírem uma capacidade dialogal baseada, sobretudo, em duas perspectivas: uma de cunho mais sociológico e outra de cunho mais teológico.

Na perspectiva sociológica, Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (2014, p. 161) elabora uma reflexão baseada em uma leitura de tendência gramsciana, indicando uma concepção distinta entre a Teologia de cunho intelectual e a religião das “classes dominadas”, em que afirma ser

por demais evidente a distância entre a religião dos intelectuais (Teologia)
— toda conforme a concepção de mundo mais refinada (Filosofia), com o

³ A respeito das diferenças entre Pe. Mestre Ibiapina e Pe. Cícero, cf. BARROS; SOUZA, 2014, sobretudo, p. 8-10.

⁴ “Turvos porões” foi a expressão utilizada por dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra na procissão de entrada da Missa dos Quilombos, em 1977. Faz referência aos negros trazidos da África nos porões dos navios negreiros. De igual maneira, se refere aos negros e pobres “empobrecidos” na realidade brasileira.

nível de organização burocrática próprio da classe dominante — e o mundo religioso das camadas dominadas, que tem todas as características indicadas por Gramsci para catolicismo popular.

Segundo Luitgarde Barros (2014, p. 161), o que caracteriza esta religiosidade das classes dominadas é “a tendência a orientar toda concepção de mundo para as condições reais da vida prática, produto de suas próprias condições materiais de existência”. E esta sua condição permitiu florescer uma sociedade criativa e inovadora, tanto na construção de práticas diferenciadas para lidar com seus desafios quanto na criação de linguagens que permitissem que expressassem autenticamente suas vidas:

A singularidade socioeconômica do sertão nordestino, livre e semilivre, possibilitou uma sociedade bastante criadora, onde se gerou uma cultura popular de muita riqueza temática e histórica. A consequência mais imediata da cultura popular é o surgimento de muitos homens do povo produtores de ideologia (BARROS, 2014, p. 161).

Já em termos teológicos, Pe. Ibiapina e Pe. Cícero, embora formados em uma teologia dogmática, conceitual e escolástica, partem de uma concepção de Deus que nasce da experiência, da praticidade do cotidiano, de baixo, do contexto e da vida, assim como a religiosidade popular da região. Na teologia escolástica se fala de Deus como “essência, causa primeira, substância” e se pensa um “Deus inacessível e impassível”; na teologia de cunho mais vital, privilegia-se um “Deus misericórdia”, capaz de esvaziar-se (*kénosis*) e ir ao encontro das pessoas, dos mais pobres e desesperançados, que vivem nas periferias da humanidade (cf. OLIVEIRA, 2013, p. 108; 112; 125).

É fundamentado existencialmente nesta experiência de Deus que Padre Mestre Ibiapina

Assumiu uma espiritualidade encarnada. A exemplo de Jesus, esvaziou-se de todo poder e bens e encarnou-se no sertão nordestino, dominado pelo coronelismo, violência, exploração, desrespeito à mulher e ausência das instituições sociais. A presença e mensagem de Ibiapina no meio do povo de Deus significou verdadeiramente boa notícia para os pobres, doentes e famintos que viviam abandonados (OLIVEIRA, 2013, p. 127).

Padre Mestre Ibiapina desenvolveu uma mística do serviço, centrado na misericórdia divina e com plena confiança em sua Providência⁵, “libertada do idealismo teórico, [...] fala a linguagem e sofre o sofrimento de seus seguidores” (BARROS, 2014, p. 118)⁶. Trata-se de uma “espiritualidade prática e realista” (COMBLIN, 1984, p. 13-14; 22; 34-35; 48), que não é dualista, não separa a mística do cotidiano, a espiritualidade do trabalho, a fé da vida, pautada no exemplo pessoal que pratica o que se professa. Assim é que “A cavalo, a pé, e já no fim — doente, transportado em rede pelos seus seguidores, mostrava a força da utopia cristã na transformação social de seu mundo” (BARROS, 2014, p. 121). Isto se deve, em parte, também, à influência beneditina que lhe marcou: “*ora et labora*”⁷. Neste espírito é que surgem as “Casas de Caridade”⁸, que são acolhida divina no meio do povo pobre e sofrido.

Pe. Cícero teve alguns contatos com Pe. Mestre Ibiapina e nele se inspira em seu ideal sacerdotal e missionário (cf. BRAGA, 2008, p. 131-133). Como afirmam Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros e Francisco Roserlândio de Souza (2014b, p. 5),

⁵ Neste artigo, opta-se por entender que a ênfase na misericórdia divina e em sua providência era central no pensamento do Pe. Ibiapina, assim como no do Pe. Cícero, mesmo sem desconhecer que ambos possuíam uma pregação que insistia na salvação das almas e na reforma dos costumes para se evitar o risco do inferno. Apoiando-se em Delumeau, Braga vai afirmar que esta era uma “cultura e pastoral do medo” (BRAGA, 2008, p. 129). Entende-se que estas linguagem e perspectiva são devedoras de uma época em que predominava este tipo de estilo e teologia. Mas isto, *per se*, não apaga que o foco e a meta são a perspectiva salvífica da misericórdia divina.

⁶ Como afirma Luitgarde Barros (2014, p. 118-120), Pe. Ibiapina “Sofrera na infância a violentação mais drástica, com o fuzilamento de seu pai, o revolucionário Francisco Miguel Pereira Ibiapina, e a morte de seu irmão Raymundo Alexandre Pereira Ibiapina, na repressão à Confederação do Equador. [...] Sua adolescência fora muito dura, pois à morte se seguiu o confisco dos bens de seu pai, cabendo-lhe a obrigação de terminar de criar e sustentar os irmãos menores, ao mesmo tempo que se preparava para o ingresso na Faculdade de Direito de Olinda”.

⁷ Pe. Mestre Ibiapina morou no Mosteiro de São Bento durante seus estudos de direito. Neste mosteiro funcionava a Faculdade de Direito de Olinda. Cf. COMBLIN, 2012, p. 19.

⁸ As “Casas de Caridade” foram casas criadas por Pe. Ibiapina a partir de suas missões e tinham como finalidade acolher as pessoas mais carentes da época. Nelas reuniam-se escola, igreja, oficinas, hospital, orfanato e dormitórios. Para mantê-las, Pe. Ibiapina trabalhava com colaboradores, beatas e beatos, que se organizavam em um tipo de “ordem religiosa não canônica” (BRAGA, 2008, p. 132), denominada de “Irmandades dos Beatos”. Segundo Luitgarde Barros, “Essas ordens de religiosos leigos recrutaram homens das camadas mais pobres de trabalhadores do campo e moças órfãs e pobres” (BARROS, 2014, p. 122).

Cícero Romão Batista, sertanejo dos Cariris Novos, é filho de Joaquim Romão Batista e Joaquina Vicência Romana (Dona Quinô). Seu Joaquim era seguidor do Padre Mestre Ibiapina, que na década de 1860 missionava o sul do Ceará. Cícero acompanha com o pai as prédicas de Ibiapina, e vê a abnegação do missionário no combate à epidemia do cólera que, se alastrando pelo sertão, leva seu professor Padre João Marrocos e seu pai, este nos braços de Ibiapina. Consolando sua dor, Cícero se concentra no exemplo de Ibiapina, desejando ser um padre como ele.

Em 1872, Pe. Ibiapina é expulso do Ceará pelo então bispo, dom Luís dos Santos⁹. Com sua expulsão, também começa grande perseguição eclesiástica e policial aos beatos e beatas, “que eram presenças indelévels da realidade sociocultural religiosa da província” e cujo prestígio “não raro, era maior do que o de boa parte do clero que Dom Luís encontrara no Ceará” (BRAGA, 2008, p. 133.132). Com a impossibilidade de continuarem nas Casas de Caridade, muitos destes beatos e beatas foram para Juazeiro, onde foram acolhidos por Pe. Cícero, que inspirado em Ibiapina, recrutou um grupo de beatas (cf. NETO, 2009, p. 51). Lá elas desempenharam sua missão: no ensino da escrita ou de algum ofício, no cuidado aos doentes, nas atividades paralitúrgicas, como a reza do terço, novenas e ofícios de Nossa Senhora (cf. BRAGA, 2008, p. 133). Um exemplo desta situação foi a beata Isabel da Luz, que se tornou professora e participava das encenações da Semana Santa, junto com José Marrocos (cf. BARROS; SOUZA, 2014, p. 7), assim como Maria da Luz.

⁹ Segundo afirmação de Luitgarde Barros, “Esse entrechoque de juízos a respeito do cristianismo vivido por Ibiapina já prenuncia a existência da luta da autoridade eclesiástica não contra um homem isolado, mas contra uma concepção de mundo, uma vez que os seguidores de Ibiapina, como atesta a correspondência, privilegiavam em sua ação justamente a práxis igualitária e pacificadora” (BARROS, 2014, p. 133). Práxis igualitária esta que também se encontra na comunidade do Caldeirão, povoado construído pelo beato José Lourenço, seguidor de Pe. Cícero, juntamente com seus romeiros – uma comunidade que “foi destruída pelas forças do Governo em 1938” (BARROS, 2014, p. 164). Na p. 165, Luitgarde Barros transcreve o depoimento de uma senhora “muito ligada aos sobreviventes da chacina do Caldeirão”. Para mais informações sobre esta comunidade, cf. LOPES, 2011.

Pe. Cícero e a mística do serviço

Pe. Cícero seguiu as pegadas do Mestre Ibiapina e desenvolveu também uma mística de olhos abertos e do serviço, centrada em seu exemplo de vida e na acolhida dos mais necessitados, aos quais procurava oferecer consolo espiritual e, ao mesmo tempo, soluções práticas para sua existência cheia de carências, embora, diferentemente de Ibiapina, não tenha sido um missionário itinerante, mas alguém que se fixou em uma região: Juazeiro do Norte.

É assim que,

Aproveitando o prestígio político, Padre Cícero desenvolveu intensa atividade de assentamento de retirantes em terras públicas e não utilizadas, além das que comprava com as ofertas a ele destinadas pelos romeiros, entregando glebas aos flagelados e despossuídos que buscavam sua proteção. Por este processo transformou o sul do Ceará numa economia de médios e pequenos proprietários, enquanto incentivou, até economicamente a policultura, exceção num país de regiões de monocultura. Aproveitando a fé de seus seguidores, estimulou muitos artistas na arte da imagética, transformando o Juazeiro, centro de romarias, em cidade do artesanato de imagens em gesso, madeira e ourivesaria (BARROS; SOUZA, 2014, p. 8).

Na direção de se perceber Pe. Cícero e seu interesse pelo bem-estar das pessoas, os exemplos são muitos. Porém, para ficar somente em alguns, há um relato sobre seu desejo de criar uma fábrica de relógios em Juazeiro, o que é relatado por Walter Barbosa. Segundo Barbosa, Pe. Cícero conversa com Pelúcio Correia do Machado e, demonstrando sua visão mais ampla acerca da ajuda aos mais necessitados, diz-lhe assim:

Olhe, Pelúcio, é condoído que vejo esta criançada crescendo sem ter um ofício. Já estou encaminhando uns para aprenderem a arte de sapateiro, pois é uma arte que sempre dá, todo mundo precisa andar calçado; outros encaminhei para ourivesaria, a fim de se tornarem bons artífices, e agora desejo montar uma fábrica de relógios...

[...]

Temos de montar essa fábrica de relógios monumentais, a fim de servir de escola ou aprendizado para uma parte dessa rapaziada (BARBOSA, 1980, p. 29-30).

Nessa mesma linha da solidariedade e do serviço, se importando com as pessoas e suas condições reais de existência e conseguindo enxergar as relações excludentes de poder presentes em sua época, Maria da Conceição Lopes Campina narra que

Meu padrinho Cícero cansou de dizer: — Plantem mandioca para vocês não viverem tão aperreados. Mas agora nem isso eles podem fazer, porque os ricos compraram todas as terras boas e deixaram os pobres sem ter onde plantar uma tarefa de mandioca e dizem assim: — Na minha terra não planta nem pé de mandioca, que eu vou plantar capim para o meu gado. E a terra foi Deus quem fez, mas, para defender-se de um derramamento de sangue, é melhor comprar as terras e ir botando o povo pobre para trabalhar (CAMPINA, 1985, p. 188).

Por fim, cabe-nos resgatar a experiência da comunidade do Caldeirão, dizimada pelo governo em 1938 e fundada pelo beato José Lourenço, com forte influência do Pe. Cícero e com a presença de seus romeiros. Luitgarde Barros transcreve “parte de um depoimento de uma senhora muito ligada aos sobreviventes da chacina do Caldeirão:

Ali ninguém passava fome; não senhora! Era tudo irmão. Tudo trabalhando junto, rezando junto, ali era uma beleza! As mulé ou na roça ou fazendo pano, ou costurando, ou cuidando da casa, tudo vestida direito, no procedimento. [...] Era tanto do homem na roça, os paió tudo cheio, uma fartura que fazia gosto. Aquilo ali, tudo que colhiam era guardado junto. Depois ele [o beato José Lourenço] dividia: tirava o que dar de comer àquele povoão todo, separava pras obras de caridade, e aí mandava o resto pra feira. Ele era muito bom! Então com esse povinho miúdo! Ele amparava muita gente: viúva, menino órfão, velho, doente (BARROS, 2014, p. 165).

É importante reconhecer que todo o seu trabalho de acolhida aos romeiros, de solidariedade com os que sofriam os problemas e as intempéries do clima e suas secas e de apoio aos mais pobres estava pautado em sua confiança na Providência Divina, que aprendeu com o padre Mestre Ibiapina.

Pe. Cícero e os sonhos

O fato de Pe. Cícero oferecer soluções práticas para os mais pobres, assim como acolhê-los na perspectiva religiosa, foi fruto de sua vocação, explicitada, de alguma maneira, em sonhos narrados por ele. Estes impactaram em algumas das decisões importantes de sua vida:

Nalguns momentos-chave, ele vivenciou experiências sobrenaturais ou místicas que foram importantes em suas tomadas de decisão [...] em três oportunidades ele tomou decisões importantes a partir de revelações em momentos sobrenaturais ou místicos: esta decisão de retomar seu projeto sacerdotal, a decisão de permanecer no Juazeiro (1872) e a sua defesa irrevogável da crença no milagre de 1889 (BRAGA, 2008, p. 37-38).

Em relação ao sonho de 1872, ele foi um dos elementos fundamentais no contexto de Pe. Cícero¹⁰ para que ele tomasse a decisão de ficar em Juazeiro, aceitando o convite da comunidade local para que isto ocorresse. Ordenado aos 26 anos, no dia 30 de novembro de 1870, Cícero Romão Batista não foi designado, como era costume do bispo Dom Luís, imediatamente para uma paróquia, mas recebeu uma provisão de um ano para o exercício do ministério sacerdotal. Após um trabalho missionário em Trairi, volta a Crato em 1871, quando passa a dar aulas de latim no Colégio Venerável Ibiapina e a atender as capelas da região. Parece que sua intenção era retornar a Fortaleza após um período em Crato, com o intuito de lecionar no Seminário da Prainha, onde ele mesmo se formou.

Porém, no final de 1871 recebe um convite do professor Semeão Macedo e do fazendeiro Domingos Martins para que ele presidisse a missa de Natal em Juazeiro, na capela de Nossa Senhora das Dores. Em seguida, foi convidado a prestar outros serviços religiosos e a frequentar a região, até que lhe convidam a estabelecer residência em Juazeiro, coisa que se realiza a partir de 11 de abril de 1872, tendo “transferido sua residência do Crato para o Juazeiro, levando consigo sua mãe, as duas irmãs e uma escrava forra, chamada Tereza do Padre” (BRAGA, 2008, p. 73).

¹⁰ Sobre o contexto vivido por Pe. Cícero e que mostram que sua decisão, além da importância do sonho, se pautou e fundamentou em situações que lhe eram favoráveis à permanência em Juazeiro, cf. BRAGA, 2008, p. 73-77.

Segundo Cícero Romão Batista, sua decisão de permanecer em Juazeiro se deve a um sonho, “uma verdadeira experiência místico-onírica” (BRAGA, 2008, p. 81)¹¹, que nos é narrado da seguinte maneira por Amália Xavier Oliveira:

Sonhou que estava sentado à cabeceira da grande mesa na Escola, quando viu entrarem na sala os doze Apóstolos tendo à frente o Coração de Jesus. Os Apóstolos colocaram-se em pé, ao lado da mesa, enquanto o Coração colocou-se atrás da cadeira onde ele, Padre Cícero, estava sentado. Ouviu perfeitamente a voz do Coração de Jesus, dizendo com a voz forte e temível as seguintes palavras: “Eu estou muito magoado com as ofensas que os homens me têm feito e me fazem todos os dias. Vou fazer um esforço pela salvação de todos, mas, se não quiserem se corrigir, acabarei com o mundo. E quanto a ti (disse, dirigindo-se ao Padre) toma conta deles. E, ao mesmo tempo, disse o Padre, vi que começaram a entrar na dita sala, diversos indivíduos, particularmente, sertanejos, mal vestidos e quase todos descalços (OLIVEIRA, 2001, p. 57).

Embora no contexto deste artigo os fenômenos extraordinários que podem se fazer presentes na vida de muitos místicos e místicas não sejam o elemento principal para caracterizar a mística, mas antes, uma percepção e consciência diferenciadas do Mistério na própria vida, no cosmos e na história, este sonho e sua disponibilidade de acolhê-lo e se decidir mediante sua influência são indicativos da abertura que Pe. Cícero possuía ao Real. Abertura presente em seu cotidiano, conduzindo-lhe a “ler” sua vida a partir dos sinais e da presença do Real nela e em sua história: “O sonho, nesse sentido, faria parte de um conjunto maior de elementos que teriam contribuído para sua decisão de aceitar o convite” (BRAGA, 2008, p. 79).

Pe. Cícero e seu ministério presbiteral

Entretanto, o elemento central em sua vida foi ser padre, conquanto não tenha exercido este ministério durante boa parte de sua existência:

¹¹ Acerca desse sonho, não há versão do próprio Pe. Cícero, mas os relatos nos chegam através de devotos e de pessoas que dele ouviram a narrativa. Embora sejam diversas as narrativas existentes, estas respeitam certa estrutura e conteúdo, o que sugere que seja algo próximo do que foi a vivência do Pe. Cícero.

foi suspenso do exercício de ordem em razão de sua defesa do milagre de 1889, quando a hóstia, por diversas vezes, transformara-se em sangue na hora em que a beata Maria de Araújo comungava.

Segundo Antônio Braga, “o sacerdócio sempre surge como um dos elementos que davam sentido e justificavam suas ações” (BRAGA, 2008, p. 29), a ponto de ser vivido como uma “missão”, conforme Pe. Cícero mesmo relata em uma carta ao Pe. Augusto Constantino, em 1914, 25 anos após o milagre de 1899, fazendo referência aos seus anos de capelão em Juazeiro: “era capelão aqui, na pequena povoação Juazeiro (hoje cidade) onde me havia destinado a uma missão continuada” (BRAGA, 2008, p. 127).

Missão porque era compreendida por ele como a vontade de Deus, inclusive, manifestada em seu sonho com o Sagrado Coração, conforme já observado anteriormente.

Assim, como padre, exerceu seu sacerdócio de forma exemplar, tal qual o atesta Braga: “Mas parece-nos inegável que parte de seu prestígio e status já existiam entre os seus contemporâneos, durante os seus primeiros 20 anos como capelão de Juazeiro” (BRAGA, 2008, p. 144), pois “a todos o Padre procura ajudar, no mínimo com bons conselhos como deixar o mundo do crime e se entregar ao trabalho e às orações. O Ofício de Nossa Senhora e o Rosário da Mãe de Deus, devoções e recomendações de Ibiapina, têm lugar de destaque em suas pregações” (BARROS; SOUZA, 2014, p. 7).

Luitgarde Barros vai afirmar sua

dedicação às camadas mais baixas [...] sua recusa em receber pagamento pelos misteres do sacerdócio. Entrega-se com paixão e desprendimento absoluto ao cuidado de seu povo. A pé, a cavalo, visita todos os moradores sob sua responsabilidade sacerdotal. Combate o que ele considerava vícios pecaminosos, interfere na vida da população os hábitos de lazer e exorta o povo ao trabalho. Reza e prega com o fervor revivido dos antigos missionários. Procura minorar o sofrimento dos que o procuram e, vivendo ele próprio de esmolas, tem sempre a casa cheia de pedintes, com quem divide sua própria pobreza. Como no tempo de Ibiapina, há um ressurgimento da vida religiosa na região. Cada vez mais crescente é o número de pessoas que acorrem ao Juazeiro (BARROS, 2014, p. 137-138).

Em seu exercício como padre e, mais tarde, como político, exerceu importante função de mediador entre o catolicismo romanizado preconizado pela hierarquia católica de sua época e o catolicismo popular sertanejo, de cunho português e devocional. Soube aproveitar de sua formação no seminário da Prainha em Fortaleza, tornando-se um homem com bons conhecimentos e, ao mesmo tempo, não se desvinculou de sua religiosidade sertaneja, o que lhe propiciou uma boa fonte de diálogo com seus fiéis de Juazeiro e redondezas. É o que se pode chamar de

duplo pertencimento: o pertencimento ao clero romanizado cearense daquele século, comprometido com as reformas e preocupações da Igreja Católica no Brasil; e o pertencimento a um clero sensível ao trabalho desenvolvido por um missionário como Ibiapina, preocupado com a reforma dos costumes e voltado tanto para uma adequação dos fiéis ao rigor moral e religioso do catolicismo, quanto para a melhoria das condições socioeconômicas dentro das quais as pessoas deveriam viver (BRAGA, 2008, p. 133).

Fez parte de um grupo de clérigos que foram,

antes de tudo, sertanejos que não se afastaram de sua estrutura cultural pelo contato com os mestres franceses do Seminário de Fortaleza, mas, pelo contrário, reafirmaram, a partir da apregoada necessidade de reforma dos costumes religiosos, a práxis do cristianismo de Ibiapina, vale dizer, reforçaram-se em sua fé, na prática religiosa das baixas camadas. Fizeram a “romanização” às avessas (BARROS, 2014, p. 139).

Assim, bebendo no seu “próprio poço” (GUTIÉRREZ, 1987, p. 17), Cícero “fora uma espécie de padre mediador entre esse catolicismo mais romanizado e uma religiosidade católica pré-existente” (BRAGA, 2008, p. 69). E “não indiferente a uma tradição missionária já preexistente no Cariri” (BRAGA, 2008, p. 134), exerceu um sacerdócio de forma

romanizada e romanizadora. Estão ali no seu presbiterato as preocupações morais, dogmáticas e catequéticas de um sacerdote romanizado (como a ênfase nos sacramentos, a valorização do poder eclesástico, a valorização de Roma com seu Papa, a promoção das novas devoções — como a do Sagrado Coração de Jesus —, a criação das novas congregações de leigos — como o Apostolado da Oração, etc. (BRAGA, 2008, p. 69).

A hóstia vira sangue: a beata Maria de Araújo e o milagre de 1889

Mais tarde, seu nome se associa ao da beata Maria de Araújo, que vivencia o milagre da “hóstia tornada em sangue”, ocorrido em 6 de março de 1889. Há um grande processo de resistência à experiência de Maria de Araújo, sobretudo, por parte do bispado do Ceará, representado por seu bispo dom Joaquim José Viera, 2º bispo do Ceará. Resistência esta que, inclusive, apagará a memória de Maria de Araújo, sua principal protagonista, daquela história. Como afirma “Miriam Moreira Leite, ‘raramente a mulher é registrada na documentação oficial, a não ser quando perturba a ordem estabelecida, quando desempenhou papéis que a sociedade não lhe atribuiu ou quando se exacerbou no cumprimento do papel feminino’” (ALGRANTI, 1993 apud FORTI, 1991, p. 22)¹².

Para Maria do Carmo Pagan Forti, o milagre de Juazeiro explode como uma “forma de linguagem” que fala dos “apelos, os desejos, as dores e as esperanças da sociedade em que viveu” (FORTI, 1991, p. 7). Segundo ela, em um “momento de transição de uma Igreja luso-brasileira para uma Igreja romanizada, a meu ver, foi determinante para o aparecimento do ‘milagre’ do sangramento da hóstia consagrada na boca da beata Maria de Araújo”, uma vez que “a tentativa de introdução de devoções europeias como a do Sagrado Coração de Jesus, procuraram substituir as antigas devoções luso-brasileiras” (FORTI, 1991, p. 9). Portanto, este milagre, com todo alarde ao seu redor, encontra-se em um “forte lugar de disputa pelos bens simbólicos da salvação” (FORTI, 1991, p. 9).

E sua proposta é dialogal:

¹² Segundo Edianne dos Santos Nobre, em artigo sobre outras beatas que testemunharam no processo de Maria de Araújo, afirma que estas também tiveram como sina o esquecimento: “O véu do esquecimento, social e historiográfico, foi jogado sobre essas mulheres, após a Santa Sé declarar a sua culpa. Aqui a ideia de esquecimento está ligada a noção de desmascaramento. Uma vez tidas como atrizes de uma farsa, as beatas deveriam sair de cena. Assim, o esquecimento historiográfico dessas mulheres foi acima de tudo, um esquecimento social que buscou e conseguiu através das inúmeras técnicas do ‘fazer falar uma verdade’, que elas não só negassem suas narrativas ‘maravilhosas’, mas também, que desaparecessem do cenário” (NOBRE, 2015, p. 1477). Sua interessante hipótese é que “estas mulheres buscaram, através dos seus testemunhos, construir trajetórias espirituais únicas, sem uma intermediação clerical direta, e, por isso, foram combatidas e condenadas pela Igreja Oficial” (NOBRE, 2015, p. 1450).

Maria de Araújo reúne no milagre as duas partes em conflito. A Igreja oficial e a Igreja popular. O milagre condensa a doutrina mais importante defendida pela Igreja oficial e também as crenças e a ideologia da Igreja popular. Nesse sentido, o milagre é um símbolo que institui uma nova realidade pela união, no fenômeno extraordinário, de duas realidades que se pretendiam antagônicas (FORTI, 1991, p. 10).

Ao mesmo tempo, segundo Antônio Braga, o milagre também foi resposta às secas recorrentes na região, “secas simbolizadas”¹³: “Parece-nos também que o milagre e suas consequências — como fato simbolizado — foram um tipo de resposta e busca de significado para todo aquele sofrimento por eles vivenciado” (BRAGA, 2008, p. 152). E, de igual maneira, o milagre foi uma possibilidade de redenção para aquele povo que sofria com uma hipersensibilidade relacionada ao pecado. Era um convite à conversão e uma resposta da Graça divina atuando em Juazeiro.

Como resultado de sua adesão e difusão do milagre, Pe. Cícero sofre sanções da Igreja, que acabam culminando em sua suspensão do exercício do ministério presbiteral: ele foi suspenso de ordem. E em meio a isto tudo, ele caracteriza-se por uma forte consciência do Mistério, manifestado em seu forte senso da Providência Divina. Sua relação com o milagre de 1889, assim, indica que ele o entendia como um acontecimento divino ao qual foi fiel durante toda sua vida, sem abandonar suas convicções pessoais e religiosas e aceitando sofrer as punições e os problemas decorrentes desta sua opção e coragem ao defender a beata Maria de Araújo e o que ele entendia como sendo uma manifestação divina para salvar os sertanejos que a ele recorriam.

Conclusão: Padre Cícero, representante e inspirador de uma “mística sertaneja do Cariri”

Diante dos elementos acima apresentados a respeito da mística, sobretudo sua dimensão de profunda ligação com a história, seja a história de um povo ou de um indivíduo, aqui se defende a ideia de que Pe. Cícero

¹³ “segundo o raciocínio de Sahlins, a seca não foi percebida nem vivida pelas pessoas como fato natural em si. Foi percebida e vivida como ‘fato simbolizado’, assumindo uma nova forma de existência, uma existência cultural, na qual seu desenvolvimento e suas consequências foram governados por sua dimensão significativa. Aqueles ciclos foram percebidos e interpretados, sobretudo, a partir de um viés religioso” (BRAGA, 2008, p. 150).

viveu dimensões importantes de uma mística, que apontam, junto com a figura do padre Mestre Ibiapina, que atuou numa extensão territorial mais ampla, para a constituição de uma “mística sertaneja do Cariri”, com toda a riqueza que

a região sertaneja guardou, dos primeiros povoadores, os principais costumes na organização familiar, na língua, moldando um tipo humano, caracterizado paradoxalmente pelas manifestações poéticas na linguagem e no cantar. Foram esses homens que questionaram as verdades ensinadas, desencadeando movimentos sociais dos mais importantes de nossa História (BARROS, 2014, p. 76).

Como mística, ela se caracteriza pelos seguintes elementos presentes na vida e atuação pastoral e política do padre Cícero:

- Trata-se de uma mística do serviço. Em sua ação como sacerdote e líder político solidário com os mais pobres, ele foi denominado de o “Pai dos pobres”. Exemplo disso é o que nos conta José Figueiredo Brito:

Tratando-se de gente paupérrima e não havendo em Juazeiro trabalho para todos, o padre encaminhou muitos romeiros para os campos inexplorados do Cariri, particularmente para a Serra do Araripe e de São Pedro. [...] Mais tarde parecia ter sido executado ali um plano de reforma agrária tal era o sistema de ocupação coletiva da chapada (BRITO, 1956, apud LOPES, 2012, p. 33).

- Uma mística sertaneja, pautada pela religiosidade popular presente no Cariri de sua época, a qual ele mesmo praticou durante sua infância e adolescência, culminando em sua defesa do milagre do Juazeiro.
- Uma mística do cotidiano, que lida com a vida do dia a dia e que entra pelos espaços tradicionalmente vistos como profanos: “Em cada casa um oratório. Em cada quintal uma oficina” (ROSENDO, 2015); é o *ora et labora* beneditino, bebido das concepções do padre Mestre Ibiapina. E por ser mística do cotidiano, é permeada por um

"folheado" de caminhos que não seguem postulados já instituídos. Em processos de seleção e reelaboração do sagrado, os devotos tomam várias direções, criando inúmeras dissonâncias entre as maneiras de crer.

"O cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*", diz De Certeau (1994, p. 38). [...] cotidiano, feito de *criatividade dispersa*. [...] experiência cotidiana, que não está subordinada a parâmetros congelados (LOPES, 2012, p. 21).

- Uma mística do deserto, com toda a sua riqueza simbólica, mas, sobretudo, com sua capacidade de indicar que Deus ou o Sagrado em seu Mistério são inapreensíveis ou controlados pelos desejos humanos, pois

das incertezas do próprio caminho nasce o temor e a insegurança, por que cada um de nós busca um Deus à sua medida, manejável, de bolso, que nos responda imediatamente e nos faça entender e faça as coisas segundo a lógica humana (MACCISE, 1993, p. 54).

Na mística do deserto experimenta-se o "Deus peregrino, mendigo, apaixonado, [que] difere do conceito de imutabilidade, perfeição, onipotência e autossuficiência" (OLIVEIRA, 2013, p. 119).

- Uma mística de sínteses e do diálogo, por meio do qual Padre Cícero elabora sínteses entre o catolicismo romanizador, a religiosidade sertaneja e elementos da tradição indígena dos Cariri. Segundo antigo mito Cariri,

todo o vale do Cariri era um mar subterrâneo. Debaxo da terra, dormia a Serpente d'Água, cujo imenso caudal era represado pela "Pedra da Batateira", ao sopé da Chapada do Araripe. [...] Os Pajés Cariris profetizavam que a "Pedra da Batateira" iria rolar e todo o vale do Cariri seria inundado. As águas, em fúria, devorariam os homens maus que tinham roubado a terra e escravizado os índios. Quando as águas baixassem, a terra voltaria a ser fértil e livre e os Cariris iam repovoar o "Paraíso" que tinham perdido (CARIRY, 2008 apud GUIMARÃES; DUMOULIN, 2009, p. 12).

Este tipo de narrativa gerava inquietação entre os romeiros, quando surge a ideia de que Pe. Cícero

amarrara a “pedra da Batateira” com grossas correntes de ferro e teria pedido a proteção da Mãe do Belo Amor. A pedra só iria rolar no final dos tempos e Juazeiro seria suspenso no céu para que as águas passassem devorando as iniquidades do mundo. Baixadas as águas, teria início a era do “Espírito Santo”, e os pobres e deserdados da terra, herdariam o “paraíso” (GUIMARÃES; DUMOULIN, 2009, p. 13).

- Uma mística das romarias — ritual de passagem e iniciação —, que se desenrola a partir de uma “espacialidade mística” (GUIMARÃES; DUMOULIN, 2009, p. 110-111; GUIMARÃES; DUMOULIN, 2014, p. 193), que enfatiza o sair, o deixar seu centro de referência, o desapego, o caminhar e o peregrinar: mística do movimento. É a mística dos símbolos nas romarias e sua espacialidade, pautadas pela Bíblia e por histórias das vidas dos santos: nova Jerusalém, Horto, rio Jordão. É a mística que narra “o espaço constituindo-o sagrado e inspirando outras narrativas, implica uma experiência corporal, uma trama de percepções que se faz e se refaz na carne, como diria Merleau-Ponty” (LOPES, 2012, p. 26).
- É a mística dos gestos, pois, como afirma Roger Bastide, ao tratar da experiência religiosa dos afrodescendentes no Brasil:

sem dúvida, o Negro não se lança à introspecção como uma Santa Teresa para nos descrever as diversas moradas de seu "castelo interior". Falta-lhe, para isto, a escritura. Existe, portanto, uma outra linguagem que lhe permite exprimir a riqueza ou a complexidade de sua alma que se lança entre os braços dos deuses, que é a linguagem dos gestos (BASTIDE, 2003, p. 79).

Gestos manifestos nos “benditos” e no cordel, além de diversas outras formas:

O forte em Juazeiro, a despeito do que mostra a televisão, não é a sala de ex-votos ou o romeiro, de joelhos, pagando promessa. O forte é todo o trajeto da romaria, eminentemente solidária, alegre; a grande missa campal, com fogos de artifício, com a despedida do romeiro, chapéu de palha na mão, dando vivas a Jesus Cristo, Pe. Cícero e à Mãe das Dores; são as reuniões nos imensos “ranchos” onde ficam hospedados, é a visita que a imagem da padroeira, trazida por eles, faz à Mãe das Dores do Juazeiro. É toda a romaria desde que sai do seu lugar de origem, com seu espírito comunitário, solidário, festivo, até chegar na cidade Santa. E ali dar três

voltas com o caminhão ao redor da Igreja da Mãe das Dores, soltando roções invariavelmente de madrugada para assim, anunciar a sua chegada (FORTI, 1991, p. 151).

- Uma mística da vida, experimentada na secura que descobre o despertar da própria vida em sua pujança, mesmo durante as secas e as agruras do semiárido. Pois, como afirma Roberto Malvezzi, semiárido “não é apenas clima, vegetação, solo, sol ou água. É povo, música, festa, arte, religião, política, história. É processo social. Não se pode compreendê-lo de um ângulo só” (MALVEZZI, 2007, p. 9). É a mística dos enfrentamentos das agruras do sertão e da vida, por meio da qual os sertanejos “tinham na experiência religiosa uma forma de criar esperança em uma vida menos enredada na escassez do cotidiano” (LOPES, 2012, p. 85). E ele junto com o povo que ele sentia como seu, pois

Todos os que o procuravam, desiludidos dos poderosos, nele encontravam, invariavelmente, o carinho de uma palavra ou de um gesto amigo. Durante horas a fio, desde a manhã até alta noite, recebia os romeiros, consolando-os através de seus conselhos e de sua benção amorosa e paternal. Respondia-lhes os telegramas e as cartas, às vezes de uma adorável ingenuidade. Nunca se lhe viu espelhar no rosto a sombra de um enfado. Foi, na realidade, o consolador das gentes abandonadas dos sertões, que sempre tiveram fome e sede de justiça (MARTINS FILHO; GIRÃO, apud COMBLIN, 2011, p. 43).

- É uma mística da luta, pois é “uma mística articulada com lutas históricas. Construíram comunidades igualitárias, de oração e trabalho. [...] No início estava a fome e a migração provocadas pela seca. Eis o rosário de Juazeiro: fome — fé — trabalho — fartura partilhada — festa” (SEGUNDO..., 2014, p. 5).
- É a mística do silêncio da fé, que tudo espera de Deus, de sua Providência, e da solidariedade fraterna. E a forma de esperar em Deus e recordá-lo em silêncio se dá por meio da escuta crente e atenta às narrativas envolvendo o Pe. Cícero, pois, “antes de ser vivenciado através de explicações, o Juazeiro dos devotos foi vivido por meio de narrativas” (LOPES, 2012, p. 80). Neste sentido, também é a

mística da espera na Providência, que se manifesta em seus cuidados cotidianos, mas também em suas orientações via padre Cícero.

- Por fim, é uma mística do cuidado: na política, com o meio ambiente, com a vida social, com as subjetividades sofridas, possibilitando meios para o sertanejo viver, pois “aqui tem sido um refúgio dos naufragos da vida”¹⁴, pois “No caminho de Juazeiro nunca ninguém se perdeu, por causa da ‘luminura’ da Mãe de Deus das Candeias...”¹⁵

Referências

BARBOSA, W. *Padre Cícero*. Pessoas, fotos e fatos. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1980.

BARROS, L. O. C. *Juazeiro do padre Cícero*. A terra da Mãe de Deus. Fortaleza: Editora IMEPH, 2014.

BARROS, L. O. C.; SOUZA, F. R. A irmandade religiosa dos beatos e a prática pastoral do Padre Cícero: oração e trabalho. In: INTERECLESIAL DE CEBs, 13., 2014, Juazeiro do Norte. *Textos-base...* Juazeiro do Norte: Diocese de Crato, 2014. Disponível em: <<http://www.principo.org/13-intereclesial-de-cebs-justica-e-profecia-a.html>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

BASTIDE, R. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Éditions du Seil, 2003.

BOFF, L. *Experimentar Deus*. A transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002.

BRAGA, A. M. C. *Padre Cícero*. *Sociologia de um Padre, antropologia de um santo*. Bauru: EDUSC, 2008.

CAMPINA, M. C. L. *Voz do Padre Cícero*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARVALHO, J. J. O Encontro de Velhas e Novas Religiões. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (org.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes/USF-IFAN, 1994c. p. 67-98.

¹⁴ WALKEE, D. Padre Cícero. *Portal de Juazeiro*, 03 set. 2012. Disponível em: <<http://www.portaldejuazeiro.com/2012/09/nossa-colaboradora-pautiliaferraz-nos.html>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

¹⁵ Canto do Romeiro.

- COMBLIN, J. *Instruções espirituais do padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- COMBLIN, J. *Padre Cícero do Juazeiro*. São Paulo: Paulus, 2011.
- COMBLIN, J. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulus, 2012.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FORTI, M. C. P. *Maria de Araújo, a beata de Juazeiro*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FRANCISCO. *Evangelii gaudium* [EG]. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GUIMARÃES, A. T.; DUMOULIN, A. Romeiros/as e Romarias em Juazeiro do Norte Protagonismo de uma liturgia popular. Uma visão antropológica. *Revista de Cultura Teológica*, v. 17, n. 67, abr./jun. 2009.
- GUIMARÃES, A. T.; DUMOULIN, A. Mística e espiritualidade da romaria com particular enfoque sobre a romaria em Juazeiro do Norte. In: INTERECLESIAL DE CEBs, 13., 2014. *Justiça e profecia a serviço da vida*. Crato: Diocese de Crato, 2014. p. 192-209.
- GUTIÉRREZ, G. *Beber no próprio poço*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HAMER, D. *O gene de Deus*. Como a herança genética pode determinar a fé. São Paulo: Editora Mercury, 2005.
- INGE, W. R. *Christian mysticism*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1899. (Kindle edition).
- KNITTER, P. Religiões, misticismo e libertação. In: TOMITA, L. E.; BARROS, M.; VIGIL, J. M. (orgs.). *Pluralismo e libertação*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LOPES, R. *Caldeirão*. Fortaleza: Edições Instituto Frei Tito de Alencar, 2011.
- LOPES, R. *O meio do mundo: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*. Fortaleza: Editora Universidade Federal do Ceará, 2012.
- MACCISE, C. *Los caminos del Señor*. Roma: Carmelitas Descalzos, 1993.
- MAÎTRE, J. Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 98-136, 1984.
- MALVEZZI, R. *Semi árido*. Uma visão holística. Brasília: Confea, 2007.

MCGINN, B. *The foundations of mysticism. Origins to the Fifth Century*. New York: Crossroad, 2003.

METZ, J. B. *Mística de olhos abertos*. Trad. Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Amantes do Mistério).

NETO, L. *Padre Cícero. Poder, fé e guerra no sertão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOBRE, E. S. Escrever a história através da culpa: as beatas do Juazeiro nos Arquivos do Vaticano (1889-1894). *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1450-1479, jul./set. 2015.

OLIVEIRA, A. X. *O padre Cícero que eu conheci*. Verdadeira história de Juazeiro do Norte. Fortaleza: Premium Editora, 2001.

OLIVEIRA, A. F. *Igreja dos pobres e imagens de Deus à luz da teologia do povo de Deus em José Comblin: convites à práxis cristã emergente da Missão Ibiapina no semiárido nordestino*. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2013.

PSEUDO-DIONÍSIO. *Obras completas*. São Paulo: Paulus. 2004.

RAHNER, K. *Experiencia del espíritu*. Madri: Narcea, S. A. de Ediciones, 1978.

RAHNER, K. *The practice of faith. A handbook of contemporary spirituality*. New York: The Crossroad publishing company, 1986.

ROSENDO, W. No altar dos santos divinos. *Brasil 247*, 24 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/ceara247/174366/No-Altar-Dos-Santos-Divinos.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

SCHILLEBEECKX, E. *História Humana, Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHOLEM, G. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

SEGUNDO Dossiê sobre o 13º Intereclesial. [S.l.]: Iser Assessoria, 2014. In: Disponível em: <http://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1394214782_attach99.doc>. Acesso em: 02 fev. 2018.

SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. São Paulo: Loyola, 1992.

TEIXEIRA, F. O resgate da espiritualidade no cotidiano. In: PANASIEWICZ, R.; VITÓRIO, J. *Espiritualidades e dinâmicas sociais*. São Paulo: Paulinas, 2014.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, J. M. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.

VIGIL, J. M.; CASALDÁLIGA, P. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Recebido: 15/05/2018

Received: 05/15/2018

Aprovado: 01/08/2018

Approved: 08/01/2018