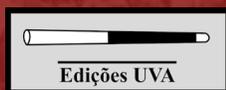


Raimundo Alves de Araújo
Joaquim dos Santos
Organizadores

Nas Trilhas do Sertão

escritos de cultura e política
nos interiores do Ceará
volume 6



Raimundo Alves de Araújo
Joaquim dos Santos
Organizadores

Nas Trilhas do Sertão
escritos de cultura e política
nos interiores do Ceará
volume 6



Sobral/CE
2021



Nas Trilhas do Sertão: escritos de cultura e política nos interiores do Ceará - volume 6

© 2021 copyright by Raimundo Alves de Araújo e Joaquim dos Santos (Orgs.)
Impresso no Brasil/Printed in Brasil



Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138
Renato Parente - Sobral - CE
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222
contato@editorasertaocult.com
sertaocult@gmail.com
www.editorasertaocult.com

Coordenação Editorial e Projeto Gráfico
Marco Antonio Machado

Coordenação do Conselho Editorial
Antônio Jerfson Lins de Freitas

Conselho Editorial de História
Andraia Rodrigues de Andrade
Antonio Iramar Miranda Barros
Carlos Augusto Pereira dos Santos
Geranilde Costa e Silva
Gilberto Gilvan Souza Oliveira
Raul Max Lucas da Costa
Regina Celi Fonseca Raick
Telma Bessa Sales
Valéria Aparecida Alves
Viviane de Souza Lima

Revisão
Danilo Ribeiro Barahuna

Diagramação
João Batista Rodrigues Neto

Catalogação
Leolgh Lima da Silva - CRB3/967



Av. da Universidade, 850 - Campus da Betânia – Sobral-CE
CEP 62040-370 - Telefone: (88) 3611.6613

Filiada à



Reitor
Fabianno Cavalcante de Carvalho

Vice-Reitora
Izabelle Mont'Alverne Napoleão Albuquerque

Diretora das Edições UVA
Maria Socorro de Araújo Dias

Conselho Editorial

Maria Socorro de Araújo Dias (Presidente)	Maria Adelane Monteiro da Silva
Alexandra Maria de Castro e Santos Araújo	Maria Amélia Carneiro Bezerra
Ana Iris Tomás Vasconcelos	Maria José Araújo Souza
Carlos Augusto Pereira dos Santos	Maria Somália Sales Viana
Claudia Goulart de Abreu	Mariestela Inês Osawa Vasconcelos
Eliany Nazaré Oliveira	Raquel Oliveira dos Santos Fontinele
Enes Rei Leite	Renata Albuquerque Lima
Francisco Helder Almeida Rodrigues	Simone Ferreira Diniz
Israel Rocha Brandão	Tito Barros Leal de Ponte Medeiros
Izabelle Mont'Alverne Napoleão Albuquerque	Virginia Célia Cavalcanti de Holanda

Catalogação
Neto Ramos CRB 3/1374

T829 Nas trilhas do sertão: escritos de cultura e política nos interiores do Ceará. / Raimundo Alves de Araújo, Joaquim dos Santos. (Org.). Sobral CE: Edições UVA; Sertão Cult, 2021.

258P.
V.6

ISBN: 978-65-87115-07-8 - e-book - pdf
ISBN: 978-65-87429-91-5 - e-book - pdf
ISBN: 978-65-87429-92-2 - papel
Doi: 10.35260/87429915-2021

1. Ceará- Cultura e política. 2. Sertão, CE- Contextos políticos. 3. História- Ceará. 4. Sertão, CE- Política e Cultura. I. Araújo, Raimundo Alves de. II. Santos, Joaquim. III. Título.

CDD 981.31



Este e-book está licenciado por Creative Commons
Atribuição-Não-Comercial-Sem Derivadas 4.0 Internacional

Sumário

APRESENTAÇÃO.....5

1ª PARTE - MEMÓRIA E CULTURA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI

Nas trilhas do Cariri cearense: uma proposta extensionista com cinema africano.....15

Cicera Nunes

Thiago Florencio

“Essa história tem sentido?” Sensibilidades e télos na escrita da história de Sobral na obra de padre João Mendes Lira.....29

Thiago Braga Teles da Rocha

Francisco Dênis Melo

Tensões, intenções e interações: patrimônio cultural, turismo e ro-maria em Juazeiro do Norte.....41

José Italo Bezerra Viana

O ensino da história a partir do Cariri: o uso de conceitos e recursos didáticos.....57

Darlan de Oliveira Reis Junior

Ana Isabel Ribeiro P. Cortez Reis

Sonhar com os mortos.....73

Joaquim dos Santos

O Hospital Manuel de Abreu: lugar de cura e poder no pulmão do Cariri.....95

Francisco Egberto de Melo

Maria Isadora Leite Lima

José Roberto dos Santos Júnior

2ª PARTE - CIDADES DO SERTÃO CEARENSE NO SÉCULO XX

Verso e reverso de uma cidade: os pasquins e o “controle” do namoro.....117

Antonio Vitorino Farias Filho

“Imprensa Catholica e organização política são as nossas armas”. O jornal *Correio da Semana* e o discurso anticomunista. Sobral-CE (1930-1945).....137

Carlos Augusto Pereira dos Santos

O Demônio do Pontal da Santa Cruz em Santana do Cariri-CE: memória e narrativa.....161

Nívia Luiz da Silva

Ana Cristina de Sales

Maria Arleilma Ferreira de Sousa

3ª PARTE - OS SERTÕES DO CEARÁ NOS PERÍODOS COLONIAL E IMPERIAL

“Dissipai a cruel peste, poderosa intercessora”: devoção mariana e epidemia do cólera no Cariri Oitocentista.....181

Paulo Henrique Fontes Cadena

Jucieldo Ferreira Alexandre

A política para pobres: recrutamentos, prisões e espancamentos no Ceará (1799-1837).....203

Reginaldo Alves de Araújo

O sexo e a colonização dos sertões do Brasil (Séculos XVII e XVIII).....227

Raimundo Alves de Araújo

Sobre os Autores.....253

Apresentação

O sertão, enquanto produção discursiva, fazia parte das definições espaciais portuguesas durante a expansão europeia. Sertão, ali, referia-se aos locais distantes do litoral, associado a uma baixa densidade demográfica. Ou seja, em um primeiro momento, o termo sertão aludia-se aos locais ainda não povoados ou colonizados pela empresa lusa; logo, espaços não “civilizados”, no sentido de que civilizar era adequar uma região à ordem colonizadora.

No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, com a formação do discurso nacionalista e de construção de uma identidade nacional, o termo foi sendo paulatinamente reelaborado pela literatura para adquirir um sentido de “identidade nacional”, uma espacialidade imaginada onde a originalidade da cultura “brasileira” estava mais preservada. Logo, a partir do conceito de sertão nasceu a definição do sertanejo como o ente que corporificava as raízes da “pátria”. Como exemplo, a obra “O Sertanejo”, de José de Alencar, que compõe um sertão como um espaço do poder personificado no senso de justiça de Arnaldo e do Capitão-mor de milícia, Campelo¹.

Todavia, se entendermos “cultura popular” a partir da leitura de Michel de Certeau, ou seja, algo que só assume um caráter celebrativo e um discurso de exaltação ou de representação de uma identidade, depois de morto, enquanto prática e fazer social, partimos de um outro olhar. A celebração do “sertão” como espaço de originalidade do elemento nacional inicia-se, justamente, quando este sertão enquanto espaço distante, longe do poder do Estado, é

¹ No romance, enquanto Campelo representa a autoridade patriarcal e patrimonial, com um senso de justiça cristão que controla as terras e as pessoas de sua casa, Arnaldo é uma espécie de cavaleiro feudal Tupiniquim. Um sertanejo que aprendeu a ler a natureza, os rastros dos animais e enfrentar as feras como os antepassados indígenas, simbolizando a mestiçagem entre o índio e o europeu. Ou seja, um “Moacir” adulto.

fragilizado, uma vez que a “cultura popular”, nessa perspectiva “certeuniana”, só adquire uma função celebrativa depois de não mais existir enquanto forma de viver, pois somente o morto pode ser pacificado.

Essa interpretação nos ajuda a compreender porque o sertão só virou discurso identitário no século XIX. Até então, o interior da colônia lusa era um espaço da resistência à colonização, haja vista que o interior era para onde as populações nativas fugiam para escapar da ação colonizadora, ou onde se constituíam os quilombos de negros que rejeitavam à condição de escravo. Enquanto o conceito de sertão preservou essa função de espaço de resistência, onde o braço colonial pouco alcançava, este era visto de forma pejorativa, associado à barbárie, à desordem. Assim, o sertão era um antípoda à cidade. Se a cidade era a espacialidade da civilidade, da polidez e da polícia (um espaçamento do colonialismo epistemológico, de afirmação do domínio da ordem escravocrata), o sertão era o seu inverso oposto. O espaço mor de resistência e, como tal, devendo ser combatido e disciplinado a qualquer custo. Logo, se o sertão começa a ser celebrado como espacialidade da originalidade brasileira em fins dos oitocentos, é sintoma, antes, de sua queda do que de uma suposta vitalidade, uma vez que marca sua decadência enquanto espaço de resistência e a consolidação de sua subjugação ao colonialismo luso-brasileiro. Um colonialismo que não é só físico, mas linguístico e epistemológico. Um colonialismo que não se encerra no oitocentos, mas que se estende até a atualidade em seu processo de “nacionalização” dos sertões.

Sendo assim, enquanto campo de estudo, não cabe aos historiadores do sertão reafirmarem este discurso bucólico de um espaçamento antípoda à corrupção das cidades, mas compreender e identificar esse processo de mudança de sentidos e usos políticos do conceito de sertão na história, que reverbera necessariamente nas transformações das experiências vividas nesses espaços plurais, agora aglutinado, vulgarizado e romantizado na palavra “sertão”.

Assim, analisando e combatendo nos sertões, a presente coleção tem a honra de trazer ao público mais um livro da série “*Nas Trilhas do Sertão: escritos de cultura e política nos interiores do Ceará*”, em seu sexto volume. Já se vão quase oito anos desde o volume I (em 2014), e muita água já passou por debaixo dessa ponte desde então. Fazendo um esforço de olhar retroativo, diríamos

que nossos objetivos iniciais foram atingidos no que foi possível. Se por um lado conseguimos produzir conhecimento driblando os gargalos e as limitações geográficas e de mercado, por outro, assim como qualquer outro esforço de produção de conhecimento em um espaço periférico do Brasil, o “Nas Trilhas do Sertão” depara-se com a precariedade de um mercado consumidor de livros de análise histórica, tanto pelas dificuldades financeiras da região, que se constitui simultaneamente como uma periferia ao grande capital e ao Brasil, bem como pela pouca familiaridade das populações de nossas cidades, com uma história que as analise enquanto objeto histórico, haja vista que, para a maioria destas populações, a História, com “H” maiúsculo, constitui-se como um ajuntamento de acontecimentos desenrolados no Sudeste e nas potências centrais do capitalismo. Logo, uma história “local” constitui-se nesse imaginário colonizado, em um exotismo que não vale a pena se gastar uma fração dos seus já parcos recursos. Tal especificidade faz com que, inevitavelmente, os livros sejam disponibilizados a preços, muitas vezes, abaixo do custo de sua produção. Sendo assim, os trabalhos aqui reunidos não se constituem em um empreendimento de mercado, por estar fora de sua lógica. O capital do “Nas Trilhas do Sertão” é outro. Seu capital é simbólico, e de composição de um campo de estudos no interior cearense nos domínios da História local/regional. Um “grito” da periferia para afirmar-se em toda a sua especificidade. Enquanto tal é também uma batalha pelo próprio sentido historiográfico de um espaço, em oposição ao colonialismo que nos quer “periféricos” e locais, em relação às grandes forças “nacionalizantes”.

Seguindo essa “trilha”, o presente volume divide-se em três partes, respectivamente: “Memória e cultura na segunda metade do século XX e início do XXI”, “Cidades do sertão cearense do século XX” e “Os sertões do Ceará nos períodos colonial e Imperial. Na primeira parte do livro, o capítulo de Cicera Nunes e Thiago Florencio, “*Nas Trilhas do Cariri Cearense: uma proposta extensionista com cinema africano*”, apresenta uma reflexão sobre a experiência da *Mostra Itinerante de Cinema Africano do Cariri Cearense*, situando-a no contexto das ações antirracistas e afirmativas que vêm sendo desenvolvidas naquela região, e que visam *descolonizar* o imaginário social, combatendo o racismo e o preconceito com povos africanos e seus descendentes.

Em outra abordagem, o texto de Francisco Denis Melo e Thiago Braga Teles da Rocha – “*Essa História tem sentido?*” *Sensibilidades e Têlos na Escrita da História de Sobral na obra de Padre João Mendes Lira* – trata do mito fundador daquela cidade; mito este construído pela atuação intelectual do padre-historiador João Mendes Lira (1925-2005). Segundo os autores, a obra do padre em questão tem a intenção subjacente de criar um “mito fundador” para a cidade, fornecendo um “passado honroso” e “digno” para suas elites, e conectando os primeiros colonos (que para Lira são os “heróis fundadores” da localidade) com as famílias tradicionais da Sobral do último quartel do século XX.

Seguindo esta ordem, o capítulo de José Ítalo Bezerra Viana (cujo título é *Tensões, intenções e interações: patrimônio cultural, turismo e romaria em Juazeiro*) analisa as relações entre patrimônio cultural, turismo e as romarias em Juazeiro do Norte, discutindo como são investidos atributos culturais a cada um desses elementos e apontando para uma quebra do monopólio dos significados atribuídos pela Igreja Católica aos eventos religiosos. Segundo o autor, tal como ocorre em diferentes partes do país, o que acontece ali é um deslocamento do controle institucional a partir da apropriação dos conteúdos religiosos pela atividade turística, uma espécie de secularização dos eventos, que serve aos interesses do rico filão do mercado de bens simbólicos.

O texto assinado por Darlan de Oliveira Reis Júnior e Ana Isabel Ribeiro P. Cortez Reis (*O ensino da História a partir do Cariri: o uso de conceitos e recursos didáticos*) discute as questões ligadas ao ensino de história, levando-se em conta o senso de pertencimento a uma dada região (o Cariri Cearense). Quais métodos podem (e devem) ser usados para facilitar o diálogo entre o ambiente escolar e o ambiente acadêmico para promover uma maior consciência histórica nos indivíduos? Eis as questões trabalhadas pelos autores.

O texto de Joaquim dos Santos – *Sonhar com os mortos* – procura compreender os focos narrativos presentes nas memórias orais dos idosos da região do Cariri cearense. Como se dão os encontros oníricos entre os vivos e os mortos no imaginário social? De onde vem a crença em “encontros oníricos” com as almas de pessoas já falecidas? São estas questões – ligadas à história oral e à tradição da historiografia cultural – que o pesquisador aborda em seu texto.

Adentrando o terreno da História das doenças, o capítulo escrito por Francisco Egberto de Melo, Maria Isadora Leite Lima e José Roberto dos Santos Júnior, intitulado *O Hospital Manuel de Abreu: lugar de cura e poder no pulmão do Cariri*, discute a definição de espaços, saberes e controle social a partir das práticas de cura da tuberculose, tomando como referência o Hospital citado, situado no Crato dos anos setenta do século XX. Para isso, eles fazem uso de documentos oficiais e de jornais, bem como dos escritos dos historiadores locais.

Na segunda parte do livro, Antônio Vitorino Farias Filho analisa o modo como alguns indivíduos da elite letrada do Ipu - CE dos anos iniciais do século XX teriam feito uso do humor e do deboche em jornais e panfletos para “reeducar” e censurar os costumes “rudes” e simplórios de sua população. Para o autor, a pilhéria, o deboche, a censura e o humor ácido seriam “ferramentas de classe” usadas pelas elites locais para demarcar fronteiras sociais e distinguir a “melhor sociedade” das camadas humildes daquela população.

O texto de Carlos Augusto Pereira dos Santos, “*Imprensa Católica e organização política são as nossas armas: o jornal Correio da Semana e o discurso anticomunista. Sobral - CE (1930-1945)*”, analisa a construção do discurso anticomunista no jornal sertanejo *Correio da Semana*, da cidade de Sobral, dentre os anos de 1930 a 1945. Como bem o sabemos, essa época fora bastante conturbada para o Mundo Ocidental, para o Brasil e para o Ceará como um todo. Daí o texto em questão vem nos brindar com uma análise magistral e necessária acerca das medidas preventivas tomadas pela Igreja e pelas elites locais para prevenir o avanço do “perigo vermelho” naqueles sertões.

No trabalho “*O Demônio do Pontal da Santa Cruz em Santana do Cariri: memórias e narrativas*”, de autoria de três historiadoras – Nívia Luiz da Silva, Ana Cristina de Sales e Maria Arleilma Ferreira de Sousa –, analisa o imaginário popular na cidade de Santana do Cariri, no Sul do Ceará, do início do século XX. Segundo as autoras, desde o final do século anterior as populações da área acreditavam que Santana do Cariri era assombrada pelo *Demônio do Pontal*, uma entidade sobrenatural de origem diversa do imaginário católico tradicional. Como sabemos – e as autoras nos falam disso de forma magistral – o imaginário e a memória são ingredientes fundamentais na construção da

identidade de uma população. Mesmo sabendo que as ações da Igreja teriam “banido para longe” o *O Demônio do Pontal* (em 1929), que assombrava Santana do Cariri, as autoras deixam claro que tal entidade é uma personagem fundamental da história, da memória e da identidade local.

Na terceira parte do livro, nestes tempos de pandemia e autoritarismo, Paulo Henrique Fontes Cadena e Jucieldo Ferreira Alexandre (no trabalho “*Dissipai a cruel peste, Poderosa Intercessora*”: *devoção mariana e epidemia do cólera no Cariri oitocentista*) analisam como, na conjuntura de aproximação de uma epidemia do cólera naquela região entre os anos de 1855 a 1862, a população local recorreu à devoção à Virgem Maria como meio de defesa frente aos avanços daquela terrível doença. O texto também assume uma faceta atualíssima, recorrendo ao manancial teórico da história do tempo presente, fazendo uma reflexão e uma conexão entre aquela longínqua epidemia da metade do século XIX ao pânico ocorrido no Cariri dos dias atuais, por ocasião da propagação da pandemia de Covid-19.

Em seu trabalho “*A política para pobres: recrutamentos, prisões e espancamentos no Ceará (1799-1837)*”, Reginaldo Alves de Araújo traz informações sobre as medidas administrativas adotadas pelos representantes do governo luso-brasileiro, para disciplinar ou eliminar os chamados vadios e vagabundos da província. Destacando que a própria terminologia como os agentes do Estado referiam-se a essas populações, já o era por si uma violência, uma vez que importava valores luso-europeus para analisar organizações sociais distantes daquela realidade. No geral, grupos predominantemente formados por indígenas e seus descendentes (caboclos e cabras), ciganos e negros que resistiam aos ideais de implementação do trabalho regular compulsório do capitalismo mercantilista; ou seja, que não adotavam modos de vida que os colocassem em uma cadeia hierárquica e relações de trabalho compulsório. Todavia, para se construir um Ceará segundo os padrões europeus de civilidade, foi necessário disciplinar ou exterminar essas populações.

Fechando o volume, o texto de Raimundo Alves de Araújo (cujo título é *O sexo e a colonização dos sertões do Brasil*) trata das relações sociais (e sexuais) que ocorreram entre colonos luso-brasileiros e mulheres indígenas americanas e africanas nos séculos XVII e XVIII de nossa história. Segundo o autor,

estupros, relações consensuais, “empréstimo de mulheres”, *sodomia* e outros “pecados da carne” eram práticas comuns no cotidiano dos sertões do Brasil de então. Ainda segundo o autor, essas “práticas sexuais”, associadas à violência da escravidão e ao poder *prepotente* dos fazendeiros sobre seus agregados e escravos teriam sido responsáveis pelo intenso processo de “miscigenação racial” e biológica que ocorreu no Brasil de então.

Boa leitura

Reginaldo Alves de Araújo

Raimundo Alves de Araújo

Joaquim dos Santos

1ª PARTE
Memória e cultura na
segunda metade do século
XX e início do XXI

Nas trilhas do Cariri cearense: uma proposta extensionista com cinema africano

*Cicera Nunes*¹

*Thiago Florencio*²

Introdução

O debate sobre as ações afirmativas com enfoque nas relações étnico raciais intensificou-se com a aprovação da Lei Nº. 10.639/03, que alterou a LDB Nº. 9.394/96, tornando obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira. No cerne da discussão está a crítica à perspectiva eurocêntrica, que tem predominado nos currículos escolares, e a necessidade de avançarmos na implementação de uma política que garanta a inclusão da população negra no ensino superior e no mercado de trabalho.

Essas políticas constituem-se enquanto bandeiras históricas dos movimentos negros que, ao longo do século XX, denunciaram o racismo estrutural da sociedade brasileira e pressionaram o Estado para que se comprometa com ações de superação desse quadro. A formação dos profissionais da educação coloca-se como uma ação importante, tendo em vista a necessidade de uma

1 Professora do Departamento de Educação da Universidade Regional do Cariri (URCA), Mestre e Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), E-mail: cicera.nunes@urca.br.

2 Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA), Mestre em História e Doutor em Letras (PUC-RIO). E-mail: thiagoabreuflorencio@gmail.com.

mudança epistemológica nas teorias que fundamentam a educação brasileira de forma a impactar nas práticas pedagógicas.

É nesse contexto que se coloca a necessidade de uma reformulação curricular ampla que atinja a universidade e as escolas de educação básica em todas as áreas de conhecimento. Na Universidade Regional do Cariri – URCA, o desencadeamento desse processo atinge vários cursos de graduação que passam a propor disciplinas obrigatórias e criar espaços de produção de conhecimento voltados para as relações étnico raciais, bem como ações de intercâmbio com universidades brasileiras e estrangeiras no fortalecimento dessas ações.

Como parte desse processo, o Congresso Artefatos da Cultura Negra nasce em 2009 a partir da iniciativa de um grupo de pesquisadores/as que, no diálogo com os profissionais da educação básica, as instituições de cultura, os movimentos sociais e as comunidades negras compreendem o papel da universidade no enfrentamento do racismo. Na sua primeira fase configura-se enquanto espaço de socialização dos estudos desenvolvidos com as temáticas da afrodescendência no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará – UFC. No decorrer dos anos transforma-se numa grande ação itinerante, consolidando-se no Sul do Estado do Ceará enquanto espaço de formação interdisciplinar com a socialização do conhecimento produzido no contexto afro diaspórico.

A partir de 2018, o Congresso passa a incorporar à sua programação a Mostra Itinerante de Cinema Africano do Cariri Cearense que, numa parceria com o Fórum Itinerante de Cinema Negro (FICINE), traz para o debate a importância do conhecimento do continente africano a partir da sua produção cinematográfica. O cinema aparece como uma possibilidade de releitura do contexto histórico-cultural-político africano na contemporaneidade, ao tempo em que privilegia representações positivas dessa realidade.

A mostra trouxe como proposta em sua primeira edição fazer circular curtas-metragens africanos por diferentes espaços como escolas públicas, universidades, quilombos, organizações não governamentais, centros culturais, dentre outros. A ação projetou curtas-metragens da África Lusófona, que tratam de temáticas diversas em torno das realidades sociais, políticas e culturais

africanas. A curadoria, ao contrário do estereótipo de pobreza e carência pelo qual o continente é comumente retratado, selecionou filmes que apresentam a complexidade e potência dos dramas humanos do continente, com destaque para a temática dos Direitos Humanos.

No presente capítulo propomos uma reflexão sobre a experiência da Mostra Itinerante de Cinema Africano do Cariri Cearense, situando-a no contexto das ações antirracistas que vêm sendo desenvolvidas no Estado do Ceará. Refletimos aqui sobre a possibilidade de diálogo das instituições de ensino superior com as comunidades e com os movimentos sociais na perspectiva da descolonização das telas³ e no contexto da articulação entre ensino, pesquisa e extensão como atribuições indissociáveis das universidades na contemporaneidade.

Os Artefatos da Cultura Negra e a Mostra Itinerante de Cinema Africano: uma ação extensionista no Cariri cearense

A indissociabilidade entre o ensino, a pesquisa e a extensão está prevista na Constituição de 1988 enquanto eixos fundamentais da Universidade Brasileira⁴. As autoras reforçam que, embora particulares, são dimensões indissociáveis do trabalho universitário que devem garantir que a formação aconteça mediante a integração entre os saberes acadêmicos e comunitários de forma interdisciplinar. A consolidação desse tripé configura-se enquanto ideal a ser perseguido, no entanto, ações vêm sendo desenvolvidas no sentido de fortalecer essa integração para que se projetem atividades educativas de produção do conhecimento a partir da inserção nas realidades locais.

É nesse sentido que vem se desenvolvendo a Mostra Itinerante de Cinema Africano do Cariri Cearense dentro do contexto da programação do Congresso Artefatos da Cultura Negra. Esse congresso, com realização da primeira edição em 2009, no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade

3 OLIVEIRA, Janaína. Descolonizando telas: o Espaço e os primeiros tempos do Cinema Africano. **Odeere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. n. 1, v. 1, jan./jun. 2016.

4 MOITA, Filomena Maria Gonçalves da Silva Cordeiro e ANDRADE, Fernando César Bezerra de. Ensino-pesquisa-extensão: um exercício de indissociabilidade na pós-graduação. **Revista Brasileira de Educação**. v. 4, n. 41, maio/ago. 2009

Federal do Ceará – UFC, tem se constituído em importante espaço de formação com enfoque nas temáticas africana e afro-diaspórica, a partir da articulação das principais instituições de ensino superior do Sul cearense: Universidade Regional do Cariri – URCA, Universidade Federal do Cariri – UFCA, o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia/Juazeiro do Norte e da Universidade Federal do Ceará – UFC com organizações dos movimentos sociais, o Grupo de Valorização Negra do Cariri – GRUNEC, a Associação Libertária de Desenvolvimento e Educação Interativa Ambientalmente Sustentável – ALDEIAS, Frente de Mulheres do Cariri, Cáritas Diocesana de Crato. E ainda o apoio de instituições que atuam no campo da cultura como o Serviço Social do Comércio – SESC, Centro Cultural do Banco do Nordeste – CCBNB e Fórum Itinerante de Cinema Negro - FICINE.

A ação busca atender a Resolução Nº. 01/2004 do Conselho Nacional de Educação, que determina que as instituições de ensino superior incluam nos conteúdos das disciplinas e atividades curriculares dos cursos que ministram a Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como o tratamento de questões que dizem respeito aos afrodescendentes. Na Universidade Regional do Cariri – URCA -, as determinações desta Resolução articulam-se diretamente às atividades que vêm sendo desenvolvidas no campo do ensino e da pesquisa no processo de implementação das Leis Nº. 10.639/03 e 11.645/08 nos cursos de graduação em Pedagogia, História, Física e Artes Visuais.

Temos, como desdobramento das ações movidas pelos movimentos negros ao longo do século XX e que resultaram na alteração da LDB Nº. 9.394/96 com a criação da Lei Nº. 10.639/03 e 11.645/08, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena, uma série de ações que ampliam o debate no campo epistemológico, em especial, no âmbito dos núcleos de estudos, pesquisa e extensão nos ambientes acadêmicos, a criação de disciplinas específicas na temática das relações étnico-raciais e a ampliação dos eventos e congressos acadêmicos que propõem uma articulação entre a universidade, os movimentos negros e os profissionais da educação básica.

São ações que caminham no sentido de consolidar a relação da universidade com os conhecimentos gestados pelos movimentos sociais e advindos do legado ancestral de base africana, de forma a atender à reivindicação dos movimentos

negros para que se atinja de forma positiva a sociedade, e não apenas os grupos sociais por eles representados⁵. A autora propõe uma mudança estrutural, conceitual, epistemológica e política que torne público e legítimo o falar, pautado no diálogo intercultural, sobre a questão africana e afro-brasileira.

Gonçalves e Silva⁶ informa que as orientações das Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004)⁷ e da Resolução N.º. 01/2004 do Conselho Nacional de Educação estabelecem que a temática precisa estar posta nos projetos políticos pedagógicos das instituições de ensino nos diferentes graus como um critério dos procedimentos utilizados para sua avaliação e supervisão. Enquanto compromisso coletivo, persegue o objetivo de formar mulheres e homens que compreendam as questões de interesse geral, ao tempo em que sejam capazes de valorizar outras visões de mundo, experiências históricas, contribuições dos diferentes povos que formam a nação brasileira.

Nesse contexto, os Artefatos da Cultura Negra buscam fomentar o diálogo da academia com os espaços formais e informais de educação para que se fortaleçam os elos ancestrais que nos unem no sentido de assegurar uma agenda que sinalize o fortalecimento da luta antirracista no Brasil, ao tempo em que oportuniza o intercâmbio entre pesquisadores/as, estudantes, professores/as, ativistas dos movimentos sociais, artistas, mestras e mestres da cultura.

A ação acontece dividida em dois momentos: na primeira parte, uma programação itinerante que percorre várias comunidades e territórios negros do Cariri cearense com oficinas, atividades culturais e sessões abertas de cinema africano, sempre acompanhadas de rodas de diálogo e de momentos de troca; no segundo momento, as atividades se concentram nas instituições de ensino superior, onde acontecem feiras pedagógicas, terreiradas, palestras, sessões de comunicação de pesquisas científicas, rodas de conversa e momentos de reflexão sobre a produção cinematográfica africana.

5 GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem fronteiras**. v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012.

6 GONÇALVES e SILVA, Petronilha Beatriz. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p: 489-506, set./dez., 2007.

7 BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. Ministério da Educação, MEC, 2004.

A Mostra Itinerante de Cinema Africano do Cariri Cearense veio integrar-se às ações do Artefatos da Cultura Negra visando abrir possibilidades, por meio de filmes, de aproximação com o continente africano nos seus aspectos históricos, sociais, culturais, políticos, de forma a positivar a presença e importância desses povos no mundo; adquirir consciência histórica da nossa relação com a África, mediante um diálogo intercultural, capaz de superar as imagens estereotipadas pelas quais esses povos foram representados historicamente e romper com a perspectiva eurocêntrica na produção cinematográfica.

A experiência da Mostra Itinerante de Cinema Africano no Cariri Cearense

Um dos grandes vetores de manutenção do poder supremacista branco está no controle da produção e circulação das imagens, principalmente aquelas veiculadas nas mídias de massa, a exemplo do cinema hollywoodiano⁸. Foi a partir das independências dos países africanos nos anos 1960 e de seus movimentos de descolonização, em aliança com os movimentos de afirmação negra da diáspora e também com o cinema terceiro-mundista, que uma cinematografia independente negro-africana fez frente a esse controle da produção e circulação de imagens da supremacia branca.

Tal cinematografia, embora extremamente variada, traz um princípio fundamental: a reivindicação do direito de narrar, isto é, o direito de autoinscrição dos corpos negro-africanos, que deixam de ser representados para se tornarem representantes de suas próprias imagens e narrativas. É sabido que até as independências africanas, os governos coloniais controlavam qualquer registro e veiculação imagética produzidos nos territórios africanos, a exemplo do Decreto Laval (1934) instituído para as colônias francesas. O Decreto foi uma forma de censurar as denúncias anticoloniais e também de impedir a participação dos africanos na produção de uma cinematografia própria.

Em meio à afirmação do direito fundamental de narrar sua própria existência, a luta contra o colonialismo e os conflitos dele decorrentes, aparece como

8 HOOKS, Bell. **Olhares Negros:** raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

mote central que produz uma série temática recorrente no nascente cinema africano, variando em torno dos conflitos entre cidade e aldeia, entre modernidade e tradição, entre espírito científico e espírito encantado, entre oralidade e escrita, entre o negro e o branco, conflitos estes que marcam ainda hoje os dilemas sociais, culturais, políticos e econômicos decorrentes do processo colonial⁹.

Essa luta por autorrepresentação¹⁰, princípio motor de tantos filmes africanos, traz referências importantes para as populações negras no Brasil, cujo histórico de negação de sua representatividade na formação da nação é constituinte do racismo estrutural. Além de apresentarem narrativas de povos negro-africanos livres dos estereótipos raciais, as filmografias africanas nos mostram também paisagens e arquiteturas de um continente sistematicamente banido de nossas referências imagéticas. Assistir a filmes africanos possibilita a sensibilização de um encontro dinâmico com nossas africanidades, encontro com repertório de imagens que permitem uma identificação com os personagens e seus dramas, suas crenças, saberes e práticas. Nesse sentido, os temas recorrentes acima enunciados ganham grande relevância para o público do Cariri cearense, tanto entre estudantes de escolas e universidades dos centros urbanos e das periferias, quanto entre a população que habita os sítios e áreas rurais.

A Mostra incorporou-se às experiências já existentes de itinerância dos Artefatos da Cultura Negra, circulando por espaços que possibilitam a ampliação de público, principalmente negro, se comparado aos espaços formais de educação. Em suas duas edições, a Mostra chegou a lugares representativos da presença negra no Cariri Cearense, como o Terreiro Arte e Tradição de Mestre Chico (Barbalha), o bairro João Cabral (Juazeiro do Norte), a Comunidade do Gesso (Crato), as comunidades quilombolas de Carcará (Potengi), Lagoa dos Crioulos (Salitre), Souza (Porteiras), a Casa das Pretas (Crato), o Baixio das Palmeiras, as escolas públicas Polivalentes (Juazeiro do Norte) e Escola SESC (Juazeiro do Norte), assim como o SESC - Juazeiro do Norte.

A Mostra foi realizada em parceria com o Fórum Itinerante de Cinema Negro (FICINE), que trabalha com pesquisas, curadorias, cineclubes de Cinema

9 BOUGHEDIR, Ferid. O Cinema Africano e a Ideologia: tendências e evolução. In: MELEIROS, Alessandra (Org.). **Cinema no Mundo: Indústria, Política e Mercado – África**. São Paulo: Escrituras Editora, 2007.

10 UKADIKE, Frank. **Black African Cinema**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

Africano e Cinema Negro, assim como oficinas e discussões voltadas principalmente para educadores/as com o intuito de conhecer as imagens produzidas por cineastas negros/as, e assim “descolonizar o pensamento sobre o cinema ampliar o repertório de representação sobre o negro, a partir de um discurso-produto pelo próprio negro, e não apenas por discursos sobre ele”.¹¹ Foi pensando também nessa dimensão pedagógica da circulação de Cinema Africano que convidamos Janaína Oliveira, coordenadora do FICINE, para contribuir na ampliação das reflexões e percepções sobre o repertório de imagens negro-africanas. Ela esteve à frente da curadoria da primeira edição da Mostra de Cinema Africano do Cariri Cearense e também esteve presente no IX Artefatos da Cultura Negra realizando um minicurso sobre Cinema Negro.

Quando se pensa a curadoria de uma Mostra de Cinema Africano no modelo itinerante e cuja circulação compreende locais tão diversos, o primeiro desafio a ser enfrentado é a barreira da língua. Em razão de público tão heterogêneo, é importante pensar em filmes que não sejam legendados, o que reduz as ofertas de filmes africanos para as cinematografias dos países de língua oficial portuguesa. Ainda assim, nem todo filme desses países é em português, visto a enorme variedade de línguas locais faladas em Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Foi a partir desse critério da língua que optamos pela escolha de cinco curtas-metragens da África Lusófona para a edição da I Mostra de Cinema Africano do Cariri Cearense (2019).

Em razão do público e espaços variados, a curadoria refletiu também sobre o formato de curta-metragem como proposta ideal por compreender que filmes curtos evitam maior dispersão, principalmente se pensamos em público jovem e os espaços abertos em que os filmes são projetados. Foram selecionados cinco curtas-metragens para a primeira edição, todos falados em português: *Phatyma* (Direção: Luiz Chave. Moçambique, 2010), *Os pestinhas e o ladrão de brinquedo* (Direção: Nido Essá. Moçambique, 2013), *Tatana* (Direção: João Ribeiro. Moçambique, 2005), *O vendedor de histórias* (Direção: Flora Gomes. Guiné-Bissau, 2017) e *Bom dia África* (Direção: Zézé Gamboa. Angola, 2009).

11 OLIVEIRA, Janaína. Panorama do Cinema Negro. In: <http://ficine.org/oficinas/>. Acesso em: 12 mar. 2020.

Dentre os filmes selecionados, o curta-metragem **Phatyma** (Moçambique, 2010), dirigido por **Luiz Chaves**, com roteiro da escritora moçambicana **Paulina Chiziane**, foi sem dúvida o que teve melhor recepção nos espaços em que foi projetado, principalmente nos quilombos. O filme retrata a jornada de Phatyma, desde seu nascimento até a tomada de consciência da desigualdade de gênero em sua comunidade, e de que ela é capaz de romper com isso e ser protagonista de sua própria história. O conflito entre “modernidade” e “tradição” é localizado entre a escola, onde ela aprende que meninos e meninas têm direitos iguais, e a aldeia, onde aprende que as mulheres devem se submeter aos homens, tendo suas liberdades limitadas frente às obrigações domésticas.

Diante da incompreensão de sua mãe, que lhe diz que homens e mulheres não são e não podem ser iguais, Phatyma responde: “mas mamãe, eu não estou a dizer que o rapaz e a rapariga são iguais, estou a dizer que os direitos são iguais”¹². A resolução desse conflito passa pela compreensão da protagonista de que há uma conciliação possível entre as demandas dos direitos universais de igualdade e o direito à diferença e preservação das tradições locais. A fala de Phatyma é representativa nesse sentido: “eu sei que posso mudar, sei que posso mudar, é minha hora de mudar, posso ser moderna sem negar minhas tradições, eu só quero preparar meu presente e aprender com o passado e não ter medo de ser diferente”¹³. Phatyma, cujo nome significa brilho – conforme as primeiras cenas do filme, quando a bebê é apresentada à luz da lua –, consegue então restabelecer seu brilho próprio, tomar posse de seu nome construir o caminho da escrita de sua própria história.

As desigualdades de gênero apresentadas por Phatyma são uma realidade acentuada no Cariri Cearense, região com altas taxas de feminicídio no Ceará. Essas taxas acentuam-se ainda mais quando evocado o corte racial: as mulheres negras são as mais excluídas dos processos de efetivação dos direitos humanos fundamentais, conforme aponta o caderno “Trilhando caminhos no enfrentamento à violência contra a mulher”, produzido pela Escola de Saúde Pública do Ceará (2019)¹⁴.

12 CHIZIANE e CHAVES, Luiz. *Phatyma*. Curta-metragem (9: 49 min.). Maputo: Africa Makiya Produções, 2010. Vídeo disponível no site: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=NBKbFGxM1-k#!. Acesso em: 10 maio 2020.

13 *Idem, ibidem*.

14 MEDINA, Lígia Lucena Gonçalves (*et al.*) (Org.). **Trilhando caminhos no enfrentamento à violência contra a mulher**. Escola de Saúde Pública do Ceará. Fortaleza, 2019.

Na II Mostra de Cinema Africano do Cariri Cearense (2019), a curadoria decidiu dar um enfoque à questão da infância no Cinema Africano, revisitando autores clássicos como Djibril Diop Mambety, passando por cineastas contemporâneos como Alain Gomis. Nesta edição abrimos para filmes legendados e para o formato de média e longa metragem, pensando sua projeção em espaços com público majoritariamente universitário, como foi o caso da exibição na Casa das Pretas, residência das gêmeas Valéria e Verônica Neves Carvalho, fundadoras do **GRUNEC (Grupo de Valorização Negra do Cariri)**, principal movimento de militância negra do Cariri Cearense.

Na Casa das Pretas, foi exibido o clássico **A pequena vendedora de sol** (Senegal, 1999), do diretor senegalês **Djibril Diop Mambety**. O filme conta a história de luta de Sily, uma menina com deficiência física em situação de rua que começa a vender jornal, ofício até então feito apenas por meninos. Sily consegue se destacar como vendedora, resistindo ao grupo de meninos que a perseguem a todo custo. Sua luta por sobrevivência enquanto menina deficiente retrata os conflitos coloniais recorrentes em cinematografias africanas, condensados numa cena em que seu rosto se sobrepõe ao movimento de impressão dos rolos de papel jornal, onde ela diz: “Vovó, eu vou conseguir um emprego vendendo jornais, porque o que os meninos fazem, eu posso fazer também”.¹⁵ Vê-se aqui o conflito entre a modernidade tecnológica e a tradição, evocada por sua conexão com a avó, o conflito de gênero referente à desigualdade de direitos das mulheres frente aos privilégios masculinos, o conflito do mundo letrado do jornal com mundo oral da menina que não sabe ler o mundo escriturário. Em meio aos conflitos vemos uma história de luta e superação que reverberaram no público da Mostra, principalmente feminino, e conectam as múltiplas histórias das mulheres negras na diáspora

Outro filme também exibido na Casa das Pretas e que rendeu boas discussões foi **Wallay** (Burkina Faso, 2017), do diretor **Berni Goldbla**. O menino protagonista, filho de burquinenses que cresce na França, é enviado pelo pai a sua aldeia natal e descobre o lugar da ancestralidade em sua vida. A Ancestralidade é um tema recorrente nas cinematografias africanas, estando também presente no filme **Tatana** (Moçambique, 2005), de **João Ribeiro**, apresenta-

15 A Pequena Vendedora de Sol. Direção: Djibril Diop Mambéty; 1999; Senegal. DVD (45 min).

do na primeira edição da Mostra. A continuidade entre o mundo espiritual e o mundo material, entre o mundo dos mortos e dos vivos, do visível e do invisível, fundamenta as relações existenciais em sociedades tradicionais africanas. De acordo com Thiong'o,

Esses elementos personificam a realidade das interconexões entre o passado, o presente e o futuro, e essa visão de mundo conecta a vida espiritual com a existência material. O domínio do espiritual não está divorciado da materialidade da economia e da política das nações e entre as nações¹⁶.

Essa conexão estruturante da ancestralidade, também fundamento das africanidades no Brasil, ajuda a compreender a boa recepção desses filmes ao longo da Mostra, principalmente nas comunidades quilombolas. Desde o início e ao longo das décadas de formação do cinema africano, o universo da espiritualidade sempre teve um lugar central nas narrativas, ainda que de modo diverso. Na primeira década, em função da intenção progressista dessas nascentes nações, prevaleceu um tom crítico ao universo das crenças tradicionais. É principalmente a partir da década de 1970 que o cinema africano se volta de forma positiva para o universo das espiritualidades africanas, uma fase que tende a afirmar o lugar do encantamento e da ancestralidade ao mesmo tempo em que rejeita toda e qualquer presença ocidental. Segundo Boughedir, é somente a partir dos anos 1980 e 1990 que esse retorno às tradições espirituais opera na síntese entre os elementos vivos da tradição e as contribuições do ocidente¹⁷.

Assistir a filmes africanos é ter contato com narrativas, cenas e imagens cujo protagonismo é de sujeitos negros. É ter contato com lugares, territórios, presenças e histórias de vida de um continente apagado de nossas referências. Contam-se nos dedos as pessoas que já assistiram a algum filme africano, o que nos leva à pergunta inevitável: por que essas cinematografias são tão ignoradas por nós? Não se reconhecer nas imagens veiculadas é uma realidade inversa da matriz colonial de poder e condição estruturante do racismo. Nesse

16 THIONG'O, Ngũgĩ Wa. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano? *In*: MELEIROS, Alessandra (Org.). **Cinema no Mundo**: Indústria, Política e Mercado – África. São Paulo: Escrituras Editora, 2007.

17 BOUGHEDIR, Ferid. O Cinema Africano e a Ideologia: tendências e evolução. *In*: MELEIROS, Alessandra (Org.). **Cinema no Mundo**: Indústria, Política e Mercado – África. São Paulo: Escrituras Editora, 2007.

sentido, trazer para perto imagens e narrativas de um continente invisibilizado de nosso imaginário, de nosso sistema de referências, de nossos horizontes de expectativas enquanto construção de subjetividades, de corpos e protagonistas diferentes do que vemos em geral nos sistemas de representação carregados de valores estéticos da supremacia branca brasileira, pode ser considerado também um trabalho de descolonização das mentes.

Em consonância com Thiong'o, vale refletir sobre a importância do Cinema Africano também em sua ação descolonizadora das mentes. Não basta pensar descolonização política e econômica se não trabalhamos conjuntamente a descolonização do espaço mental, que, segundo Thiong'o, dá-se no plano da psique, da construção da autoimagem e da imagem da comunidade. Assistir a filmes africanos é também uma oportunidade de descolonizar as mentes.

Considerações finais

Como vimos, o objetivo fundamental da Mostra de Cinema Africano é fazer circular repertório de imagens e narrativas das diversas culturas africanas, realizadas pelos próprios africanos. Ela vem somar-se às ações do Artefatos da Cultura Negra no sentido de efetivar, no plano das representações negro-africanas, a circulação de seus saberes, suas práticas, imagens e imaginários, contribuindo para a desconstrução dos arquivos coloniais imagéticos e de seus sistemas simbólicos de produção de memórias hegemônicas eurocentradas, de estereotípias e apagamento de nossas africanidades. Contribuí, pois, para a descolonização das telas e das mentes, combatendo as feridas decorrentes do racismo, do sexismo e de todas as formas de opressão estruturadas pelo sistema colonial em suas matrizes hegemônicas de poder: branca, classista, machista e heteronormativa.

A Mostra soma-se a proposta do Artefatos da Cultura Negra de articulação de uma prática extensionista que, junto às ações de Ensino e Pesquisa, tem contribuído para a circulação de produções cinematográficas africanas que suscitem discussões que nos (re) conectem ao continente africano e ao legado afro-diaspórico com enfoque nas temáticas contemporâneas. Essa ação, com caráter interdisciplinar, soma-se a outras atividades formativas que atendem ao disposto na determinação legal, Lei Nº. 10.639/03, que tornou obrigatório

o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar de todos os níveis de ensino.

“Essa história tem sentido?” Sensibilidades e télos na escrita da História de Sobral na obra de padre João Mendes Lira

Francisco Dênis Melo¹

Thiago Braga Teles da Rocha²

Não me iludo / Tudo permanecerá / Do jeito que tem sido / Transcorrendo / Transformando / Tempo e espaço navegando / Todos os sentidos. [...] Tempo Rei! Oh Tempo Rei! / Oh Tempo Rei! / Transformai / As velhas formas do viver / Ensinai-me, Oh Pai! / O que eu, ainda não sei [...]
/ Não se iludam / Não me iludo / Tudo agora mesmo / Pode estar por um segundo. [...] (Gilberto Gil, *Tempo Rei*)

Sabemos que a História, como afirma Marc Bloch, é “a ciência dos homens no tempo, [...] A atmosfera em que seu pensamento respira, [...] é a categoria da duração”.³ Numa de suas mais conhecidas passagens, Santo Agostinho faz uma pergunta até hoje inquietante sobre duração: “O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve?”⁴ Propomos um desafiante. Sem sua autorização, mas com uma espécie de “bênção”, indicamos um clérigo para vir ao palco da história e, enquanto faz uma operação historiográfica, revela sua própria noção de tempo: Padre João Mendes Lira⁵, historiador da cidade

1 Professor do Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA.

2 Professor de História da Secretaria de Educação do Ceará – SEDUC/CE e Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

3 BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 55.

4 AGOSTINHO, **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 338.

5 Padre João Mendes Lira é um dos mais profícuos historiadores da região. Estudioso e pesquisador da História de Sobral, deixou uma vasta obra publicada, além de inúmeros documentos importantes para

de Sobral, professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú, foi um homem dedicado a construir obsessivamente um arquivo sobre a História de Sobral. Foi um construtor de fundações, de princípios, que possibilitaram um novo de narrativas. Lira, enquanto historiador, tinha uma determinada sensibilidade para lidar com as temporalidades.

Compreendemos também que “A história faz-se a partir do tempo: um tempo complexo, construído e multifacetado, [...] o tempo da história é, precisamente, o das coletividades, sociedades [...]. Trata-se de um tempo que serve de referência comum [...]”.⁶ Essas características são de um novo conceito de história⁷. A noção complexa de tempo, dividido em várias dimensões, temporalidades ou ordens parece não atingir a consciência de João Mendes Lira, pois ele o compreendia enquanto referência comum, mas não o entendia em sua dimensão complexa e multifacetada. No capítulo XXVI de seu livro *Nossa História* (1971), Lira expõe o seu sentido para a temporalidade:

Muitos erram na vida ou porque não sabem história, isto é, não têm um conteúdo histórico suficiente, capaz de lhe ajudar a **prever o amanhã**, ou porque interpretam a seu modo a história e, finalmente porque querem de modo violento mudarem o curso da história. História é atualmente uma ciência com seu objeto próprio, com seus objetivos e até suas leis [...]⁸ (Grifos dos autores).

Pelas palavras lidas acima, além de estar ligando o conceito de história a um antigo significado, parece claro que Lira considerava esse tipo de conhecimento vital para a vida prática das pessoas. Ter conteúdo histórico suficiente era essencial para garantir relações sociais ditas verdadeiras, evitar erros, forjar e prever

o conhecimento da história local. É autor de *De Caiçara a Sobral* (1971), *Nossa história* (1971), *Sobral*, dentro da área de Estudos Sociais (1973), *Sobral*, sua história documental e a Personalidade de Dom José (1975), *Sobral na história do Ceará e a Personalidade do Padre Ibiapina* (1986), *A vida e a obra de Domingos Olímpio* (1977), *O Eclipse total do sol visto e observado em Sobral no dia 29 de maio de 1919 e as Teorias de Einstein* (1979), *A escravatura e abolição da escravatura em Sobral* (1981), *A vida e obra de Dom José Tupinambá da Frota, 1º bispo de Sobral* (1982), *Luzia Homem, ontem e hoje* (1983), *Subsídios para a História Eclesiástica e Política do Ceará* (1984), entre outras importantes obras. Lira ocupou também espaço radiofônico em Sobral. Em 1972 a Rádio Educadora de Sobral pertencente à Diocese, promoveu uma gincana estudantil, e uma das tarefas era fazer padre Lira contar a história de Sobral em 10 minutos. Esse desafio foi aceito e publicado no jornal *Correio da Semana* (1918), no dia 02 de fevereiro do mesmo ano, em sua coluna *Nossa História*, no capítulo XLVIII: *História de Sobral em 10 minutos*.

6 PROST, Antoine. **Doze lições sobre história**. Belo Horizonte: Autêntica, 1996, p. 96.

7 Ver: KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. **O conceito de História**. Tradução René E. Gertz, Belo Horizonte: Autêntica. 2013.

8 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo I – O dono da fazenda Caiçara. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 5.

o futuro, como um desenrolar que alcança um fim já sabido e possível. Em seu alicerce de atuação, Lira entendia a História como *mestra da vida* (*Historia Magistra Vitae*), como um elixir contra o "atraso" e, principalmente, contra o esquecimento. Era um *phármakon*⁹. Não por outra razão, em várias de suas colunas *Nossa História*, o padre-historiador destacava tanto o que seria o progresso da cidade¹⁰, relacionando-o diretamente ao conhecimento da História local: "Recorrer às origens históricas é criar condições para o progresso. Um povo não pode progredir quando desconhece suas raízes históricas, quando cresceu sem o alicerce do passado".¹¹ Entendia que desconhecer a História de Sobral era ignorar sua suposta grandeza e avançada civilização. Mas não só, porque conhecer a História era ser capaz de "prever o amanhã" e para isso a História teria inclusive as suas leis, segundo o padre-historiador. Sabemos com Reinhart Koselleck, por intermédio de José Carlos Reis, que "Passado e futuro necessariamente remetem-se um ao outro, e essa relação é que dá sentido à ideia de temporalização".¹² Mas o padre tinha esse entendimento enquanto escrevia seus textos históricos? Ou seja, deixava a compreensão metafísica e largava a batina ao empunhar a caneta e o manuseio de papéis velhos?

Lira certamente nunca leu Koselleck. Este nem "existia" enquanto autor traduzido no Brasil quando o padre começou a publicar sua coluna *Nossa História*, em 1971. De todo modo, podemos dizer que padre Lira viveu de certo modo um "horizonte de expectativa", tendo a forte impressão de que o "espaço de experiência" histórica estava abalado em Sobral. O padre-historiador, como já frisamos, acreditava na História como "mestra da vida". Nesse sentido, o historiador entendia a narrativa histórica enquanto espera. Ele acreditava que "Os líderes que nos procederam", como ele gostava de escrever e sobre os quais falaremos mais adiante, tinham vivido experiências que podiam ser compartilhadas com as pessoas do presente. Era possível transmitir, na visão de Lira, a História vivida no passado. Por isso o padre começou a escre-

9 Sobre a compreensão da história como *phármakon*, no duplo sentido do termo (remédio e veneno), ver: RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Tradução de Alan François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

10 Sobre a relação entre História, Progresso e Reação na história da historiografia, ver: LE GOFF, Jacques. *Progresso/Reação*. In: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2003.

11 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo XXVI – As nossas reminiscências. Sobral: Edição do autor, 1971.

12 REIS, José Carlos. **História**, a ciência dos homens no tempo. Londrina PR: EDUEL, 2009, p. 81.

ver sobre a História Local: para transmitir, especialmente para os jovens do presente, seus alunos, as experiências consideradas como referências dos primeiros habitantes do espaço que viria a ser Sobral, como o dono da Fazenda Caiçara, origem de Sobral, Antônio Rodrigues Magalhães, questão reforçada no capítulo II de seu livro: “Antônio Rodrigues Magalhães e seus descendentes souberam dinamizar econômica, religiosa e socialmente a Velha Caiçara fazendo convergir para seu centro os olhares de toda Ribeira”.¹³

O que padre João Mendes Lira não conseguiu compreender em seu tempo é que o futuro, a previsão do amanhã, não estava mais atrelado ao passado, numa espécie de continuidade. Na Modernidade, passado e futuro se distanciaram, e aprender supostamente uma lição do passado não garantiria mais a sua aplicação ao presente como medida e reparação. Compreendemos isto agora, mas Lira não sabia, que “A presença do passado é outra que a do futuro”.¹⁴ Por outro lado, não podemos nos desvencilhar de uma questão importante levantada por Koselleck: a de que é exatamente a tensão que se estabeleceu de maneira contundente entre *experiência* e *espera* que abriu caminhos para se repensar o tempo histórico e suas representações historiográficas nas sociedades ditas modernas. Koselleck faz, inclusive, uma importante advertência sobre a relação entre *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*: “Insisto: não se trata, pois, de simples conceitos opostos. Pelo contrário, eles indicam maneiras desiguais de ser, e da tensão que daí resulta pode ser deduzido algo como o tempo histórico”.¹⁵

Lira, não compreendendo a produção do tempo histórico como produto da tensão entre expectativa e experiência, desse modo, e por isso mesmo, sempre desejou que o *passado* fosse sempre *presente*.¹⁶ Nesse sentido, como já frisamos, começou a cultivar, a tentar solucionar essa aporia temporal, arquivando documentos sobre a História de Sobral. Esse exercício intelectual, de um lado, seguindo o postulado de Philippe Ariès, fez com Lira arquivasse

13 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo II – Sobral, líder desde o século XVII. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 6.

14 REIS, *Op. cit.*, p. 85.

15 KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Mass Rio de Janeiro: Contraponto: ed. PUC-Rio, 2006, p. 312.

16 Ao contrário de Koselleck, que afirma que “Passado e futuro jamais chegam a coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência” (*Ibidem*, p. 310).

a própria vida, escrevendo sua autobiografia, por exemplo, e de outro, conservando “preciosamente alguns papéis, colocando-os de lado numa pasta, numa gaveta, num cofre: esses papéis são a sua identidade; enfim, redigirás a tua autobiografia, passarás tua vida a limpo, dirás a verdade”.¹⁷ E assim viveu, colecionando, abrindo pastas, criando álbuns de recortes e fotografias, escrevendo, ensinando e pensando sobre a História Local. Sua ênfase principal foi tentar de todas as formas iluminar e dar sentido a certo passado da cidade. Para ele era inadmissível que um “sobralense” não conhecesse a sua História, aqui entendida enquanto passado. O passado seria a luz capaz de iluminar a vida presente de todos os ditos sobralenses. Essa ânsia quase sagrada e nunca segredada do padre de trazer o passado de *volta* num malabarismo mental e imaginário nos faz pensar que ele estava sendo corroído não por “uma febre historicista”, como argumentou Friedrich Nietzsche em suas *Considerações Intempestivas*, mas sim por uma febre *passadista*. O padre-historiador não convivia com o excesso de História, mas sim com o excesso de passado. Faltava ao *sobralense* o conhecimento do passado, logo, faltava-lhe História, “pelo fato de não poder aprender o esquecimento e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que ele vá, por mais rápido que ele corra, os seus grilhões vão sempre com ele”.¹⁸ Lira certamente se colocava no contexto em que seu interesse pela História se dava pelo “[...] gosto pela conservação e pela veneração, àquele que se volta com amor e fidelidade para o mundo de onde veio e no qual foi formado [...], que quer conservar para aqueles que nascerão depois dele as condições nas quais ele próprio nasceu – e é assim que presta um serviço à vida”.¹⁹

O padre-historiador não tinha dúvidas de que a História de Sobral deveria ser motivo de conservação, veneração e de conhecimento. A História deveria se modelar para uma cidade que se entendia como modelo. Reconhecer a História da cidade como parte integrante da vida de cada “sobralense” foi uma obsessão de sua vida. Era algo como ensinar a seus conterrâneos a forma de onde veio a razão de sua distinção, em constante perigo de desaparecimento. Seu desejo era que tudo permanecesse como tinha sido. Mesmo sabendo que

17 ARTIÈRES, Philippe. **Arquivar a própria vida**. G. Perec, *Espèce d'espaces*, Paris, Galilé, 1974, p. 3.

18 NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre história**. São Paulo/Rio: Edições Loyola/PUC-Rio, 2005, p. 70.

19 NIETZSCHE, Friedrich. *Op. cit.*, p. 71.

o tempo transcorre, que o tempo se transforma e transforma, que nós seres humanos somos navegantes do tempo, Lira entendia que todos os sentidos da temporalidade convergiam ou, pelo menos, deveriam convergir para o passado. Sua decepção com o tempo presente vivido era acachapante.

Um pequeno exemplo de sua dificuldade em lidar com o presente em transformação da cidade ele deixou claro em sua obra paradigmática *De Caiçara a Sobral*, quando mencionava a presença de moradores não nascidos em Sobral: “A este tempo começou a baixar o nível cultural do povo”²⁰. E diferentemente da música de Gilberto Gil, que nos embalou na abertura desse texto, o padre não queria transformar as velhas formas do viver de outrora. Não sentia, inclusive, as velhas formas de viver como velhas, mas pensava exatamente o contrário: que o passado exalava um perfume rejuvenescedor, capaz de garantir o presente. A forma, o modelo, deveriam ser preservados, quase que como relíquias, garantindo uma continuidade, tentando brevar quaisquer rupturas. Quaisquer experiências pareciam estar à mercê de estruturas de repetição, indo bem além das apontadas por Koselleck.²¹ O passado era a garantia, a aposta do padre na realização presente da boa nova na cidade, entendida aqui enquanto rememoração constante. Entendemos rememoração na perspectiva do que aponta Paul Ricoeur: “[...] ‘a rememoração’ [...] proporciona o sentimento da distância temporal; mas ela é a continuidade entre presente, passado recente, passado distante, que me permite remontar sem solução de continuidade do presente vivido até os acontecimentos mais recuados da minha infância”.²²

O cerne da questão para o padre-historiador é exatamente este: “a continuidade entre presente passado”. A aproximação temporal entre o que foi pretensamente vivido de forma extraordinária, na visão do padre, pelos “fundadores” de Sobral, e o presente vivido. Sem o passado, as pessoas seriam adultos sem infância. A História só faria sentido enquanto ponte exemplar para um dado passado. Mas qual passado fazia sentido? Assim é que, de 1971 a 1982 –

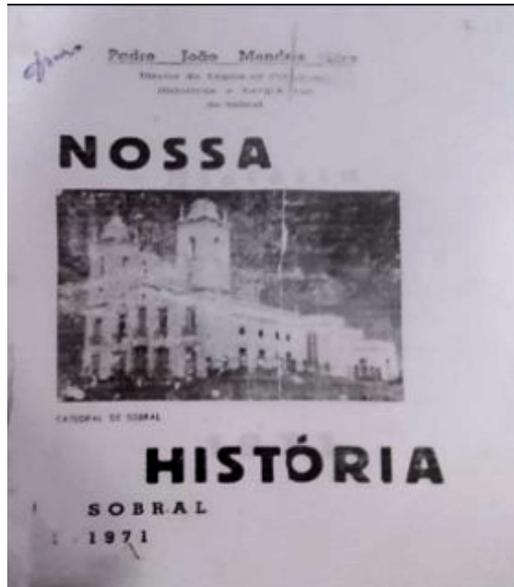
20 LIRA, João Mendes. *De Caiçara a Sobral*. Sobral-CE, 1971, p. 10.

21 Koselleck estuda as estruturas de repetição no tempo histórico, colocando em paralelo diferentes ordens do tempo e o cotidiano, demonstrando a repetibilidade na formação da experiência, mas não invalidando o ineditismo do tempo histórico. Ver: KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução de Markus Hediger, 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

22 RICOEUR, Paul. Entre mémoire et histoire. **Project**. Paris: número 248, 1996, p. 8.

portanto, durante 11 anos –, Padre Lira escreveu sua coluna *Nossa História* no jornal católico *Correio da Semana*, fundado em 1918, coluna cujo título dizia muito de sua pretensão. No mesmo ano em que começou a publicar no jornal, resolveu editar um opúsculo com algumas dessas colunas, também com o título *Nossa História*, obra já citada por nós. A publicação da obra, às suas expensas, provavelmente teve a ver com a intenção do padre de ampliar os seus leitores, uma vez que, mesmo escrevendo para o principal jornal da cidade, a sua tiragem era baixa, atingindo um número reduzido de pessoas. O opúsculo seria uma oportunidade de ser mais lido e de ter suas ideias mais disseminadas. Portanto, vamos continuar abrindo o livro e caçar em territórios alheios, sentidos e sensibilidades do padre historiador, e quem sabe esse exercício de alteridade nos ajude a pensar a cidade de Sobral hoje.

Figura 1 – Reprodução da capa no opúsculo “Nossa História”, de João Mendes Lira



Fonte: arquivo pessoal

Vemos a capa do livro acima e nos chama logo atenção a catedral da cidade em destaque. Essa escolha, evidentemente, não foi aleatória e pode ter duas explicações: explicita o lugar do padre e da Igreja Católica na cidade, e também reforça, de maneira indireta, a importância daquele que é considerado por Lira o fundador de Sobral, de quem já falamos, Antônio Rodrigues Magalhães, pro-

cedente do Rio Grande do Norte, dono da Fazenda Caiçara, núcleo primeiro da cidade. Percebemos também na capa a ligação do padre com a hoje Universidade Estadual Vale do Acaraú, pois este era Diretor do Centro de Pesquisas Históricas e Geográficas de Sobral, que funcionava no âmbito da então Faculdade de Filosofia Dom José. Dessa forma, o padre afirma essa importância de Antônio Rodrigues Magalhães e sua relação com a catedral:

Antônio Rodrigues Magalhães num gesto que o imortalizaria mais tarde, doou a terra necessária para a construção da Matriz [...] O local onde hoje está erguida a cidade de Sobral pertencia a Antônio Rodrigues Magalhães. Aqui ficavam as fazendas Caiçara e Macaco. Escravos, carros de bois, engenhos, cavalos, grande rebanho faziam parte da família Magalhães. [...] Uma visão superficial das posses deste homem mostra sua liderança, sua influência em toda região ribeirinha [...].²³

Antônio Rodrigues Magalhães, em primeiro lugar, foi importante pelo seu gesto de fé: doação da terra necessária para a construção da igreja local. Esse gesto, na visão do padre, tornou-se atemporal, imortal e foi, geograficamente, espaço para o início da criação da vila e depois da cidade. Nesse sentido, o passado para Lira só poderá ser compreendido na perspectiva de ação de sujeitos considerados por ele extraordinários. Essa é a principal linha narrativa de sua obra. O padre-historiador cria uma história de tipo escatológica²⁴, na qual há a necessidade de uma gênese, em que Antônio Rodrigues Magalhães ocupa o lugar de primeiro patriarca, ao passo que o desenvolvimento da cidade depende do fato inicial, perpassando por movimentos de refundações, com novos patriarcas, a fim de alcançar um futuro desejado, ou mesmo um fim.

Entretanto, Magalhães não ocupa sozinho o panteão dos reconhecidos líderes locais, na visão do historiador, pois no capítulo VIII do livro, intitulado Os líderes que nos precederam, que é uma espécie de continuação do capítulo II, chamado Sobral, líder desde o século XVIII, o padre elenca os líderes principais em ordem cronológica:

1 – Antônio Rodrigues Magalhães. Homem de visão extraordinária. Soube convergir para suas Fazendas Caiçara e Macaco (onde hoje

23 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo I – O dono da Fazenda Caiçara. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 5.

24 Sobre história e escatologia, ver: LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. *Op. cit.*

é Sobral) todas as atividades que de Ribeira quer de Ibiapaba [...] 2 – Padre Dr. José Ibiapina. Um dos maiores filhos de Sobral. Infelizmente onde ele é menos conhecido no Nordeste é em sua terra natal [...] 3- Domingos Olímpio Braga Cavalcante. Sobralense extraordinário [...]. Projetou Sobral em todo o Brasil [...] Oxalá apareçam nesta nossa geração outros Domingos Olímpio, homens que se realizam, elevando seu povo, sua gente²⁵.

Lemos acima a formação inicial da “santíssima trindade” dos chamados benfeitores sobralenses. Cada um a seu modo, dentro de suas características, na visão do padre-historiador fizeram a cidade de Sobral: Antônio Rodrigues Magalhães foi o homem extraordinário e rico, doador e próspero; Padre Ibiapina foi santo; Domingos Olímpio, romancista, autor de *Luzia-Homem* (1903), foi também extraordinário, uma espécie de bem-aventurado nascido em terras sobralenses, tendo projetado Sobral em todo país, na perspectiva do padre Lira. Assim, a “evolução de Sobral”, em suas palavras, “seria uma consequência necessária, primeiro de sua situação geográfica e depois da visão de seus primeiros habitantes”.²⁶

Vamos nos atentar à frase “seria uma consequência necessária”. Para o historiador, a existência dos primeiros habitantes, vistos como extraordinários, ainda que os três líderes apontados tenham vivido em tempos completamente distantes uns dos outros, portanto, dois últimos não podem ser colocados entre os primeiros habitantes do Vale do Acaraú, a posição de Sobral necessariamente teria levado a cidade a se tornar líder na região desde o século XVIII. A cronologia é deixada de lado. O tempo é suspenso, funcionando apenas como recurso de argumentação discursiva. O que interessa a Lira é a criação de uma relação constante de refundação do passado, possibilitando uma repetição de uma narrativa gloriosa no presente ou futuro.

De certo modo, Padre Lira se insere no mesmo contexto de constituição de um tipo de produção historiográfica que o historiador William D. Rubinshtein, de certa forma, chama de “amadora”, em sua análise sobre a Inglaterra do século XIX, em que eram

25 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo VIII – Os líderes que nos precederam. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 14-15.

26 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo II – Sobral, líder desde o século XVII. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 6.

[...] os vigários locais, homens com erudição e tempo, que coletavam o material da história antiqüária – costumes locais, inscrições de antigos prédios, artefatos, anotações em documentos paroquiais, etc. – e os compilavam em histórias de uma cidadezinha [...] ou uma área geográfica.²⁷

Lira não foge a essa regra e produz uma História pautada numa visão antiqüária e heroica, enfatiza e deseja escrever sobre o passado considerado monumental de Sobral²⁸, ao mesmo tempo em que preserva, venera e acredita numa suposta tradição que a partir de um fio invisível pode ser estendido entre os “sobralenses” do passado e os “sobralenses” do presente, desde que entre essas entidades quase metafísicas, paire a História, ou melhor, o passado, soldando esse fio condutor, este *telos*, este singular coletivo. Lira acreditava, como sublinha o poeta português José Régio, em seu poema *Cântico Negro*, que corria em nossas veias sangue velho dos avós. O que se deveria fazer era jamais esquecer o sangue do passado que corria em nossas veias, uma vez que “Sobral teve um passado de glória, de elegância, de vibração, de entusiasmo, de religiosidade, de desenvolvimento intelectual. Uma verdadeira herança que deve ser utilizada”.²⁹ O passado, para nosso autor, seria uma espécie de molde capaz de modelar o presente, como escreveu Eric Hobsbawm³⁰. No mesmo capítulo, Lira é ainda mais enfático:

A história nos mostra que tôdas as vezes que uma nação se afasta do seu passado, que quebra, de modo brusco, o elo de ligação entre o passado e o presente, interceptando a contribuição do passado na formação das novas gerações, vem a decadência desaparecendo os líderes.³¹

-
- 27 RUBINSTEIN, William D. História e história “amadora”. In: LAMBERT, Peter. SCHOFIELD, Phillipp. COLS. **História:** introdução ao ensino e à prática. Porto Alegre: Penso, 2011, p. 314.
- 28 Padre Lira não estava sozinho nessa empreitada. Podemos historiadores mais recuados no tempo e historiadores mais contemporâneos. Temos Padre Sadoc de Araújo, com *Raízes Portuguesas do Vale do Acaraú*, Padre Fortunato Linhares *Notas históricas da cidade de Sobral* (1922), *História de Sobral*, de Dom José Tupinambá da Frota, *Homens e vultos de Sobral*, de Monsenhor Vicente Martins (1941), *Sobral História e Vida*, de Giovana Sabóia (1997), *O lado esquerdo do rio*, de Herbert Rocha e diversos artigos publicados em jornais locais ou na *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, tais como *Para a História de Sobral*, de Alberto Amaral, *Vila Distinta e Real de Sobral*, de Francisco Marialva Mont’Alverne Frota, *Algo sobre a História de Sobral*, de Wicar Parente de Paula Pessoa, entre outras obras. Especial atenção merece a vasta obra do jornalista Lustosa da Costa, construída com recursos da memória e do esquecimento. O autor flerta com a suposta “grandiosidade da história oficial da cidade”, ao mesmo tempo em que ousa arroubos de ironia e críticas a “grandes heróis civilizadores” de Sobral, mesmo que reconhecamos nessa ironia e nessas críticas, a complacência quase filial do autor para com esses mesmos personagens.
- 29 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História.** História de Sobral. Capítulo XXVII – O nosso passado. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 47.
- 30 Ver: HOBSBAWM, Eric. **Sobre história.** São Paulo Companhia das Letras, 2016, p. 29. Ler especialmente a parte 2.
- 31 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História.** História de Sobral. Capítulo XXVII – O nosso passado. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 47.

Para Lira, a sociedade sobralense que ele conhecia na década de 1970 sofria de uma espécie de presente agudo. Essa *doença* teve como causa o rompimento do elo entre passado-presente. Quando o *telos* foi rompido, *naturalmente* a contribuição do passado foi interceptada. O resultado disso foi a decadência das novas gerações. Ou seja, viveria Lira em uma *brecha* (*gap*), como a enunciada por Hannah Arendt?³² Estaria ele entre um passado que não é mais e um futuro que ainda não é? Seria um choque com a percepção pessimista de um novo *regime de historicidade*?³³

Nesse sentido, o padre entendia o passado dentro de uma perspectiva de continuidade e tradição, por isso a ênfase constante nos “antepassados sobralenses”. Por outro lado, saber de onde veio essa visão da decadência na História, tão presente na obra de Lira, é uma importante questão. Lira teria lido, por exemplo, alguma obra do historiador suíço Jacob Burckhardt? Isso porque, para Burckhardt, as sociedades humanas se equilibravam a partir de uma relação harmônica entre religião, Estado e cultura (sendo a última entendida aqui enquanto costumes). Nesse sentido, “Cada elemento segue um curso de ‘crescimento, prosperidade e decadência’”³⁴. Quando há um desequilíbrio entre uma das partes, quando essas forças do Estado, da religião ou da cultura se batem, rompe-se uma harmonia e instala-se a decadência. Lira sentia que o passado da cidade estava desvanecendo. Isso o angustiava sobremaneira. Era um desequilíbrio na sua noção de temporalidade, abalando o regime. Sua sensibilidade aguçada com relação ao passado de Sobral fazia com o que em alguns de seus artigos fosse de certa forma virulento, conforme segue: “*Tenho medo que os os “Iconoclastas da História não deixem “pedra sobre pedra”. Confio, porém, na grandeza dos sentimentos do atual Prefeito que ele não permita que a História lhe aponte este pecado para os futuros sobralenses*”³⁵

32 Ver: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa, 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

33 Sobre a ideia de Regime de Historicidades, conceito formulado originalmente por Marshall Sahlins e dotado de grande semântica por François Hartog, ver: HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins, Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

34 HERMAN, Arthur. **A ideia de decadência na história ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 8.

35 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo XIX – O velho Theatro São João. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 33.

Lira faz referência ao *Theatro São João* (1875), enfatizando no mesmo capítulo que “A nossa inércia deixou ruir um prédio que devia constituir um orgulho para a nossa cidade”. O prefeito, a quem o padre apela pelos sentimentos, é Joaquim Barreto Lima, administrador da cidade em seu primeiro mandato, em 1971, tendo ocupado a prefeitura em outro mandato, de 1983 a 1988. Mas quem são os “Iconoclastas da História”, capazes, na visão do sacerdote, de levar abaixo “uma velhice que se tornou patrimônio”? Não sabemos, mas Lira literalmente enquadra o prefeito Joaquim Barreto Lima, de forma a quase *excomungá-lo*, caso este cometa, para ele, o pecado de deixar o teatro ruir. Poderíamos pensar, até certo ponto, que o padre considera o desconhecimento da História de Sobral como fator de excomunhão, de pecado social: excomunhão do progresso, do desenvolvimento, da suposta grandeza, do *natural* futuro grandioso da cidade.

Padre Lira ratifica constantemente a sua percepção sobre o sentido da História, como no capítulo XI, intitulado *Acontecimentos históricos*, quando nos diz: “A História é imparcial em seus julgamentos. Tanto sabe apreciar aqueles que contribuíram para o desenvolvimento da civilização como condenar os que retardam o processo histórico de uma comunidade”.³⁶ A seu juízo, a História é um juiz imparcial, capaz de julgar e condenar.³⁷ O Historiador, nesse sentido, seria uma espécie de agente capaz de prever o futuro porque, com capacidade de prescrever as melhores ações, os comportamentos ideais, na medida em que “Se a história se repete procure conhecê-la para entender o hoje e prever o amanhã [...]”.³⁸ Repetir a História é repetir o passado daqueles que nos precederam, como nos diz constantemente o padre. A repetição é um caminho seguro para o futuro. O que Lira pretende com suas pesquisas e estudos sobre a História de Sobral é reforçar os “sentimentos de comunhão e de identificação”³⁹ com certo passado da cidade, em sua visão, o passado dos líderes que nos procederam. Pretendia buscar o passado para refundar um presente, na busca por um futuro, lançando uma linha segura entre as diferentes temporalidades, em nome do progresso, mirando algum horizonte que trouxesse um fim mais desejável a aventura humana na cidade.

36 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. História de Sobral. Capítulo XI – Acontecimentos históricos. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 19.

37 Sobre essa temática, ver: RICOEUR, Paul. O historiador e o juiz. In: RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. *Op. cit.*

38 LIRA, Padre João Mendes. **Nossa História**. Ao Leitor. Sobral: Edição do autor, 1971, p. 4.

39 CATROGA, Fernando. **Nação, mito e rito**: Religião civil e comemoracionismo. Fortaleza: Edições NU-DOC-UFC/Museu do Ceará, 2005, p. 9.

Tensões, intenções e interações: patrimônio cultural, turismo e romaria em Juazeiro do Norte

José Italo Bezerra Viana

As manifestações de devoção religiosa que têm lugar na cidade de Juazeiro do Norte foram, ao longo do processo histórico, politicamente instrumentalizadas para a produção de atratividades turísticas, transformando manifestações de fé e religiosidade em espetáculos artísticos e culturais que ultrapassam os limites da comunidade, e são disponibilizados à sociedade de consumo como produtos, fazendo com que ritos locais sirvam de base para a disseminação da “cultura do Cariri”.

Assim, as romarias de Juazeiro são investidas de atributos culturais associados à identidade local, ajudando a configurar o cenário que aponta para a imbricação do turismo com as tradições religiosas, indicando uma quebra do monopólio dos significados atribuídos pela Igreja Católica. Contudo, o empréstimo dos adjetivos *turístico* e *cultural* a tais eventos não implica na perda de eficácia simbólica da esfera religiosa, porque a Igreja, enquanto instituição, não é dispensada do seu papel regulador. Tal como ocorre em diferentes partes do país, o que acontece ali é um deslocamento do controle institucional a partir da apropriação dos conteúdos religiosos pela atividade turística, uma espécie de secularização dos eventos, que serve aos interesses do rico filão do mercado de bens simbólicos.

Com base nesses argumentos, o presente capítulo demonstrará como turismo e romaria acomodam práticas diversas num mesmo espaço, analisando os modos

1 Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: italobezerra776@hotmail.com.

pelos quais essa relação tem sido equacionada em Juazeiro do Norte.² Não se trata de descrever os eventos em suas particularidades, mas de perceber como em cada um deles se combinam práticas religiosas e representações culturais que constituem lócus privilegiado para investidas patrimonializadoras definidas a partir de interesses turísticos.

Um “Espetáculo de Atrações”

Nas comemorações do primeiro centenário de emancipação política de Juazeiro do Norte, a cidade aniversariante sediou o 4º Encontro das Cidades Históricas e Turísticas e o 4º Encontro do Grupo de Trabalho do Turismo Religioso, realizados conjuntamente no ano de 2011 sob a chancela do Ministério do Turismo – por meio da Secretaria Nacional de Políticas do Turismo e do Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico – e com o apoio da Secretaria do Turismo do Estado do Ceará - SETUR. Na ocasião, o evento reuniu em Juazeiro cerca de 150 representantes de órgãos públicos, privados e do terceiro setor, em âmbito federal, estadual e municipal, além de profissionais e especialistas ligados ao tema, com o objetivo de elaborar propostas e socializar experiências para o desenvolvimento do turismo nas chamadas cidades históricas. Por meio dessas ações, o governo federal buscava avançar nas políticas públicas que visassem o desenvolvimento econômico das cidades por intermédio das atividades turísticas, construindo estratégias de ação conjunta no intuito de “potencializar e expandir o turismo interno e inter-regional, além do desafio de atrair turistas estrangeiros provenientes de diferentes países”.³

O início da realização de fóruns nacionais, a fim de promover o intercâmbio entre as cidades autodeclaradas possuidoras de acervo histórico e de potencial turístico, data do ano de 2009, quando o Ministério do Turismo e a Prefeitura de Olinda (PE) promoveram o I Fórum Nacional das Cidades Históricas e Turísticas. Tal iniciativa ia ao encontro das diretrizes que norteavam a implementação do Programa de Estruturação dos Segmentos Turísticos, pre-

2 As ideias apresentadas nesse texto resultam da adaptação de um dos tópicos do quarto capítulo da minha tese de doutorado. A versão original encontra-se em: VIANA, José Ítalo Bezerra. **As muitas artes do Cariri:** relações entre turismo e patrimônio cultural no século XXI. Fortaleza: UFC, 2017.

3 Cf. BRASIL, Ministério do Turismo. Documento Referencial Fórum Nacional das Cidades Históricas e Turísticas. Brasília, 2010, p. 04.

visto no *macroprograma 4* do Plano Nacional de Turismo 2007-2010, que propunha a consolidação do segmento de turismo cultural em cidades históricas e a articulação das instâncias representativas desse segmento. Daquele Fórum resultou a *Carta de Olinda*, documento elaborado com vistas a servir de base para a política do turismo nos municípios brasileiros. Os signatários da carta, dentre os quais estava a cidade de Juazeiro do Norte, elencaram uma série de ações necessárias para alcançar os objetivos do fórum, tais como: elaborar uma política nacional integrada, realizar inventário turístico, capacitar empresas e profissionais e criar conselhos municipais de preservação e desenvolvimento turístico. Um dos encaminhamentos do Fórum sugeriu que fossem realizados encontros técnicos para que os participantes pudessem dar continuidade aos debates iniciados em Olinda, tendo sido proposto que a cada ano uma cidade participante fosse escolhida para sediar o evento.⁴

Logo após o fórum de Olinda, houve a realização do I Encontro das Cidades Históricas e Turísticas na cidade paranaense de Paranaguá, ainda no ano de 2009. Na programação do encontro, o então secretário de Turismo e Romaria de Juazeiro do Norte, José Carlos Santos, proferiu a palestra *Juazeiro, centro de peregrinação no oásis do Nordeste Brasileiro*, apresentando a experiência da cidade no segmento do turismo religioso. Naquele momento, a ideia de Santos era bastante ambiciosa: situar Juazeiro “entre as dez cidades mais importantes para o turismo nacional” partindo do pressuposto que a cidade seria “o principal centro de peregrinação do Nordeste brasileiro”.⁵ Junto a ele estava o então prefeito de Juazeiro, Manuel Raimundo de Santana Neto, que

4 A partir deste encaminhamento, definiu-se que seriam realizados Encontros e Fóruns Nacionais das Cidades Históricas e Turísticas com objetivos diferentes, porém, complementares. A escolha da cidade-sede atendeu ao critério de rotatividade de representação das macrorregiões brasileiras. Dessa forma, a primeira edição do Encontro aconteceu no município paranaense de Paranaguá (Outubro/2009), seguido pelo evento de Pirenópolis-GO (Julho/2010); as edições 3 e 4 destes encontros ocorreram na cidade de Belém-PA (Abril/2011) e Juazeiro do Norte-CE (Setembro/2011), respectivamente. Já os Fóruns tiveram lugar em Olinda-PE (Junho/2009), Santos-SP (Novembro/2010) e Santa Maria-RS (Abril/2012). Na documentação pesquisada não encontrei referências sobre a realização do referido fórum no ano de 2011, mas é razoável supor que a realização de dois encontros neste mesmo ano tenha sido um dos motivos pelos quais ele não ocorreu. A diferença entre os dois tipos de evento, segundo o que está exposto no Documento Referencial do I Fórum, reside no fato de que enquanto o Fórum tem por objetivo “promover o debate de temas de interesse comum e socializar experiências para o desenvolvimento do turismo nas cidades históricas”, os Encontros têm caráter mais técnico e “objetivam avançar em discussões e buscar soluções para as questões e entraves identificados durante os Fóruns [...], por meio da composição de grupos de trabalho para discussão de temas específicos”. Ver: BRASIL, *Idem*, 2010, p. 7-8.

5 Cf.: Potencial turístico de Juazeiro. DIÁRIO DO NORDESTE, Caderno Regional, edição online, 03/10/2009. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/potencial-turistico-dejuazeiro-1.468551>.

aproveitou a ocasião para manifestar o interesse municipal em sediar o encontro seguinte, numa evidente estratégia de dar visibilidade às comemorações do centenário de emancipação política da cidade, aproveitando o contexto de celebrações para justificar a realização do Encontro das Cidades Históricas e Turísticas. Ademais, sua proposição era um modo de dar legitimidade aos projetos políticos que visavam inserir Juazeiro do Norte no rol das cidades brasileiras potencialmente turísticas, encontrando justificativas para os investimentos de incremento à atividade do turismo na “terra do Padre Cícero”.

A aprovação da candidatura de Juazeiro do Norte colocou no centro do debate a questão do aproveitamento turístico das romarias, mas não seria a primeira vez que o interesse governamental, a ação empresarial e a atuação da Igreja tratariam da temática, considerando que desde o final dos anos 1960, pelo menos, o assunto se constituiu objeto de interesse econômico de várias instâncias, que passaram a disputar espaços de apropriações capazes de tornar as romarias num grande “espetáculo de atrações”.⁶

Essa perspectiva, no entanto, jamais foi tomada na forma de um consenso, tendo em vista que as romarias de Juazeiro alimentaram durante muito tempo incontáveis polêmicas. Segundo o estudo de Renata Marinho Paz, foram mais de setenta anos de oscilação entre rejeição, intolerância, silêncio e controle por parte da Igreja Católica perante as romarias de Juazeiro⁷. Isso porque a propagação do chamado “milagre da hóstia” e o movimento a ele subsequente – que atraiu cada vez mais centenas de pessoas em busca de conselhos, bênçãos e ajuda – gerou uma forte tensão entre o Padre Cícero e a hierarquia católica, fazendo com que a Igreja adotasse uma postura de condenação das romarias e julgamento do sacerdote. Ainda assim, os “fatos extraordinários” de Juazeiro continuaram exercendo grande atração sobre um sem número de pessoas que para lá se deslocavam em busca de um lenitivo para as agruras dos seus dias.

Envoltas nessa trama, as romarias à “terra do Padre Cícero” seguiram em seu crescente e contínuo fluxo, despertando interesses religiosos, políticos e econômicos que contribuíram para seu aproveitamento turístico, com forte

6 CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. **Entre chegadas e partidas:** dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011, p. 144.

7 PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento:** a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011, p. 316.

impacto no desenvolvimento sociocultural e consideráveis benefícios políticos e econômicos para o município de Juazeiro do Norte.

A construção da estátua do Padre Cícero, na Colina do Horto, ainda em meados do século XX, pode ser um indicativo do modo pelo qual a devoção em torno do referido sacerdote foi utilizada como propaganda política de Juazeiro, bem como das possibilidades de aproveitamento econômico e turístico do fluxo de peregrinos que visitavam a cidade várias vezes ao ano. Valendo-se desse movimento, a estátua do Padre Cícero Romão Batista, inaugurada em 1969, foi concebida como uma obra de “grande fundo turístico” e que tinha a pretensão de tornar Juazeiro do Norte uma cidade mundialmente conhecida. Os idealizadores da obra imaginavam que sua repercussão poderia ser tão positiva que “até o padre Cícero ficaria satisfeito”⁸, talvez pensando nos legados possíveis da memória coletiva construída em torno do sacerdote. Um ano após a inauguração, a estátua do Padre Cícero estava sendo divulgada nas páginas do jornal *Tribuna do Cariri*⁹, de Juazeiro do Norte, como um dos principais pontos turísticos da cidade, juntamente ao Estádio Romeirão, ao Prédio da Prefeitura Municipal e à Praça Padre Cícero, onde, aliás, existe outra estátua do sacerdote, feita de bronze e esculpida em tamanho natural por Laurindo Ramos, inaugurada em meados da década de 1920. Na avaliação do historiador Francisco Régis Lopes Ramos¹⁰, é provável que essa estátua tenha sido construída com a intenção de diminuir os comentários acerca do “fanatismo” e da “barbárie” que alguns acreditavam grassar em Juazeiro – e com a perspectiva de redimensionar a imagem da cidade –, procurando associá-la às representações de um “mundo civilizado” que eram correntes no início do século XX.

Essas e outras problemáticas permaneceram ao longo dos anos, alcançando o século XXI em busca de um equacionamento entre a constante preocupação da Igreja em definir as romarias de Juazeiro como evento religioso e os projetos dos setores políticos e econômicos em evidenciá-las também como mercadoria rentável para o turismo. Desse modo, pela variedade de motivações e manifestações que para ali convergem, não tem sido pouco frequente a presença

8 Jornal Folha de Juazeiro, novembro de 1969, p. 01.

9 Ver edição de 22 set. 1970, p. 01.

10 Cf.: RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2000.

tensional de preocupações pastorais e políticas com as romarias de Juazeiro, tendo em vista o retorno que elas podem oferecer. Retorno religioso de um lado, reivindicando o ordenamento da religiosidade e da fé dos romeiros, bem como destacando o poder da Igreja Católica; econômico e político do outro, capaz tanto de alavancar a arrecadação financeira quanto de funcionar como símbolo da identidade regional.

Indicativa dessa tensão é a questão posta pela publicação de um texto atribuído aos membros do Grupo de Estudo Semeador - GES, provavelmente ligado à pastoral diocesana de romarias, da Diocese do Crato, a respeito das relações entre a peregrinação e as atividades do turismo, situando a prática turística num sentido diametralmente oposto ao fundamento religioso da romaria. Vejamos:

[...] o Estado [do Ceará] e o Governo Federal querem transformar o Cariri num **polo turístico** (turismo ecológico, científico...). Essa proposta vai criar empregos, crescimento econômico na região: em si, não é ruim na medida em que se trata de um turismo sadio [...]. O que é preocupante, é que o Estado e o Governo Federal parecem querer 'transformar' a Romaria (que não dá muito dinheiro) em turismo religioso, distorcendo e desrespeitando a originalidade da romaria dos pobres da Mãe das Dores e do Padre Cícero, e, num certo sentido, eliminando o que é próprio à história e a cultura da Cidade do Padre Cícero. Ora, quando a gente acaba com as raízes de uma árvore, o que acontece?

Vamos explicar melhor: Qual é a diferença entre o turista e o romeiro?

- O Turista quer VER coisas interessantes, bonitas; o romeiro quer VIVER uma experiência de penitência e de fé!

- A satisfação do turista depende de uma boa cama, boa comida, bonitos passeios, espetáculos interessantes de folclore e religiosidade popular, enfim: prazeres que o divertem!

- A satisfação do Romeiro é bem diferente: o seu prazer é espiritual, é religioso, é íntimo. Sua alegria é vivida num clima de solidariedade, de partilha, de simplicidade, mesmo se ele espera ser bem recebido e encontrar um mínimo de conforto nos ranchos e pousadas. Vamos dar um exemplo bem concreto:

- O romeiro quer subir a ladeira do Horto num gesto de penitência, seguindo a Via Sacra e os passos do Padrinho Cícero e, quando chega no alto da colina, ele experimenta que a Serra do Catolé é um espaço sagrado, encantado.

- O turista vai querer subir ao Horto de teleférico, para ter a vista bonita do Cariri e achar, lá em cima, um bom restaurante, de preferência com piscina! Haverá boa acolhida do turista e mais dinheiro

no bolso do dono do teleférico ou do restaurante, mas a dimensão e a experiência do sagrado desaparecerão, assim como a história mística da Serra do Horto!

Não estamos contra o desenvolvimento e a modernização de Juazeiro, mas é preciso saber qual desenvolvimento ‘sustentável’ e qual ‘modernização’ valorizarão e não destruirão o tesouro histórico e religioso dessa cidade sonhada pelo Padre Cícero e construída pelos romeiros, [...] é preciso ter uma visão mais larga: no futuro, quem vai vencer? O Turismo ou a Romaria? E qual é e qual será o nosso papel, como membros da Igreja e ‘herdeiros espirituais’ do Padre Cícero? A Igreja (e não o Estado ou o Governo Federal) é quem tem a responsabilidade de valorizar, aprofundar, favorecer os espaços e tempos de Romaria como vivência profunda de uma experiência de fé [...]”¹¹.

Essa citação é daquelas que multiplicam as problemáticas, sendo bastante significativa, para a análise empreendida aqui, a questão referente às disputas pela posse de um patrimônio que representava muito mais que uma herança material do passado, na medida em que os bens de valor simbólico também foram entendidos como partes fundamentais de um “tesouro histórico e religioso” que estaria presente nas romarias de Juazeiro do Norte. Entendo que a polêmica em torno desse assunto colocou em pauta uma questão fundamentalmente patrimonial, que dizia respeito tanto à preservação de uma experiência coletiva das romarias – em sua capacidade singular de representar uma identidade regional – quanto à estratégia de valorização de algo pensado como sendo dotado de uma autenticidade impossível de ser “distorcida” e/ou desrespeitada. Já pelo entendimento de um aspecto religioso, o “pecado” dos governantes, na visão do referido grupo pastoral, era querer transformar “uma experiência de penitência e fé” que, alegava-se, “não dá muito dinheiro” num “espetáculo interessante” para o turismo religioso, quando deveria ser entendida pelo caráter exclusivamente sagrado. Trata-se, porém, de um sagração regulado, que se quer dependente da presença e do controle da Igreja, cuja estratégia pastoral e política era reconhecer-se como a única responsável pela valorização e legitimação da romaria¹², assim como os legados por ela deixados, quais sejam: o espiritual e o material.

11 Disponível em: <http://romeirosdomeupadim.blogspot.com.br/2011/03/pastoral-da-romaria.html>. Grifo no original.

12 Segundo Pierre Sanchis, nota-se esse processo no Brasil desde a romanização, quando o episcopado brasileiro estava preocupado em “reformatar” as romarias e, para isso, contou com a ajuda de congregações estrangeiras. Cf.: SANCHIS, Pierre. Peregrinação e Romaria: um lugar para o Turismo Religioso. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul. Porto Alegre, Ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006. No caso de Juazeiro, o citado estudo de

Após a circulação dessa carta, a autoridade eclesiástica, Dom Fernando Panico, então bispo da Diocese do Crato, tratou do assunto na sua *2ª Carta Pastoral*, datada de 02 de fevereiro de 2003. Sem polemizar muito, mas assumindo uma postura de aproximação com o divulgado na carta do GES, o bispo deixou assinaladas as diferenças entre os projetos da Igreja em relação aos dos governos municipal e estadual para o aproveitamento turístico das romarias de Juazeiro, dizendo ele:

Em torno das romarias, muito se tem falado. Ultimamente, as reflexões giram em torno da compreensão, a meu ver restrita, do chamado 'turismo religioso'. Evidentemente os governos municipais e estadual podem e devem esforçar-se por propugnar que os municípios e o Estado, como um todo, estejam aptos a acolher bem os turistas, oferecendo-lhes lazer, sob os mais diversos prismas. Contudo, romeiros e turistas religiosos não são sempre componentes do mesmo grupo, pois os primeiros – singularmente em Juazeiro do Norte – mesmo tendo a romaria, as missas e peregrinações como festa e motivo de alegria, seguem um esquema e um rito singular naquele que consideram como um espaço sagrado. A cidade de Juazeiro do Norte é vista, costumeiramente, como uma cidade-santuário, a Terra da Mãe de Deus. Romeiros e peregrinos, em Juazeiro, na sua expressão popular de fé cristã, visitam a Igreja Matriz de N. Sra. das Dores, o cemitério do Socorro, a Igreja de São Francisco (com o 'Passeio das Almas'), o Caminho e a Colina do Horto, o Santo Sepulcro, entre outros lugares. Cada passo compõe, e também o seu conjunto, um legítimo itinerário peregrino de fé e piedade popular, uma tradução reconhecida da práxis cristã na perspectiva do *sensus fidei*, segundo a espiritualidade nordestina. Nesse mesmo campo, interagem a discussão e os projetos do turismo religioso. Podemos ousar afirmar que almejamos um certo tipo de turismo religioso: aquele que aprimora a dignidade da pessoa humana, oferecendo água de qualidade, saneamento básico, habitação digna para os que aqui moram e para com os que vêm, seguindo os conselhos expressos em atitudes e palavras do padre Cícero. A cidade de Juazeiro do Norte, como um espaço singular da experiência nordestina de fé cristã, precisa ter em conta que os romeiros e romeiras, peregrinos e peregrinas que a ela se deslocam são seres humanos que experimentam, diariamente, a exclusão, pois estão colocados à margem do processo que ora vivemos da globalização do poder e da renda concentrados nas mãos de poucos.

Renata Marinho Paz aponta que essa política pastoral diocesana começou a surgir, de maneira tímida e isolada, no final dos anos 1950, junto à paróquia de Nossa Senhora das Dores, através do padre Murilo de Sá Barreto. No entanto, foi somente a partir de meados da década de 1970 que o trabalho de acolhimento dos romeiros “começou a ganhar uma coloração mais distinta com a chegada das irmãs de Nossa Senhora, cónegas de Santo Agostinho, Anette Dumoulin e Teresa Guimarães” (*Op. cit.*, p. 219).

Portanto, a Pastoral da Romaria ultrapassa, e muito, o mero turismo religioso voltado somente à grandiosidade das obras que servem mais ao espetáculo da mídia e às vaidades, aos interesses comerciais e ao lucro enganoso e explorador, do que ao aprofundamento espiritual e religioso do povo. Ou seja, cremos poder dar a nossa contribuição, especialmente com fundamentos éticos e morais, às diversas proposições públicas de centros de apoio aos romeiros. Consideramos importante que os romeiros não sejam vistos exclusivamente, como parte de um processo econômico, dentro de um sistema orgânico de relações de produção e consumo, num viés economicista que é, sobretudo, excludente, restritivo e simplista¹³.

A preocupação expressa na Carta Pastoral em estabelecer uma distinção muito bem marcada entre romaria e turismo, assim como entre turista e romeiro, demonstra que agentes situados fora do campo religioso possuem uma concepção bastante alargada do fenômeno das romarias, incorporando a elas atividades de lazer e de consumo que geram tensões dentro e fora da Igreja Católica, assim como indica a complexidade do jogo de interações promovido pelo fluxo de romeiros. Nesse sentido, o bispo tentava dar medidas adequadas para ambas as coisas, como se a romaria estivesse do lado da oferta (da fé e da satisfação espiritual) e o turismo estivesse do lado da procura (da diversão consumista e do prazer profano). Em trecho anterior ao citado, Dom Fernando Panico afirmou que “luxo e ostentação” do turismo não se coadunam com a “resistência e despojamento”¹⁴, indicando que abrir mão da penitência em nome do conforto significava a ausência da experiência mística e sagrada do caminho que conduz ao Horto, além da exaltação dos possíveis lucros materiais em detrimento dos espirituais.

É preciso destacar que tais críticas surgiram diante das investidas de “modernização” do espaço urbano de Juazeiro propostas no final dos anos 2000, quando foi elaborado o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) daquela cidade, sendo parte integrante do Projeto de Desenvolvimento Urbano do Estado do Ceará (PROURB). Este, por sua vez, recebeu o apoio financeiro do Banco Mundial para traçar estratégias de desenvolvimento dos principais municípios do Estado do Ceará, dentre os quais se incluiu Juazeiro do Norte.

13 Ver: 2ª Carta Pastoral – Romarias e Reconciliação. Dom Fernando Panico, p. 09-10. Disponível em: <http://diocesedecrato.org/palavrabispo/2a-carta-pastoral-romarias-e-reconciliacao>.

14 *Idem*, p. 09.

No referido planejamento, a atividade turística foi contemplada como uma das principais linhas estratégicas de desenvolvimento econômico daquele município, defendendo-se, para tanto, a transformação de Juazeiro “num importante centro de turismo religioso da América Latina” por meio da criação de infraestrutura receptiva do “turista religioso” e de ações que visavam “facilitar e estilizar acesso à estátua do Padre Cícero, na Serra do Horto, a partir da zona central da cidade”¹⁵. Essa ideia, como foi mostrado, contribuiu para criar um clima de tensão entre a Igreja Católica e os planejadores de políticas urbanas em Juazeiro do Norte, ambos envolvidos em projetos que estavam perpassados por outra tensão, aquela que se articula entre a tradição e a modernidade.

Pouco mais de uma década após a elaboração e apresentação do PDDU, o então o secretário de Turismo e Romaria de Juazeiro do Norte, José Carlos dos Santos, ainda tentava apaziguar a situação, assegurando que mesmo que o projeto da instalação de um teleférico até o Horto representasse uma nova opção de acesso, “a tradição não será esquecida pelo romeiro, que vem ao município fazer a sua peregrinação”.¹⁶ Naquela época, o projeto não foi executado e essa questão parece longe de ser resolvida, considerando que em fevereiro de 2017 o governador do Estado do Ceará, Camilo Santana, anunciou a aprovação do projeto que garantiria recursos do Tesouro Estadual para a construção do teleférico e urbanização do Horto, afirmando que seria “uma obra importantíssima para o Horto”. É uma obra que “vai melhorar a acessibilidade, trazer mais conforto e segurança para os romeiros e alavancar ainda mais o turismo em toda a região do Cariri”¹⁷, dizia o governador, sem, contudo, divulgar a data de início das obras nem o valor total do investimento.

Retomando a discussão do PDDU de Juazeiro no final dos anos 2000, outro ponto que merece destaque no referido planejamento é o da proposição de ações voltadas para o atrelamento do turismo religioso com “outras formas de turismo em Juazeiro do Norte e municípios vizinhos”, no intuito de prolongar o período de estadia dos turistas e romeiros na região do Cariri. O *Plano Es-*

15 Cf.: CEARÁ. Secretaria da Infraestrutura. Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município de Juazeiro do Norte. Fortaleza: Consórcio VBA/Espaço Plano, 2000, s/p.

16 Cf.: LOPES, Jota. Cariri-CE: Barbalha e Juazeiro do Norte terão teleféricos. Disponível em: <http://www.caririnoticia.com.br/2012/05/cariri-ce-barbalha-e-juazeiro-do-norte-terao-teleféricos.html>.

17 Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/noticia/2017/02/colina-do-horto-recebera-teleférico-e-proje-to-de-urbanizacao-diz-camilo.html>.

tratégico de Juazeiro do Norte, parte integrante do PDDU, sistematizou a ideia da seguinte forma:

- Consolidar turismo de negócios de Juazeiro do Norte através da atração de feiras/exposições de negócios e eventos profissionais (congressos, jornadas);
- Promover cultura do artesanato (gesso, couro, madeira), da literatura de cordel e da formação religiosa do povo juazeirense;
- Estender o turismo religioso ao Crato, através de visitação a lugares da infância e juventude do Padre Cícero;
- Divulgar e promover visitação às atrações ecológicas e científicas dos municípios vizinhos (Crato, Barbalha, Santana do Cariri e Nova Olinda).¹⁸

Como é possível observar, a partir dessas ações os governos estadual e municipal buscaram promover política, cultural e economicamente as romarias de Juazeiro, embora a Igreja entendesse ser de sua responsabilidade o controle das romarias. Nesta perspectiva, Dom Fernando Panico afirmou:

Não confundamos a Pastoral da Romaria com o ‘turismo religioso’ [...]. Qualquer projeto desenhado não poderá, em hipótese alguma, ser pensado e decidido por uma pequena parcela de pessoas, mas deve envolver a participação de todos. A manipulação do povo é arte que cabe aos filhos das trevas que, pelo Evangelho, são mais espertos nos negócios que os filhos da luz [...].¹⁹

O fato de o bispo não ver com bons olhos o aproveitamento turístico das romarias não significou, contudo, que ele deixasse de ser fomentado, considerando que a Câmara de Dirigentes Lojistas do Crato lançou, em meados dos anos 2000, uma campanha de recepção dos romeiros na Praça da Sé, disponibilizando uma equipe para fazer a distribuição de água, oferecer fitas de tecido com o nome do Padre Cícero e estimular um roteiro de visitas aos pontos turísticos da cidade natal do sacerdote. Esse acolhimento se dava logo após o ritual de visitação da Igreja da Sé, onde os romeiros poderiam ver e tocar a pia batismal que teria sido a mesma em que o Padre Cícero recebera o sacramento da iniciação cristã. Em Barbalha, a prefeitura municipal divulgou o Balneário do Caldas como a principal e mais rica atração do Vale do Cariri

18 Cf.: http://conteudo.ceara.gov.br/content/aplicacao/sdlr-pddu/juazeiro_do_norte/gerados/planoestrat.asp.

19 2ª Carta Pastoral – Romarias e Reconciliação, 2003, p. 13.

para receber o crescente fluxo de “romeiros turistas” que se deslocam até Juazeiro no “tempo da romaria”²⁰.

Decerto, a miscelânea de interesses é elemento constituinte do fenômeno das romarias, abrigando de forma intensa e ampliada uma infinidade de experiências individuais e coletivas. Nesse sentido, compartilho do entendimento da socióloga Paula Cordeiro, estudiosa da dinâmica das romarias em Juazeiro do Norte, que compreende tal polarização (turismo x religião) como indicador de “um processo de caracterização do fenômeno que avança do essencialmente religioso ao amplamente cultural, na medida em que a justificativa tradicionalmente religiosa já não dá conta do fenômeno”.²¹ No entanto, devo ressaltar que as romarias de Juazeiro jamais estiveram deslocadas do plano cultural, do qual também fazem parte as características religiosas, o que significa dizer que este fenômeno não se acomoda tranquilamente num polo “essencialmente religioso” ou “amplamente cultural”.

A diversidade de práticas e experiências que caracterizam as romarias ganham cada vez mais espaço em Juazeiro, mas elas nem sempre foram compreendidas como expressão de uma demanda complementar, pois, como lembra Carlos Alberto Steil, “as representações que buscam afirmar a romaria como um evento turístico não podem ser tomadas simplesmente como o resultado ‘natural’ de um processo de racionalização ou como o resíduo da ação modernizadora da religião católica”²².

Nesse contexto de projetos modernizadores, o discurso em favor do turismo colaborou com a construção de uma identidade cultural que serviu como elemento legitimador dos processos de patrimonialização do Cariri, dentre os quais se pode destacar o registro da Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha e dos lugares sagrados de Juazeiro (inventário em andamento), além do tombamento da estátua do Padre Cícero. Para o caso da estátua, que “passou

20 Cf.: Balneário do Caldas é local preferido pelos romeiros do Padre Cícero. Disponível em: <http://ptceara.org.br/noticias/texto.asp?id=3653>.

21 CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. O vivido, o recorrente e o construído: tramas de significação em contexto de romarias. **Anais do XI Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais**. Disponível em: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308348952_ARQUIVO_Artigocompleto-CONLABGT17-MariaPaulaJacintoCordeiro.pdf, 2011b, p. 11.

22 STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, out. 2003, p. 259.

a ser um dos principais pontos de visitação do romeiro nordestino”²³, o processo começou no ano de 2010, e a prefeitura de Juazeiro esperava que a instrução do tombamento fosse realizada o quanto antes a fim de que o reconhecimento do Iphan pudesse culminar como marco de comemoração do centenário da cidade. Para tanto, foi firmada uma parceria entre aquele órgão e a Universidade Federal do Ceará - UFC, que colocou à disposição uma equipe de técnicos para o desenvolvimento do trabalho. Porém, depois de três meses do início das atividades, o Iphan afirmou que os técnicos da UFC não tinham disponibilidade para realizar os levantamentos necessários à instrução, e que aquele seria o motivo pelo qual o trabalho da equipe não tinha avançado.

Na ocasião, o então superintendente do Iphan no Ceará, Alexandre José Martins Jacó, concedeu uma entrevista ao jornal Diário do Nordeste e assegurou: “Se for inviável com a UFC, vamos contratar uma empresa para realizar a instrução, onde estarão contidos todos os levantamentos necessários para o encaminhamento ao Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) [sic]”. Jacó afirmou ainda que a nova equipe deveria ser mais ampla, considerando que o processo para realizar a instrução de tombamento envolvia, “além da arquitetura e história, o sentido antropológico pela apropriação do aspecto sagrado, por parte dos fiéis”. Ele também destacou: “Será um bem protegido em nível nacional. O tombamento será um amparo oficial, com possibilidade maior de investimento público para a preservação e proteção desse patrimônio”²⁴. Quanto ao registro dos lugares sagrados das romarias de Juazeiro, Jacó previa que o levantamento do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) só fosse intensificado após o encaminhamento do registro da festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha, que só aconteceu no ano de 2015.

De volta ao ponto do tombamento da estátua do Padre Cícero, nota-se que nem tudo saiu conforme o planejado pelos organizadores da festa do centenário de Juazeiro. A estátua não passou pelo processo oficial de patrimonialização a tempo dos festejos. Diante da paralisação do processo de tombamento, a prefeitura de Juazeiro do Norte juntou-se à Ordem dos Salesianos,

23 Ver: Jornal Diário do Nordeste, Caderno Regional, edição online, 10 set. 10. Iphan quer tomba Estátua do Padre Cícero. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/iphan-quer-tombarestatua-do-padre-cicero-1.340237>.

24 Cf.: Jornal Diário do Nordeste, Caderno Regional, edição online, 06 out. 10. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/mobile/cadernos/estatua-de-padrecicero-espera-por-tombamento-1.571889>.

administradora da Colina do Horto e herdeira dos bens do Padre Cícero, para custear uma reforma no intuito de garantir que no mês do aniversário de cem anos da cidade a estátua estivesse “de cara renovada”:

É assim que a estátua do ‘Padim’, no alto do Horto, deverá estar na comemoração do centenário de Juazeiro do Norte, em 22 de julho. Na próxima semana, começa a recuperação da estátua, que se encontra com algumas rachaduras superficiais. O chapéu está danificado em uma parte da aba. Será priorizada a parte externa da estátua, no momento, para que até o mês das comemorações, o monumento esteja pronto. Os custos somente da reforma da estátua estão avaliados em R\$ 80 mil, sendo 50% da Prefeitura de Juazeiro e a outra metade vinda da administração da Colina do Horto, feita pelos padres Salesianos [...]. Considera-se [ainda] a possibilidade de abertura da estátua, o que irá propiciar mais ventilação interna, além de permitir a colocação de um livro para colher a assinatura dos visitantes e urnas de vidro para os bilhetes deixados com os pedidos, orações e mensagens dos romeiros. Com isso, poderá se evitar que as pessoas rabisquem a imagem²⁵.

Após quatro décadas de sua construção, a estátua do Padre Cícero dava sinais da ação do tempo. Interessados em acertar o passo com a celebração do centenário, a Igreja e a prefeitura de Juazeiro encetaram esforços para reformar um dos principais símbolos “do complexo turístico religioso da cidade”²⁶. Era também a oportunidade ideal de colocar no centro do debate, mais uma vez, a pertinência da inclusão de Juazeiro do Norte na rota do turismo religioso brasileiro, tendo em vista que no ano anterior às comemorações do aniversário da cidade ela havia sido “excluída da rota internacional do turismo religioso”, de acordo com afirmação da matéria assinada pela jornalista Elizângela Santos:

A empresa Ópera Romana Peregrinações [de caráter privado, mas ligada ao Vaticano] divulgou que não irá trazer turistas para a terra do Padre Cícero. A Ópera Romana Peregrinações começa a trazer turistas no próximo ano, principalmente de Israel e da Itália, mas também de outros países europeus. As cidades escolhidas pela agência internacional foram Aparecida (SP), Salvador (BA), Recife (PE)

25 Cf.: Jornal Diário do Nordeste, Caderno Regional, edição online, 02 jun. 2011. Obras na Estátua de Padre Cícero iniciam próxima semana. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/obras-na-estatuade-padre-cicero-iniciam-proxima-semana-1.417022>.

26 *Idem*.

e Rio de Janeiro, com visitas ao monumento do Cristo Redentor, e no Estado de Minas Gerais, com as cidades históricas mineiras²⁷.

A Ópera Romana teria tomado essa decisão com base na alegação de precariedade da infraestrutura turística de Juazeiro, que não seria capaz de dar suporte necessário para o atendimento de maiores demandas, principalmente em relação ao Aeroporto Orlando Bezerra de Menezes. De acordo com a matéria citada, a opinião do secretário municipal de Turismo e Romaria era de que apenas a questão da infraestrutura não impediria a inclusão de Juazeiro naquele roteiro, pois “todos os roteiros escolhidos pela agência internacional no Brasil estão voltados para locais onde os santos são reconhecidos pela Igreja”²⁸, aproveitando a ocasião para destacar a ausência desse reconhecimento ao Padre Cícero e lembrando que o Vaticano até então não tinha se pronunciado a respeito do processo de reabilitação do sacerdote²⁹.

Quem também deu sua opinião à jornalista Elizângela Santos foi o administrador da Basílica Menor de Nossa Senhora das Dores, padre Paulo Lemos. Posicionando-se a favor do secretário de Turismo e Romaria, padre Lemos defendeu o caráter “incontestável do potencial turístico da cidade, principalmente no Nordeste do País”,³⁰ fato que tornaria estranha e inexplicável a decisão da operadora de turismo italiana. Mesmo reconhecendo que no período das romarias havia um aumento considerável da demanda de usuários dos voos para a cidade e que, como consequência, a cidade não atendia a todos os requisitos propostos pela Ópera Romana, o padre afirmava que o problema do aeroporto não seria suficiente para excluir Juazeiro do roteiro internacional, e ainda questionou a decisão da empresa, dizendo desconhecer qualquer pesquisa em

27 Jornal Diário do Nordeste, Caderno Regional, edição online, 08/12/2010. Vaticano exclui Juazeiro do turismo religioso no Brasil. Disponível em: <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/vaticano-excluijuazeiro-do-turismo-religioso-no-brasil-1.717723>.

28 *Idem*.

29 A constituição de uma Comissão de Estudos para a Reabilitação Histórico-Eclesial do Padre Cícero foi uma das primeiras ações empreendidas pelo bispo do Crato, Dom Fernando Panico (PAZ, *Op. cit.*, p. 307). Tratava-se de um processo que visou o reposicionamento da Igreja Católica perante o Padre Cícero Romão Batista e, por extensão, à devoção popular que instiga as romarias de Juazeiro. Após uma série de estudos, a Diocese do Crato encaminhou ao Vaticano um conjunto de documentos para avaliação do sumo pontífice. Somente depois de nove anos do encaminhamento do pedido de Dom Fernando Panico, o Vaticano enviou uma carta à Diocese do Crato, em dezembro de 2015, comunicando o perdão das punições impostas ao Padre Cícero.

30 Cf. Jornal Diário do Nordeste, Caderno Regional, edição online, 08 dez. 2010. Vaticano exclui Juazeiro do turismo religioso no Brasil.

relação ao potencial turístico da cidade que tivesse sido realizada pela mesma. Nada adiantou e suas reclamações não surtiram nenhum efeito esperado.

O que se sabe é que da parte da municipalidade havia uma forte tendência de associação das práticas religiosas devocionais a sentidos festivos, estratégia fundamental para torná-las eventos turísticos. Portanto, sediar o 4º Encontro das Cidades Históricas e Turísticas e do 4º Encontro do Grupo de Trabalho do Turismo Religioso – evento a que me referi no início deste texto – representou para o município de Juazeiro a possibilidade de receber uma assessoria voltada para a roteirização, infraestrutura, qualificação de pessoal e meios de hospedagem que assegurassem o fortalecimento do turismo religioso naquela cidade.³¹

A análise de todo esse processo em Juazeiro do Norte torna perceptível o impacto e a penetração das ações de aproveitamento turístico dos bens culturais na região, evidenciando que a relação entre patrimônio cultural, turismo e as romarias se inscreve num espaço de tensões, intenções e interações presentes nas políticas públicas de cultura e turismo em diversas cidades do Brasil. A discussão específica sobre o chamado turismo religioso serve também para destacar a multiplicidade de experiências, em parte harmônicas, em parte conflitantes, que atravessam esse fenômeno, tais como “o gozo, a festa, o comércio, os shows, os folguedos populares, os encontros, os namoros”.³² Afinal, os diferentes modos de experimentar as romarias de Juazeiro, seja pela patrimonialização ou pelo seu aproveitamento turístico, certamente concorrem para a suas remodelações, mas não são capazes de enfraquecer ou esvaziar a força de suas simbologias.

31 Naquele momento, tal assessoria estava sendo proposta pelo Ministério do Turismo por meio de uma seleção pública que iria escolher um município em cada região do país para participar do projeto Turismo Religioso: Experiências do Brasil. Em meio a entraves burocráticos, o edital de seleção do projeto foi finalmente aberto em abril de 2013. Quase noventa dias depois, o resultado preliminar foi apresentado pelo Ministério, mas Juazeiro do Norte não figurou na lista das cidades selecionadas, muito menos na lista das propostas classificadas e habilitadas.

32 Cf.: PAZ, *Op. Cit.*, p. 28.

O ensino da história a partir do Cariri: o uso de conceitos e recursos didáticos

Darlan de Oliveira Reis Junior

Ana Isabel Ribeiro P. Cortez Reis²

Na análise e interpretação dos acontecimentos históricos, os historiadores se defrontam com conceitos que possibilitam identificar objetos e fenômenos da realidade social, no que é atributo da História, sua manifestação por meio da mudança das formas sociais. A articulação entre o trabalho dos historiadores e professores de História, entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento escolar é necessária e envolve o trabalho com categorias, conceitos e metodologias. Devem levar em conta as experiências históricas vividas pelos estudantes, as estruturas de conhecimento adquiridas no convívio.³ Na aprendizagem conceitual busca-se o domínio do conceito, e não a sua mera repetição, cujo objetivo é superar os estereótipos e fornecer as ferramentas para o entendimento da historicidade das relações sociais. No processo de ensino, os conceitos devem ser situados historicamente, o conteúdo escolar precisa estar articulado com os fundamentos teóricos desde o início da escolarização, evitando assim as conotações morais e de sedimentação de preconceitos.⁴ Qualquer relação de ensino-aprendizagem ou de produção de conhecimento pressupõe o estabelecimento de uma relação entre um sujeito e um objeto que

1 Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri, membro do INCT – PROPRIETAS, membro do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente - NEHSA. professordarlan@gmail.com.

2 Professora do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri, membro do INCT-PROPRIETAS, membro do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente - NEHSA. belparente@gmail.com.

3 BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 189.

4 FENELON, Déa. O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo? **História & Perspectivas**. Uberlândia (40), p. 27-51, jan. jun. 2009.

resulta na formação de ideias ou conceitos, que contribuem para a formação da própria consciência histórica.

Cabe indicar que o fenômeno do conhecimento ocorre a partir da experiência dos homens na relação com o mundo em que vivem. É a partir de sua existência, portanto, que os homens constroem sua visão e compreensão do mundo. Isto representa a sua tomada de posição como sujeitos da própria existência, resultado do seu processo de hominização demarcando a historicidade da razão.⁵

Paulo Knauss, no trecho acima, destaca que a compreensão do mundo em que se vive resulta, ainda que em última instância, das relações dos homens com o espaço, o ambiente em que se habita. Na perspectiva de um ensino-aprendizagem histórico, isso implica perceber a realidade como tendo sido forjada por relações humanas que, por isso mesmo, podem ser injustas. Ou seja, tal exercício implicaria na desnaturalização do mundo, das desigualdades sociais, e percepção dos jogos de poder que sustentam a realidade vivida. Mas também, entender o espaço habitado como tendo sido produzido pela interação/experiência de diversos sujeitos numa região é fundamental para a formação tanto do conhecimento, como de uma consciência histórica que permita aquele que aprende tomar posição no mundo em que vive.

Apresentaremos a conceituação de sertão, região e espaço; a utilização de conteúdo cartográfico e documental para o ensino a partir da História dos sertões cearenses.

Sertão, sertões: entre o estereótipo e a História

A polissemia é a característica principal do conceito de sertão. Seu uso foi amplo no pensamento social brasileiro, tanto no conjunto da historiografia quanto na produção literária, sendo que no século XIX estava perpassado pela semântica de fronteiras.⁶ Diferentes entidades, instituições, pessoas e

5 KNAUSS, Paulo. Sobre a norma e o óbvio: a sala de aula como lugar de pesquisa. *In*: NIKITTIUK, Sônia (Org.). **Repensando o Ensino de História**. 4Ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 27.

6 REIS JUNIOR, Darlan; ARAÚJO, Fatiana Carla. As letras e a luta social no século XIX: por uma História Social dos Sertões. *In*: REIS JUNIOR, Darlan; IRFFI, Ana Sara; SOUSA, Maria Arleilma; OLIVEIRA, Antonio (organizadores). **História Social dos Sertões**. Curitiba: CRV, 2018, p. 85-98.

disciplinas atribuem sentidos muitas vezes opostos sobre a categoria sertão, tendo o professor de História que saber lidar com o que é apresentado em filmes, programas de televisão, jornais e notícias que buscam retratá-la como um lugar ou paisagem. O geógrafo Antonio Carlos Robert Moraes explica que o conceito de sertão deve ser entendido como uma condição, uma atribuição realizada por sujeitos históricos e não um lugar geográfico.

Na verdade, o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares. Trata-se de um símbolo imposto – em certos contextos históricos – a determinadas condições locais, que acaba por atuar como um qualificativo local básico no processo de sua valoração. Enfim, o sertão não é uma materialidade da superfície terrestre, mas uma realidade simbólica: uma ideologia geográfica. Trata-se de um discurso valorativo referente ao espaço, que qualifica os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes neste processo. O objeto empírico desta qualificação varia espacialmente, assim como variam as áreas sobre as quais incide tal denominação. Em todos os casos, trata-se da construção de uma imagem, à qual se associam valores culturais geralmente – mas não necessariamente – negativos, os quais introduzem objetivos práticos de ocupação ou reocupação dos espaços enfocados. Nesse sentido, a adjetivação sertaneja expressa uma forma preliminar de apropriação simbólica de um dado lugar.⁷

Assim, no processo de ensino da História dos sertões, o professor deve levar em consideração com os estudantes os diferentes significados atribuídos ao espaço designado como sertão: 1) o histórico, por exemplo, no período colonial, quando os colonizadores designavam todo o interior como sendo “sertão”; 2) o da mídia na atualidade, que atribui muitas vezes ao semiárido nordestino a associação ao sertão, complementado com o “problema da seca”; 3) o ideológico, que buscou em fins do século XIX e início do século XX, atribuir aos habitantes do sertão, o intitulado “sertanejo”, características de pessoas fortes, porém sofredoras dos “flagelos das secas” nos sertões do que hoje é atribuído ao Nordeste; porém durante o período colonial, os habitantes dos sertões eram identificados como “bárbaros”, “selvagens”. A dicotomia sertão-litoral foi uma designação, a condição atribuída por um lugar de poder

7 MORAES, Antonio Carlos Robert. **O Sertão**: um outro geográfico. Terra Brasilis. [Online], 4 - 5 | 2003, posto online no dia 05 nov. 2012. URL: <http://terrabrasilis.revues.org/341>. Acesso em: set. 2019.

estatal e de classe, como explicado por Moraes, citado anteriormente. Dessa maneira, o conceito de sertão pode ser apresentado aos estudantes como condicionado na temporalidade. Além de um espaço historicamente vivido, foi e é alvo de disputas teóricas, políticas e ideológicas, não sendo a priori um lugar determinado pelo condicionante natural.

O espaço histórico pensado por meio dos mapas: o sertão cearense

O ponto de partida mais adequado, para uma análise de relações que tenham o espaço habitado como o objeto, poderia ser pensar, por exemplo, que o Brasil não é “gigante pela própria natureza”. As várias dimensões percebidas para o território americano invadido e colonizado pelos portugueses, desde os idos de 1500, é a expressão mais nítida disso. Basta considerar a própria formação do Brasil, cujo território foi redimensionado ao longo dos anos: no Tratado de Tordesilhas de 1494, nos Tratados da Colônia ao Império entre 1750-1782, nos tratados de limite da República, de 1895 a 1909, e na Convenção das Nações Unidas, em 1992. Ademais, há ainda uma infinidade de confrontos e disputas judiciais no decorrer, principalmente, da fronteira oeste brasileira, que a tornava flexível no âmbito das relações pessoais.

Essa desnaturalização do território brasileiro, no que concerne aos limites da nação, implica na necessidade de desmistificar da mesma forma a propriedade das terras. Se o Brasil não é grande pela própria natureza, ele também não tem um proprietário eterno ou em essência. As terras, em geral concentradas em latifúndios, foram apropriadas em algum momento da história. E a revisão de documentos históricos, como as cartas de sesmarias, dá conta desse processo histórico que, em sua ponta, vai expor a expropriação sofrida pelos nativos ‘brasileiros’ pelo colonizador português. Os indícios desse processo também podem ser vistos nas produções cartográficas para o território brasileiro durante o período colonial e imperial: no primeiro momento, nos mapas produzidos com o intuito de apresentar um território conhecido e ocupado pelos portugueses para evitar possíveis invasores, como o publicado por Fran-

cisco Adolfo de Varnhagen⁸, em sua *História Geral do Brasil*, de 1856, por exemplo – cujo interior, o sertão, foi ocupado com imagens da fauna, flora e atividades (extração madeireira) locais; e no período Imperial, quando os mapas do Brasil e das províncias reproduziam mais a formação geográfica do território, indicando seu conhecimento e possibilidade de projeção de planos e projetos de modernização. Aí, o Estado Imperial tinha o poder de desapropriar e redimensionar suas vias e caminhos, dependendo das necessidades da máquina administrativa.

Nesse exercício, cumpre destacar o estudo de produções cartográficas como instrumento para se compreender/ensinar sobre os interesses e jogos de poder envolvidos na produção do espaço habitado. De pronto, deve-se considerar o conceito de mapa, pouco comum nos trabalhos e aulas de história – razão por que recorreremos à Geografia. Um mapa ou representação cartográfica, longe de apresentar uma verdade, reprodução exata, sobre qualquer ambiente, é uma interpretação possível dele, para a qual também contribuíram inúmeras relações nele e com ele estabelecidas. Conforme Fernand Joly, “mesmo o mais detalhado dos mapas é uma simplificação da realidade. Ele é uma construção seletiva e representativa que implica o uso de símbolos e de sinais apropriados”,⁹ uma vez que as produções cartográficas são a representação numa face plana da superfície terrestre, que é curva, operação que agrega uma série de dificuldades. Mas também porque, por meio de símbolos, o mapa científica sobre formas, objetos, fatos e relações contidas no espaço que procura representar. Nesse sentido, o mapa¹⁰ pode ser compreendido como instrumento que localiza, orienta, avalia distâncias, mas também convence.

8 VARNHAGEN, Francisco Adolfo. **História Geral do Brasil**: antes de sua separação e independência de Portugal. 6 ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1956.

9 JOLY, Fernand. **A Cartografia**. 10ed. Campinas: Papirus, 1990, p. 7-8.

10 No entendimento de Deleuze e Guattari, o mapa está relacionado à construção de um inconsciente que se conecta em seus múltiplos pontos, permitindo infinitas variações de suas linhas, não se extingue. Ele é a consciência do ambiente e, portanto, das inúmeras possibilidades de apreendê-lo, de percorrê-lo, de fazê-lo e desfazê-lo. Pode ser construído como meditação, como ação política, e mesmo como obra de arte. É o sempre imprevisível, não segue uma sequência lógica e hierárquica. Ele pode ser o que for a qualquer momento, fora da operação binária de novo e antigo. Para compreender o mapa (ou vislumbrar sua multiplicidade de linhas) é válido, no entanto, projetar os decalques sobre os mapas. Os decalques são possibilidades estabelecidas e organizadas do mapa. São parte dele, lhe compõem, ainda que não definitivamente: sob pena de anular o mapa, de transformá-lo num outro decalque. Mas são sinais do mapa. O cruzamento de dois ou mais decalques pode ajudar a entrever a multiplicidade do mapa. DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora34, 1995, v. 2.

A expressão ‘mapa’ designa, e essa é uma compreensão adequada para a pesquisa e ensino de História, a projeção de um ou mais caminhos sobre uma superfície plana. É a imagem ou desenho de percursos ou espaços, podendo agregar uma série de informações sobre o local estudado.¹¹ Nesse sentido, o desenhar do território cearense por engenheiros e outros intelectuais ‘ilustrados’, no século XIX, inventava/produzia o Ceará, Estado territorial que integrava a nascente Nação Brasileira. Tal compreensão impõe de perceber e ensinar a necessidade de desnaturalização desses desenhos. E das produções cartográficas históricas como instrumentos que tinham uma função clara dentro do processo de formação do Estado Nacional, dirigido pelo governo imperial, qual seja: instituir uma determinada consciência do território cearense, sobretudo do seu interior. Contudo, essa consciência não se tratava de uma mera representação do espaço. Era, antes, já uma produção do território que trazia elementos para convencer sobre a possibilidade de novas fabricações desse território que contribuíssem com a própria fabricação da nação e os interesses das classes dominantes que a manipulavam.

Nesse processo, o sertão, tomado como sinônimo de interior do país, conforme entendeu Capistrano de Abreu em *Capítulos de História Colonial*¹², passou a compor as preocupações dos governos imperial e provincial, no contexto de produção da nação brasileira. Era necessário a essa nação moderna um território, não apenas limites. Era necessário mais que um sertão, era imprescindível que esse sertão se constituísse num Estado territorial, conhecido e manipulável, para que o império brasileiro estivesse cada vez mais centralizado administrativamente. E as produções cartográficas foram os instrumentos primordiais da manipulação desse espaço.

Nos mapas, o sertão foi devassado, exposto, conhecido, manipulado, fabricado. Os tracejados presentes nas folhas envelhecidas têm função definida, não são representações inocentes desse espaço, implicam interesses, jogos de poder, conflitos. Nada nos mapas está neles impresso por acaso: as cadeias de montanhas, a indicação de rios, as dimensões escolhidas para a produção da cartografia

11 Essa representação, na ideia de Deleuze e Guattari, é precisamente o decalque. Ela não expressa uma consciência do ambiente com toda sua intensidade e agenciamentos possíveis. Antes, é uma cristalização de certas linhas e estruturas, construída a partir de determinados interesses.

12 ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**, 1907. *In*: http://www.4shared.com/office/NKrq5vvx/capistrano_de_abreu__captulos_.html.

indicam escolhas e interesses. Por isso, toma-se de empréstimo neste texto a expressão ‘o fato e a fábula’, de Régis Lopes: os traços instituídos nos mapas constituem uma escolha, um fato impresso no papel, e, por outro lado, essa escolha é resultado de um processo complexo de negociações e conflitos que envolviam o governo imperial, o provincial, os donos de sítios e dentre outros personagens¹³.

Os mapas produzidos para o Ceará, durante o século XIX, inventavam-no, pouco a pouco. Nas linhas assinaladas no papel, era formado um corpo simbólico para o Ceará, que legitimava a sua ocupação e instituía o espaço para um poder público. Esforço que já havia sido necessário aos colonizadores, pois, conforme Régis Lopes, “antes da colonização, o Ceará não existia, nem fazia falta. O que havia era o trânsito de populações articuladas em culturas mais ou menos particulares, sem dependência da escrita e com vida vinculada aos poderes da natureza”.¹⁴ Assim, no desenhar de uma geografia para o Ceará, era instituído um novo começo para ele, diverso do que havia sido proposto nos mapas do período colonial. Na segunda metade do século XIX, era-lhe ‘dado outro sentido’ histórico, à medida que também apagava a memória nativa e as formas do Ceará colonial.

Dessa forma, na segunda metade do século XIX, o Ceará, como Estado territorial, foi inventado nas produções cartográficas. É nítido o uso desse tipo de representação como meio de assegurar o domínio e manipulação sobre terras ‘desconhecidas’ dos administradores da Província e do Império. Conforme David Harvey, essa relação era possível pela aplicação de princípios matemáticos “tal como a óptica, a todo problema da representação do globo numa superfície plana. [E] como resultado, parecia que o espaço, embora infinito, era conquistável e manipulável para fins de ocupação e ação humanas. O espaço podia ser apropriado na imaginação de acordo com princípios matemáticos”¹⁵.

A produção da cartografia histórica, assim, é fato e é fábula. Nessa ‘imprecisão’ repousam os interesses desta proposta de tema para as aulas de História, posto que, importa compreender o Ceará, como parte da Nação brasileira, como espaço/Estado Territorial projetado nas cartografias da segunda metade

13 RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O fato e a fábula**: O Ceará na escrita da História. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012.

14 RAMOS, *Op. cit.*, p. 25-26.

15 HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 224-225.

do século XIX. Mas também, em certa medida, o desenhar do território cearense consistiu numa invenção do espaço com vistas a apresentá-lo não mais como o refúgio dos nativos expulsos de outras regiões do Brasil, compreensão sempre reiterada para indicar as razões para a colonização tardia do Ceará, nem como um espaço recortado em pequenas poções de terras trabalhadas por vaqueiros e suas famílias, como indicou Guilherme Palacios, expulsos da terra pela expansão de latifúndios nos séculos XVIII e XIX, mas como espaço ‘em branco’, pronto para a construção de uma província moderna, com a projeção de caminhos para sua modernização e integração aos ritmos do progresso ocidental: com a devida transformação de uma multidão de camponeses pobres em operariado para a nação moderna.¹⁶

Entender a região: o artefato histórico e geográfico – o caso do Cariri cearense

O conceito de região não é singular, não diz respeito a um acontecimento único, por exemplo, a Revolução Russa (1917), ou a República Velha (1889-1930). Em locais que tem forte apelo identitário a partir da regionalidade, como a Região do Cariri cearense, o professor de História no processo de ensino precisa estabelecer a comparação entre a identidade regional e a identidade da região como processo histórico e alvos de disputas, tanto quanto os conceitos anteriores aqui apresentados.

Segundo Rogério Haesbaert, a região é reconhecida como um fato, ou seja, um processo vivido e produzido pelos sujeitos sociais e, ao mesmo tempo, um artifício, um mecanismo intelectual que, num âmbito estritamente epistemológico, é necessário para o entendimento.¹⁷ O Cariri cearense pode ser entendido nesses termos. Foi elaborado, narrado, descrito e vivido por seus habitantes. Parte dessa narrativa o descreveu como peculiar, com tradições tão particulares que o diferenciariam das regiões circunvizinhas. Foi explicado como formador

16 PALACIOS, Guilherme. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste oriental do Brasil: 1700-1875. In: WELCH, Clifford Andrew (*et al.*). **Camponeses brasileiros:** leituras e interpretações clássicas, São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, p. 145-178.

17 HAESBAERT, Rogério. **Regional-Global:** dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 24-25.

da identidade nacional ao dar sua contribuição ao país. Ao mesmo tempo, tornou-se um lugar de disputas entre diversos grupos sociais, lugar este que gerou riquezas para a classe senhorial por meio do trabalho de homens livres e dos escravizados, vivenciando a pobreza e miséria de amplos setores da população. Ou seja, é uma região de *fato*, vivida política, cultural e economicamente.

Dessa maneira, o conceito de “região do Cariri” é objeto de disputa social, política e intelectual, “como um artefato, tomada na imbricação entre fato e artifício e, de certo modo, também, enquanto ferramenta política.”¹⁸ O regional é, assim, abordado ao mesmo tempo como um fazer-se – arte - e como construção já produzida e articulada - fato. O que a define, o que lhe dá sentido e faz criar um sentimento de pertencimento ou, ao contrário, um sentimento de estranhamento, são as ações humanas na espacialidade, no decorrer do tempo. Por exemplo, quando se cruza seu território, ou se estabelece uma vivência, trabalho, vizinhança e experiências no lugar.

Para Ciro Flamarion Cardoso, a única maneira de usar com proveito a noção de região consiste em defini-la operacionalmente de acordo com certas variáveis e hipóteses, sem ter a pretensão de que seja a única maneira correta de recortar o espaço e determinar blocos regionais¹⁹. Ao fazer o recorte na delimitação do objeto, o historiador pode fazer coincidir seus procedimentos operacionais com o que já existe definido do ponto de vista político e administrativo. É o caso do Cariri cearense, ao mesmo tempo construído historicamente e definido como o recorte espacial neste estudo. Entender como os sujeitos vivenciaram e buscaram definir sua compreensão do lugar contribuiu para a análise sobre as relações entre os senhores e trabalhadores.

A busca pela identidade da região como diferenciada e beneficiada pela generosidade da natureza cumpriu um importante papel no desenvolvimento das relações sociais no decorrer da segunda metade do século XIX. Fez parte de uma representação que tentou ser divulgada como característica do conjunto da população, como se nela houvesse um sentimento caririense inato, que precisava ser rememorado e comemorado. Além do orgulho em “ser caririense”, a reverência a um suposto passado glorioso contribuiria, segundo

18 HAESBAERT *Op. cit.*, p. 110.

19 CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Agricultura, Escravidão e Capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 73.

determinada concepção, para o desenvolvimento regional. O discurso sobre a região do Cariri como “oásis” em pleno sertão, na verdade, uma espécie de contraposição baseada na dicotomia litoral/sertão, apresentada pela classe dominante brasileira em geral, vai servir à classe senhorial local. Se o Cariri não estava no litoral, também não seria o sertão atrasado, ou melhor, seria um verdadeiro oásis, não só por sua natureza peculiar, em contraposição com o seu entorno, mas também pelas supostas diferenças entre as classes dominantes e os setores subalternos – pobres livres, libertos, indígenas e escravizados. Apesar do esforço da classe senhorial em dispensar a ideia de que não faria parte do sertão, sendo o seu contrário, devido à suas condições naturais, o Cariri estava inserido no que se convencionou assim denominar. Pertencia a um “Brasil profundo”, aquele distante do litoral e das maiores cidades, que fazia parte do imaginário da época.

No ensino de tal problemática, o docente pode utilizar fonte documental, como jornais da época. Segue um exemplo que pode ser trabalhado em sala de aula:

A Providencia, que tudo creou, e estabeleceu entre todos os entes criados essa reciprocidade de relações, que faz de tantas partes, a primeira vista é homogênea, um todo magnificamente admirável, não quis exceptuar os terrenos. Tendo criado os certões do Piancó e Sousa (Parahiba) do Caicó e Apodi (Rio Grande do Norte) do Icó e do Riacho do Sangue; Quixelô e Inhamuns (Ceará) de Jaicós e Catingas (Piauhy) da Boa Vista e Flores (Pernambuco) compostos de sua totalidade de campinas d’uma pastagem admiravelmente nutritiva, não precisava dizer-nos: ‘Criaí aqui os vossos gados: fasei delles a fonte de vossas riquezas: permutai com vossos visinhos os seus productos; e estabeleci com eles uma inteira reciprocidade de relações que é o que me apraz.’ Tendo, igualmente criado, no centro destes certões, como coração deste grande corpo, dando vida e alimentação a todas as suas partes, o Cariri, coberto de montanhas, e vales, d’uma vegetação prodigiosa, intercortado de ribeiros, e regatos perennes, que levaõ a frescura e amenidade aonde o calor queima as plantas, não tinha tam bem precisaõ de diser nos: ‘plantai aqui as vossas lavouras: fasei dellas a fonte de vossas riquezas; permutai seus productos com vossos circumvesinhos, e mais favorecidos do que elles, socorreios nos tempos que me aprouver castigar-vos com secas; estabelecendo assim uma intima reciprocidade de relações e fraternidade, que é o que me apraz.’ Vê-se pois que a Providencia, negando a este terreno, o que prodigalisou a aquelles, não quis que se confundissem os dois ramos de industria agricola.²⁰

20 Jornal O ARARIPE, 17 nov. 1855, p. 3, Coleção Digital, Centro de Documentação do Cariri (CEDOCC).

Além da prévia explicação sobre o uso de fontes como os jornais, o professor tem nesse exemplo a possibilidade de discutir como a região era entendida em meados do século XIX. Com a utilização de outras fontes, pode apresentar aos estudantes como era representada a região e como ela era vivida pelas diferentes classes sociais. A observação de Pierre Bourdieu é válida – a de que não se pode capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade da realidade empírica, historicamente datada e situada. Não se deve transformar em propriedades necessárias e intrínsecas de um grupo qualquer, as propriedades que lhes cabem em um momento dado, a partir de sua posição em um espaço social determinado e em uma dada situação de oferta de bens e práticas possíveis²¹. Em diferentes condições viviam os trabalhadores no Cariri cearense em meados do século XIX. Rurais ou urbanos, escravizados ou livres, pequenos posseiros ou moradores, negros, brancos, mestiços, alguns com mais recursos, outros vivendo numa situação de pobreza, fugitivos, remanescentes dos povos indígenas e quilombolas, nas mais diversas atividades econômicas e tarefas. Elaboraram sua própria identidade na convivência do espaço, uma experiência muitas vezes sufocada pela classe senhorial.

Ana Sara Cortez analisou a questão do compadrio e sua importância nas estratégias dos escravos em fortalecer laços de amizade, respeito e deferência, sendo um instrumento que era utilizado a favor deles próprios e de suas famílias. Ao estudar tais práticas no Cariri, considerou que a população cativa não se restringiu ao convívio das unidades familiares, aos espaços fechados de sua condição social. Formavam redes de solidariedade, religião, cultura, entre outras formas de suas experiências:

As festas eram um desses espaços alcançados pelos escravos; entre elas estavam as comemorações religiosas e profanas, muitas vezes confundidas. No Cariri, os negros, entre eles libertos e cativos, se reuniram em Irmandade de Pretos sob a designação de Nossa Senhora do Rosário, uma entidade organizada com regimento em que se tratava de vida e morte, desde informações do cotidiano até atos em prol dos membros falecidos, como missas e enterros. Mas também havia as comemorações regradas a danças e cantorias, tambores e violas. Os escravos ficavam conhecidos pelas participações em tais festas, como o cativo Ernesto que era “apaixonado por samba e é cantador de chulas”, Ricardo era “cantador e tocador” e Jose “bêbado e sambista”.²²

21 BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas – Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Editora Papirus, 2007, p. 15-18.

22 CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. **Cabras, caboclos, negros e mulatos: a família escrava no Cariri Cearense (1850-1884)**. Dissertação (Mestrado) em História Social. Universidade Federal do Ceará. De-

No processo de ensino da história regional, fontes como os diários também podem ser utilizadas. O diário de viagem do naturalista Freire Alemão serve como contraponto à visão da classe senhorial sobre os setores pobres do Cariri.

Quando lá chegamos – sete horas da noite – já estava feito o casamento, que foi feito em casa, pelo padre que também assistia ao samba. A casa coberta de telha fosca, chão de terra com uma comprida varanda, onde estava armada uma mesa de mais de 40 palmos. As mulheres sentadas todas do lado de dentro, os homens do lado de fora; e nós fomos todos convidados a tomar assento, mas só tomamos uma xícara de café, além de um copo de cerveja preta que me foi oferecido logo que me apeei. Provei aluá de milho, assim como tomei alguns tragos de genebra no mesmo copo onde bebia outra gente, e que com a mais ingênua sem-cerimônia me ofereciam. Este copo corria também pelo mulhério, entre o qual havia algumas senhoras e que não desdenham de tocar-lhe. A longa mesa coberta com uma toalha tinha espalhado pratos com arroz com farinha, com galinha cozida, com carne assada e com uma sorte de almôndegas, garrafas de vinho. Era bom ver como certas mulheres comiam e como as outras (meninas) deixavam de comer por vergonha, ou comiam duas no mesmo prato. Veio depois o café, em que tomamos parte. Acabada a mesa formou-se o samba no terreiro. Estenderam uma rede nos esteios da varanda e instaram comigo para que me sentasse nela, o que não aceitei, e não fui mal no negócio porque puseram-me em uma cadeira de couro em lugar onde estava ao lado das senhoras, com quem eu conversava. Fui muitas vezes tirado, assim como as mais companhias, mas levantávamos e tirava alguma senhora e principalmente alguma das quatro meninas que melhor dançavam. Havia muita gente, mais de 200 pessoas seguramente. Tocavam duas violas e uma rabeca; cantavam uns dois ou três sujeitos. Com bancos se formou um quadrado bastante grande, onde se sentavam nos três lados de fora homens, do lado da varanda outro banco onde estavam os noivos, as meninas de que já falei, mais umas mulatas. As senhoras ficaram sentadas dentro da varanda.²³

Freire Alemão observou ainda a presença do juiz municipal, do escrivão, de “senhoras algumas brancas, e das melhores famílias do lugar”. Segundo ele, depois de sua saída, por volta da meia-noite, a festa teria prosseguido com queima de fogos e dança de quadrilha. Sua avaliação do evento foi positiva, e mediante seu relato pode-se notar a característica aludida anteriormente, como o caráter coletivo das atividades.

partamento de História, Fortaleza, 2008, p. 91.

23 ALEMÃO, Francisco Freire. **Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão:** Fortaleza-Crato, 1859. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006, p. 195-196.

A aprendizagem através de oficina: uma proposta

Aprender História, conforme Paulo Knauss, “trata-se, de fato, de confundir o processo de aprendizagem com processo de construção do conhecimento”. Ainda segundo ele, tal processo deve integrar um esforço de pesquisa, a ponto de superar o senso comum, e faça do aprendizado o “caminho privilegiado de autênticos sujeitos do conhecimento que se propõe a construir sua leitura de mundo”. Do que se depreende que a escola deve ser o espaço para uma produção coletiva de conhecimento, que impõe aos sujeitos envolvidos, sobretudo o professor, como organizador e propositos das atividades, a necessidade de assumir uma prática de usar fontes em sala de aula – o livro didático poderá ser a primeira delas²⁴.

É evidente que, para tal prática ser concretizada, quem ensina deverá superar muitos obstáculos até chegar o momento de sua aula, tais como: escassez de tempo para preparo de aulas; necessidade de assumir mais de um emprego pelos baixos salários do ensino básico no Brasil; pouco acesso à internet, projetores de imagens, e outros recursos tecnológicos, sobretudo nos sertões nordestino; ou mesmo o pouco tempo para os conteúdos de História no currículo escolar, que obriga o professor a se ater ao que mais provavelmente será cobrado no ENEM. Razão por que aqui importa apenas indicar a possibilidade de uso de mapas como fontes para o ensino de História (uma oficina) que possa ser apropriada a medida das possibilidades que se tem na realidade, bem como assinalar o uso de mapas históricos para a compreensão do sertão.

Os mapas produzidos para o Brasil, em meados do século XIX, sobretudo no período Imperial, são importantes instrumentos para uma averiguação inicial, junto aos alunos (primeiro momento da oficina), das diferentes formas como o interior do território foi projetado – o professor pode comparar dois mapas produzidos nos oitocentos ou uma produção do século XIX²⁵ com um do século XX ou XXI. É importante lembrar que os oitocentos é o recorte ideal para discutir o sertão e sua formação, porque é o período de construção da nação brasileira. Por isso, nesse momento, faz-se necessária uma descrição rápida das possibilidades e limites da Cartografia à época, bem como uma exposição (um pouco mais

24 KNAUSS, 2001, p. 28.

25 Ver acervo de mapas da Biblioteca Nacional digital.

demorada) da organização do Império do Brasil e das dificuldades de chegar ao interior do território por vias terrestres (segundo momento da oficina).

Como a História não pode ser feita com uma fonte apenas, a dificuldade de acesso ao sertão deverá ser problematizada com os alunos utilizando outras documentações (terceiro momento da oficina): os diários de viajantes que fizeram os percursos possíveis no século XIX. Considerando o Ceará como espaço de análise, há dois escritos possíveis: os relatos de George Gardner, que esteve no sul cearense entre 1835 e 1838, intitulado *Viagem ao Interior do Brasil*²⁶; e o *Diário de Viagem de Freire Alemão*²⁷, que chegou nesta região em 1859. Essa discussão deve girar, principalmente, em torno das dificuldades enfrentadas ao longo da viagem com a experiência das distâncias, dos caminhos precários, dos transportes lentos, das variações climáticas e sua incidência sobre a duração da viagem. Em seguida, devem ser disponibilizados aos alunos trechos de documentos produzidos pelo Estado no século XIX, como os Relatórios de Presidentes de Província²⁸, ou ainda, notícias de jornais da época²⁹, que tomavam posição contra ou a favor do governo provincial, cuja pauta seja as vias de comunicação do estado, seus caminhos e estradas. Em cada contato com as fontes (organizados e programados para a discussão de um conceito, nesse caso, o sertão), os alunos devem ser incentivados a fazer suas ilações, comparações e destaques – ou mesmo de juízo de valor – sobre os diversos documentos apresentados pelo professor. Porém, cabe ao docente a última palavra ‘na ordem de exposição do conceito’, de sua historicidade, evitando que ele seja absolutizado ou sua compreensão deslize para o senso comum, como também o compromisso da pesquisa para as questões apresentadas pelos alunos as quais o professor não tenha elementos suficientes para discutir de imediato³⁰.

A finalização da oficina (quarta parte) deve ser destinada a uma produção do aluno que exija a necessidade de uma pesquisa que o faça refletir sobre o

26 GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1975.

27 ALEMÃO, Francisco Freire. *Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão*. Crato – Rio de Janeiro, 1859 – 1860. Volume 2. Fortaleza: Museu do Ceará. Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007.

28 Relatórios dos presidentes da Província do Ceará (1844 – 1889). Disponível em: <http://www.crl.edu/brazil/Provincial/cear%C3%A1>.

29 Para o sul do Ceará pode ser utilizado o jornal *O Araripe*, semanário de orientação Liberal, que foi editado no Crato entre os anos 1855 a 1864. Arquivo: Centro de Documentação do Cariri, Universidade Regional do Cariri (CEDOCC). Coleção Digital – Periódicos: *O Araripe* (1855-1864).

30 KNAUSS, *Op. cit.*

conceito de sertão, como procurar nas produções jornalísticas ou nas redes sociais indícios que sugiram a perpetuação de ideias sobre o sertão como espaço do atraso, ou região que precise ser civilizada, e apresentar em encontro posterior. A apresentação realizada deve ser discutida por professor e alunos em conjunto, com vistas à organização final do conceito na compreensão de todos e a demarcação de alternativas para uma intervenção da realidade vivida.

Em todo esse processo, é fundamental que o aluno seja levado a ler a documentação e identificar indícios importantes para a compreensão da realidade estudada, o sertão. Num exercício que se assemelhe ao de uma iniciação científica, espera-se que o discente experimente a oportunidade da investigação histórica, auxiliado pelo professor, e possa chegar à compreensão da historicidade do sertão, à medida que entende os jogos de poder envolvidos na sua demarcação e definição. A História, assim, será tomada como ‘instrumento de leitura de mundo, e não uma mera disciplina’, que deve promover a oportunidade de uma reflexão e consequente produção de conhecimento, no sentido de permitir a revisão de lugares sociais e até o reposicionamento dos alunos frente à realidade experimentada cotidianamente. A oficina com mapas e outras documentações históricas em sala de aula deve implicar na tomada de consciência da formação social que estruturou o mundo ao redor do aluno, e que o mantém, não como algo preexistente, dado ou oferecido, mas construído.

Sonhar com os mortos

Joaquim dos Santos

Para començar a conversa

“Nada é impossível num sonho”.
(Cícero)

Em muitas situações registradas nas entrevistas de história oral que desenvolvi entre os anos de 2012 e 2015, nos espaços urbanos e rurais da região do Cariri cearense, a fim de compreender as narrativas sobre a presença dos mortos no cotidiano dos vivos, muitos deles invadiram o sono dos narradores. E, nas entrevistas, há experiências oníricas que tocam profundamente o terreno sensível das emoções. Isso ocorre principalmente quando o onirismo projeta os sujeitos ao reencontro com parentes e outras pessoas presentes nas cartografias dos seus afetos.

Entre as narrativas gravadas com idosos católicos, há muitos casos que apontam para a visualidade dos mortos e seus trânsitos nas dimensões do além cristão por meio das experiências oníricas. De acordo com Peter Burke, os sonhos possuem uma camada de significado cultural, além de uma pessoal e outra universal. São, portanto, indícios, fontes potenciais para as pesquisas históricas. Logo, do ponto de vista do conhecimento histórico, é possível se debruçar sobre sua interpretação cultural a partir dos conteúdos manifestos.²

1 Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Líder do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades (NHISTAL/CNPq). Este texto é uma adaptação de um fragmento da minha tese de doutorado em História intitulada *A mística do tempo: narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE*, e defendida no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Ceará (UFC), em junho de 2017. E-mail: joaquim.santos@urca.br.

2 BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Tradução de Alda Porto. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 47-48 e 64.

Seguindo algumas das trilhas interpretativas apresentadas por Peter Burke³, Jean-Claude Schmitt⁴ e Maria V. Jordán Arroyo⁵, tomo os sonhos como um caminho pelo qual é possível entender sensibilidades e imaginários sociais, visto que, mediante as experiências oníricas, são percebidas, em certa medida, algumas aspirações individuais e coletivas, preocupações e desejos, estando na esfera pública e/ou constitutivas do cerco mais íntimo dos sonhadores. De igual modo, a análise dos sonhos possibilita compreender os modos pelos quais a linguagem onírica é interpretada quando posta em relevo.

Tomando as narrativas sobre os sonhos como pontos de acesso às sensibilidades religiosas dos narradores, suas projeções imaginárias e subjetividades, cabe indagar: Quais os significados dos focos narrativos presentes nas experiências vividas com os mortos durante os sonhos?

Mistérios oníricos

Aos poucos, o morto se aproximou. Ele foi chegando cada vez mais perto da cama e nada falou. Apareceu e logo sumiu, variadas vezes. E não permitiu ser visto de frente. Foi o que disse Dona Toinha, entre nossa segunda troca de olhares e diálogos gravados em abril de 2015. Quando se encontrava na cozinha da residência da sua filha, no bairro Vila Alta, na cidade do Crato, sentamos frente a frente e conversamos. Enquanto ela descascava um jerimum, eu lhe fazia perguntas relacionadas à presença dos mortos nas suas memórias. Foi assim que ela contou:

Dona Toinha: E eu acredito que é assim: que a gente sonha com a pessoa da gente. E a gente num fala com ele, nem ele dá a frente é só as costas num é?

Joaquim: Como é isso? A senhora já sonhou?

Dona Toinha: Já. Eu sonhei com o compadre Chichico. O pai de Mayane [pseudônimo], já depois que eu tô aqui. Eu tava dormin-

3 BURKE, Peter. **Variiedades de história cultural.** *Op. cit.*

4 SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo:** ensaios de antropologia medieval. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Ver também em: SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval.** Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

5 ARROYO, María V. Jordán. **Sonhar a história:** risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León. Bauru, SP: EDUSC, 2011.

do, e dormindo eu via ele. Ele chegava aonde eu tava. Aí, vei, vei, vei aí chegou. Aí teve perto deu. Aí saiu de novo. Aí tornou a voltar de novo, mas não me deu a frente, só era de costa. Agora que eu conheci que era ele por causa do corpo. Aí eu disse a Leda e disse: — Leda tu reza pra compadre Chichico que ele tá em pena porque eu sonhei com ele. E foi um sonho como se diz razoável. É eu tô achando que ele num tá muito bem não.

Pode ser que teja porque ele já morreu né. Ele era uma pessoa muito boa. Quer dizer, pra mim eu achava ele uma pessoa muito boa.

Joaquim: E quando as almas dos mortos aparecem nos sonhos, o que é que quer dizer?

Dona Toinha: Diz que é porque tá em pena. Quando aparece assim, que a gente vê eles em sonhos diz que porque tá penando. O povo diz. Os mais velhos, né?⁶

Agricultora, possuidora de seus 88 anos, Dona Toinha é uma mulher magra e de baixa estatura, mãe, viúva, católica e rurícola. Ela é muito procurada para rezar nas sentinelas e ajudar o moribundo a morrer, segundo os ritos fúnebres católicos, tradicionais na comunidade onde morava quando mais jovem e onde ainda hoje reside, no distrito Monte Alverne, na zona rural do município do Crato.⁷ Quando mais jovem, também era procurada para produzir as mortalhas dos moradores daquele lugar e das áreas adjacentes.

No caso narrado por Dona Toinha, as costas e o desenho do corpo evidenciaram quem era aquele finado: tratava-se do seu genro, ex-marido da filha, em cuja residência ela se encontrava. Não obstante, ele fosse identificado como um bom homem enquanto vivo, foi narrado, depois de falecido, sob o signo da dúvida, pois, de acordo com a tradição oral reiterada pela narradora, a aparição dos mortos nos sonhos é um sinal de que eles estão sofrendo e carecem dos sufrágios dos vivos para ascenderem nos percursos do além. A costureira das mortalhas de Monte Alverne, quando narrou a aparição para sua filha, a viúva daquele homem, solicitou orações para aquela alma, por considerar que ela estava penando no outro mundo. Nesses casos, o sonhar com o finado estimula a ação religiosa dos sonhadores.

6 Entrevista realizada com Antônia Rodrigues, em 04 abr. 2015, no bairro Vila Alta, Crato, p. 2.

7 Os ritos são compreendidos como “condutas corporais mais ou menos estereotipadas, às vezes codificadas e institucionalizadas, que exigem um tempo, um espaço cênico e um certo tipo de atores: Deus (ou os antepassados), os oficiantes e os fiéis participantes do espetáculo”. CATROGA, Fernando. **O Céu da memória**: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911). Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999, p. 11.

Lembro que, conforme alguns dos entrevistados, sonhar com um morto vendo-o de frente remete ao tempo anterior ao momento da sua morte. Logo, faz rememorar a memória de algum momento vivido no passado ou, de forma enigmática, remete a momentos posteriores a sua morte, porém, sendo vistos e narrados como estando vivos. Em contraposição, vendo-o seus desenhos corporais, gestos ou vultos sem, no entanto, avistar sua face, significa vê-lo no tempo posterior ao transpasse, portanto, representa um reencontro entre o vivo e o falecido. Eis as memórias do penitente Nivaldo Santos, quando indagado sobre a possibilidade de ver almas:

Seu Nivaldo: Não, não tem não [o merecimento]. Ah, se eu vesse uma alma rapaz, ah se eu vesse. *Pronto, meu pai morreu, ah se eu visse meu pai. Às vezes sonho, mas não estou vendo a alma, ele em pessoa, né?* Num é assombrando. Eu queria ver meu pai, eu queria ver minha mãe. Queria dar a benção à minha mãe. Era a alma da minha mãe me abençoando. Eu queria ver um colega meu que com meus amigos eu brincava era muito. Aqui morreu um colega meu, eu queria encontrar com ele. Eu encontro? *Encontro não que eu não tenho o merecimento, eu sou pecador.* Aquela alma tá purgando o pecado naquele canto. Ela não se apresenta pra pecar mais não. Que eu sou um pecador, não tenho merecimento de ver aquela alma não.

Joaquim: E essas almas que aparecem?

Seu Nivaldo: Visão. Você sente aquilo. Pra você é. Visão que você tem, lembrança daquela pessoa. Comparação, eu tô aqui, aí eu vou e me lembro do caba que já morreu, aquela pessoa passou perto de mim. Mais eu num teve o merecimento de ver ele. Porque a gente sente, mas não vê. A gente sente mas não vê. Porque não teve aquele merecimento de ver, se vê, se você vê, você quer falar. Aí aquela pessoa não fala.

Joaquim: Mas mesmo assim tem algumas almas que aparecem?

Seu Nivaldo: Aparece só a visão, como quem seja aquela pessoa. Porque você vê aquele vulto. Você num vê o rosto não. Só viu aquela formatura. Se aparecer assim como eu e você aqui né? Nós todos aparecendo. Se você, se eu ver uma alma, eu estou vendo as costas dela, eu num vejo o rosto não. Se eu ver o rosto eu me assombro. Eu num tenho esse merecimento. Nem uma pessoa tem o merecimento de ver o rosto de um morto, assim que já foi enterrado. Porque não sabe, não tem quem diga como é o rosto de uma alma que aparece não. Ela não aparece mostrando o rosto não. Aparece aquela formatura, porque é aquela visão. Aquela formatura daquela pessoa, você conhece que é a pessoa, pode pensar que é a pessoa porque acha parecido as costas dele. Mas a frente as pessoa nunca viu, nunca viu não.⁸

8 Entrevista realizada com Nivaldo Santos, em 05 abr. 2015, na residência do seu irmão Antônio Sales, sítio Cabeceiras, Barbalha p. 18-19. Grifo meu.

As memórias desse agricultor de 65 anos, penitente da Irmandade da Cruz do sítio Cabeceiras, zona rural do município de Barbalha, enfatiza seu desejo de rever seu pai, dar a benção a sua mãe e abraçar seu amigo. Assim, sua vontade de ver, falar e tocar os mortos familiares e os demais com os quais construiu afetos é um elemento importante na narrativa para designar o que ele entende por encontrar o morto, o que corresponde justamente às sensibilidades visuais, auditivas e táteis. Além disso, seu Nivaldo afirma que nunca ouvia ninguém contar ter visto o rosto de uma alma, motivo pelo qual ele reitera a possibilidade de sentir aquela presença, porém, estando a face invisível aos olhos do corpo: é o estado sensível da percepção que afirma tratar-se de uma visita de um morto querido. Trata-se, portanto, de um saber sensível.

De acordo com Sandra Jatahy Pesavento, os conhecimentos sensíveis operam como uma forma de apreensão que não é desencadeada mediante um saber racional ou das elaborações mentais mais elaboradas, mas sim dos sentidos. “Às sensibilidades compete essa espécie de salto ao mundo cognitivo, pois lidam com as sensações, com o emocional, com as subjetividades”.⁹

Na construção do seu saber mediante as tessituras das sensibilidades e dos seus diálogos com outros narradores, bem como mediante suas memórias sobre momentos vividos outrora com seus parentes e antepassados, Seu Nivaldo procura explicar o porquê de os vivos não avistarem as faces dos mortos. Para ele, os pecadores não têm o merecimento de ver o rosto dos falecidos. Se vê-los, vão querer falar, e os defuntos não podem se comunicar com os vivos, pois, na medida em que estão purgando seus pecados, não lhes é permitido voltar a dialogar com os pecantes. Nesse direcionamento, para o narrador, ver e encontrar com os mortos significa merecer essa diferença. Nesse sentido, é nas lides enigmáticas do merecimento, tanto dos vivos quanto dos mortos, que os falecidos organizam suas vindas aos encontros com os sujeitos nas temporalidades oníricas.

As memórias de seu Nivaldo também apresentam ambiguidades. Nessa contenda, na mesma medida em que ele demonstra querer ver e reencontrar seus familiares e amigos queridos já falecidos, ele informa como a visibilidade

9 PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 56.

sobre o rosto de uma alma assombra os vivos. Assim, insinua querer reencontrá-los, mas não para ser assustado. Nesses termos, é adequado frisar que há diferenças entre aparições oníricas, nas quais os mortos assumem uma postura benevolente e benéfica aos vivos, e outras a partir das quais perturbam e assombram o sono e o dia a dia dos sonhadores.

Esse jogo complexo faz alusão e vivifica crenças relativas aos sonhos na teologia cristã difundidas na renascença, em que muitos deles ainda se fazem presentes na contemporaneidade do Cariri cearense, pois foram projetados no tempo de longa duração e nas lides do imaginário paulatinamente difundido no Novo Mundo. Na linha desse esforço interpretativo, Maria Arroyo enfatiza como tal teologia cristã, herdada da Idade Média, apresentou uma tipologia dos sonhos, classificada em três ordens que compreendia: 1. a causa interna, explicada a partir do *plano humano*, mental e biológico; 2. *O sonho teológico*, instrumento de uma revelação divina; e 3. *Protagonismo demoníaco*, terreno onírico urdido pelo Demônio.¹⁰

Nas memórias dos fiéis narradores, a origem dos seus sonhos com os mortos não é revelada abertamente ou percebida na primeira leitura. É necessário atentar o olhar e desvelar as narrativas, porquanto muitas vezes são apresentadas como enigmáticas, ambíguas e insolúveis. São marcadas pela lógica do merecimento, bem como pelos mistérios do além. Esses aspectos se imbricam, estão entrelaçados e são, em muitos casos, indissociáveis.

Conforme as narrativas, os sonhos são marcados com muitos signos místicos e misteriosos do tempo. Às vezes, alguns indícios são decifrados, em outros casos eles são resguardados nas lides do silêncio. Na continuação da entrevista com Dona Toinha, ela foi interpelada, e discorreu:

Joaquim: E teve algum outro sonho? A senhora sonhou outra vez com alguma outra pessoa?

Dona Toinha: Não adespois que eu tô aqui, não, num sonhei não. Só com ele mesmo.

Joaquim: E lá no sítio?

Dona Toinha: Lá no sítio, sempre eu me entendia com as coisas e sonhava com meu povo que morreu. Me lembra.

Joaquim: A senhora se lembra de algum desses sonhos?

10 ARROYO, María V. Jordán. **Sonhar a história.** *Op. cit.*, p. 50. Grifo meu.

Dona Toinha: Me lembra. Ave Maria, meu marido chegava, ele chegava perto deu aí dizia:

—Vamos mais eu.

Aí eu dizia:

— Vou nada.

Agora eu vendo ele dentro de uma roça de mandioca verde. Aí o povo diz que quando a gente sonha com uma pessoa da gente que morre, que a gente vê dentro de uma roça de coisa verde num sabe? Diz que é bom. Eu sonhei com ele dentro de uma roça de mandioca verde. Ele falando com eu, mais eu num, eu dei sinal que não, porque ele me chamou para ir mais ele, mais eu num queria ir, né?

Joaquim: E a senhora acha que era para ir para onde?

Dona Toinha: Eu num sei não. Eu num sei se ele andava penando também né? Que às vezes acontece né?

Joaquim: E por que é que sonhar com uma coisa verde, na roça, é uma coisa boa?

Dona Toinha: Diz que é coisa boa. Os povos mais velhos diz que a pessoa sonhar com uma pessoa morta no mato verde, diz que é muito bom.

Joaquim: Mas era bom por quê?

Dona Toinha: Porque ele tinha uma certa passagem para ele.¹¹

De acordo com Peter Burke, os sonhos possuem significados culturais, sendo moldados de duas maneiras no mundo cultural do sonhador: 1. Em determinada cultura, os símbolos oníricos podem ter significados específicos; 2. O conteúdo manifesto nos sonhos é também constituído pela cultura do sonhador. Nesse direcionamento, os sonhos dizem muito sobre ele e, igualmente, sobre o cenário social e cultural no qual ele vive.¹²

Dessa maneira, os signos apresentados na narrativa tecida por Dona Toinha são bastante instigantes. Quando indagada sobre os sonhos vividos na sua residência, no sítio Monte Alverne, um encontro com seu marido morto foi narrado. No sonho, eles promoveram uma rápida conversa. Isso faz lembrar a dimensão auditiva da experiência onírica. Ora os vivos e os mortos se comunicam por meio dos gestos corporais, ora via expressão de símbolos e signos, ora pela capacidade linguística de ambos.

11 Entrevista realizada com Antônia Rodrigues, em 04 abr. 2015, no bairro Vila Alta, Crato. p. 3-4.

12 Na história cultural de Burke, há destaque para uma divisão ou tipologia das experiências oníricas, a saber: 1. Os sonhos individuais, aqueles que não seguem um enquadramento dos conteúdos e signos; 2. Sonhos “padrão da cultura”, explicados em termos de experiências culturalmente estereotipadas. A análise de ambos conflui para uma história da imaginação coletiva. Cf. BURKE, Peter. **Variiedades de história cultural**. *Op. cit.*, p. 49-58.

No sonho vivido por Dona Toinha, o morto convidou-a a acompanhá-lo em um percurso indecifrável na fala. Não aceitando o convite, a narradora acorda, apresentando, por sua vez, um signo do tempo: o finado encontrava-se no meio de uma roça de mandioca verde. O espaço e sua cor são de extrema importância na narrativa, por evidenciar a experiência e a circunstancialidade purgante da alma. Segundo os mais idosos, afirma Dona Toinha, sonhar com um morto na roça verde significa algo positivo, tanto para ele quanto para os vivos.

Perscrutando fragmentos da primeira entrevista realizada com Dona Toinha, em dezembro de 2013, na sua residência, as memórias sobre o sonho na roça ganham sentidos singulares tocantes à sua identidade social. Naquela entrevista, enquanto eu tentava direcionar a fala para as aparições dos mortos, ela puxava a conversa para os assuntos sobre os vivos.

Joaquim: Pois muito obrigado, Dona Toinha, pela entrevista.

Dona Toinha: Agora que eu era uma mulher artista. Toda arte que uma mulher fazia, eu fazia. Que o povo fazia, que eu via o povo fazer, eu fazia também. Croché, bordar, costurar. Trabalhar na roça eu achava muito bom. Menino eu achava bom trabalhar na roça.

Joaquim: E nas roças as pessoas contavam essas histórias de alma?

Dona Toinha: Não. Na roça ninguém contava história de alma não. Na roça agente fazia era se divertir, conversando, achano graça. Coisa melhor do mundo que tem é se de trabalhar. Num tem outra arte melhor do que se trabalhar não. Foi a arte que Deus deixou pro homem e a arte melhor que tem é essa. Que você num fala da vida de ninguém. Você num se lembra de nada. Você só se lembra do que você tá fazendo. É bom demais. Agora trabalhar de arte você mata a cabeça. Trabalhar de arte. Costurar. Bordar você mata a cabeça também. Acaba com a vista. É cansativo. Agora tecer, eu tecia que achava bom. Eu achava bom demais tecer. Ave Maria. Eu achava melhor tecer do que costurar.¹³

Se autorreconhecendo como uma mulher artista por trabalhar com as diversas artes outrora atribuídas às mulheres, como bordar e costurar, e por ser uma exímia tecelã, a narradora enfatiza o quanto gostava de trabalhar na roça quando era mais jovem, bem como depois de casada, na convivência com o

13 Entrevista realizada com Antônia Rodrigues, em 01 dez. 2013, na sua residência, sítio Monte Alverne, Crato. p. 22-23.

marido, pois este também era um agricultor. O tempo é descrito como um momento de prazer, de conversas engraçadas e boas risadas. Portanto, há um olhar sobre esse passado no qual o tempo era trabalhado no convívio com o marido na roça. Sem pensar nas demais dificuldades do viver, hoje, ela lembra as vantagens de ter uma ocupação. Atualmente, ela é aposentada e mora sozinha no sítio Monte Alverne.

É válido lembrar que, nos registros de memória de quem trabalha ou trabalhou na terra, o chão recoberto pelo mato verde representa bonança, já que toca à expectativa de um bom inverno, uma passagem do tempo marcado pela certeza de uma boa colheita. Na aparição onírica narrada, o mato verde representa uma boa passagem do morto nos tempos do além, por conseguinte, um trânsito seguro nos percursos do outro mundo. E, se se considerar que se trata de uma “coisa boa”, então, tal trânsito pode ser concernente à bem-aventurança. Essa aparição tem, portanto, a função de tranquilizar a consciência daquela mulher, na medida em que informa sobre a ascensão celeste do seu finado marido.

Em outras experiências, alguns mistérios sobre a progressão dos mortos no outro mundo são revelados por meio de outros conteúdos manifestos nos sonhos. Eis a continuação da entrevista com a costureira das mortalhas:

Joaquim: E além desse sonho com o marido da senhora teve outro sonho que a senhora lembra?

Dona Toinha: — Não. Num lembra não, me lembra que sonhei só com ele mesmo. Num sonhei com outras pessoas meus que morreu não. Sim, eu sonhei com uma irmã minha. Essa irmã minha ela morreu aqui no Crato e se enterrou-se aqui no Crato. Ela morava em Nova Olinda. Aí adoeceu foi lá pra casa. Aí disse:

— Eu vim ficar aqui mais tu, porque eu num tem quem cuide d’eu. Aí eu vim ficar mais tu.

Aí eu disse:

— Tá bom, pode ficar.

Aí eu internei ela. Aí com oito dia de internada ela faleceu né? Aí ela disse:

— Você não me leve para Nova Olinda não.

Porque minha mãe morreu nas minhas mãos. Aí eu fiquei sete mês lutando com ela. E ela morreu no meu colo. E no enterro dela eu fui deixar em Nova Olinda, porque ela dizia que queria se enterrar na catatumba dos pais. Eu disse:

— Vai. A senhora vai,

— Ói.

Eu disse:

— Vou deixar, eu vou.

Num dia de inverno, muita chuva. Aí nesse dia que ela morreu choveu a noite todinha, o rio cheio. Aí, o rapaz que eu tinha falado para levar ela, aí foi dizer a ele. Que ela tinha falecido aqui. Aí ele foi e disse:

— Diga a sua mãe que venha com ela, ajunte um povo e venha com ela até na metade do caminho que eu num posso travessar o rio. Vocês vem de pé com ela atravessa o rio e eu de carro eu num atravesso, porque a ponte é muito larga, que a ponte lá é larga. Aí vocês diga a ela que venha deixar que eu espero lá.

Aí eu fui deixar. Ele me esperou lá na derradeira ladeira. E eu cheguei, entreguei a ele e ele levou. Aí fui mais ele, fui deixar ela do jeito que ela queria. E nunca sonhei com ela, acredita? Eu fiz o gosto dela e nunca sonhei com ela.

Joaquim: Essa aí foi a mãe da senhora ou foi sua irmã?

Dona Toinha: Foi minha mãe. Agora minha irmã, essa que morreu aqui no Crato e se interrou-se aqui no Crato, eu sonhei com ela assim, já depois que eu tô aqui. Já depois que eu tô aqui [residindo na casa da filha, na cidade do Crato]. Eu sonhei com ela assim: ela chegava aonde eu tava puxando um cachorrinho. Aí eu dizia:

— Luzia, para onde tu vai mulher?

Aí ela disse mesmo assim:

— Eu vou para Nova Olinda.

Aí me acordei. Num vi mais ela. Ela vestida numa roupinha branca de botão puxando um cachorrinho amarrado. Ela é enterrada aqui [no Crato].

Joaquim: A senhora falou que ela estava com a roupa branca. Tem algum sentido?

Dona Toinha: Diz que tem. Quando a gente vê uma alma vestida numa roupa branca diz que será felicidade para ela.

Joaquim: Felicidade para a alma? E ela fica aonde?

Dona Toinha: Está com esperança de se salvar, né. Sem dúvida.

Joaquim: E quando é de outra cor?

Dona Toinha: Diz que num é bom não.

Joaquim: E a senhora falou do cachorrinho no sonho...

Dona Toinha: Ela puxando o cachorrinho. Eu num falei do cachorrinho, só fiz perguntar a ela [...]

Joaquim: E os bichos, como cachorros e outros bichos eles tem alma também?

Dona Toinha: Num sei, acho que num tem não. Negócio de cachorro, gado, porco, criação, acho que num tem não. Esses bichos aí num tem alma não.¹⁴

Da mesma forma que a mãe, quando viva, a irmã residia na cidade de Nova Olinda, situada no Cariri. Talvez esta última tenha sido comunicada da proxi-

midade temporal da sua viagem para o outro mundo – embora os motivos não tenham sido mencionados na conversa –, visto que ela já se preparava para o momento da morte, não desejando vivê-la sozinha. Na formação religiosa católica brasileira, isso constituía um grave perigo para a alma, como João José Reis analisou sobre o Brasil de oitocentos.¹⁵ Esses aspectos perduraram no Cariri do século XX e adentraram no século XXI, permanecendo, principalmente, nos espaços rurais da região.¹⁶

Dona Toinha uniu essas experiências, portanto, para demonstrar como era prestativa aos casos de familiares prestes a morrer, como debruçou demasiadamente na primeira entrevista realizada, narrando os pormenores atribuídos aos cuidados e a atenção dedicada à mãe, às duas irmãs, Gertrudes e Luzia, e ao marido. Por ter cuidado direitinho da morte da mãe, e ter atendido seus pedidos, tal morta nunca lhe apareceu (o que demonstra a realização de um bom trânsito nos caminhos do além?).

Na aparição, Dona Toinha indagou à irmã qual a direção da sua caminhada. Prontamente, a morta respondeu dirigir-se à cidade de Nova Olinda, sua antiga morada. É importante lembrar que, entre os mais velhos, é comum escutar o desejo de ser enterrado na terra natal. O espaço da morada durante a vida é fortemente lembrado nas narrativas como o lugar adequado para o corpo morto ser enterrado. Nesses casos, os cemitérios das cidades onde os falecidos moravam são apontados como os últimos lugares para a morada ou a derradeira casa, como comumente relatam.

Isso não ocorre por acaso. Lá estão também os jazigos e túmulos coletivos e familiares. Assim, tais vontades revelam o desejo da proximidade corporal com os mortos da família. Nas narrativas, fica claro o desejo dos vivos de serem enterrados próximos, principalmente da mãe, do pai, dos filhos, marido e/ou da esposa, quando estes últimos levam o matrimônio até o fim de suas vidas terrenas. São sensibilidades tocantes à proximidade dos corpos mortos, como se, para voltar ao

15 REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 89-110.

16 SANTOS, Cícero Joaquim dos. **No entremeu dos mundos**: tessituras da morte da Rufina na tradição oral. Dissertação (Mestrado em História e Culturas) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009, passim.

pó, os corpos não estarão desacompanhados.¹⁷ E os afetos familiares na vida são, igualmente, as ternuras desejadas para serem agrupadas após a morte, como se a proximidade corporal terrena aproximasse as almas do outro mundo.

As memórias da narradora indicam que tal aparição ensina. Ela reforça que, se o corpo morto não pode voltar à terra natal para ser enterrado, aquela alma resolveu voltar. O rápido contato foi quebrado quando o sono foi despertado. Tal visão onírica revela mais um indício do tempo da morta, elucidado a partir da cor da mortalha, branca.

Vale salientar que as cores têm significação religiosa e ajudam os vivos a interpretar os caminhos dos mortos nos mistérios do outro mundo. No caso narrado, a significação da cor branca dos trajes da morta está assentada na tradição cultural cristã difundida no Ocidente. Nos escritos que mencionam aparições de espectros, as cores das almas que se manifestam no mundo dos vivos e, que foram registradas nos escritos dos clérigos, dizem muito sobre seu estado de purgação ou sobre seus avanços no soerguimento à salvação. Quanto mais branca, melhor sua posição no além, o que corresponde ao alívio dos seus sofreres.¹⁸

Referindo-se às aparições das almas nas narrativas escritas do Ocidente medieval, Schmitt completa que a cor dos trajes do morto elucida muito particularmente sua sorte nos destinos do além e, por ventura, sua melhora. De modo bastante amplo, os extremos preto e branco e suas colorações intermediárias possibilitam vislumbrar, mediante os ritmos das aparições, os avanços do mesmo morto no caminho da bem-aventurança ou a inércia e permanência das suas penas. No processo de redenção, ele aparece “primeiro todo preto, depois meio preto, meio branco e, enfim, todo branco, quando vem uma última vez para fazer saber àquele que o socorreu por suas preces que está definitivamente salvo”.¹⁹ Nas narrativas orais registradas na contemporaneidade do Cariri, tal coloração pode referir-se às vestimentas do morto, ao seu vulto,

17 Sobre a construção histórico-cultural dos enterramentos dos cristãos nos túmulos dos pais e demais ancestrais, ver LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério:** lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Tradução Robson M. G. Della Torre. Campinas: Ed. Unicamp, 2015, p. 154-159.

18 LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida:** economia e religião na Idade Média. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 107.

19 SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval.** Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 226.

ou até mesmo ao desenho do seu corpo. Isso ocorre tanto nas aparições à luz do mundo terreno quanto nas visões ocorridas nas experiências oníricas.

Segundo Dona Toinha, aquela foi a única vez que sonhou com a irmã, o que parece plausível interpretar como sendo sua elevação aos resplendores celestes e libertação das amarras purgantes. Tal intervenção do morto no sono ganha a conotação de uma despedida, tanto no que diz respeito às irmãs quanto ao vínculo da morta com seu torrão natal.

Seguindo essa linha interpretativa, a vinda dos mortos nos sonhos dos vivos indica continuidades das crenças sobre seus estados e avanços no outro mundo, o que colabora com a compreensão concernente às temporalidades da sua purgação e, outrossim, avivam os sentimentos que os narradores constroem sobre os familiares já falecidos. Faz lembrar que o sonhador tem mortos do outro lado da existência.

Em outros entrecos oníricos, os mortos invadem os sonhos para cobrar a ajuda dos vivos, no que se refere ao cumprimento dos ritos fúnebres dedicados ao seu corpo morto, no tempo próximo ao momento do falecimento, antes do rito do enterramento. Na primeira entrevista realizada com a costureira das mortalhas, ela contou uma experiência singular. No momento em que explicava os modos dos trajes e os significados das mortalhas de acordo com a faixa etária e o gênero dos mortos, ela recontou quando outra morta lhe apareceu:

Joaquim: E a senhora era muito procurada pelas pessoas da redondeza pra fazer a mortalha?

Dona Toinha: Era. Todo mundo que chegava, todo mundo que chegava. Todo mundo que morria me procurava, quando não me procurava, mandava deixar lá em casa. Quando eu fazia ia deixar pra arrumar a pessoa. Era assim. Eu num conto nem do tanto.

Intervenção de Mayane: Aí vó parava a costura pra fazer a mortalha dos defuntos?

Dona Toinha: Era o jeito. Era o jeito que tinha. Podia ser de vexado pra quem quisesse, mas jogava pra lá e ia fazer de quem morresse.

Joaquim: E tinha as diferenças? Por exemplo: se era pra criança, se era pra adulto, pra homem ou pra mulher. A mortalha era diferente ou era tudo igual?

Dona Toinha: Não. Pra homem era calça e camisa. Pra criança fazia a mortainha inteirinha e amarrava um negocinho na cintura. Uma fita, uma coisa. Vestia uma bermutinha por debaixo, aí vestia a mortalinha por riba.

Joaquim: E pra mulheres?

Dona Toinha: Pra mulher fazia era vestido, mortalha inteira. Num sabe? Do jeito que é hoje. Fazia do mesmo jeito. Do jeito que é hoje. Hoje num é a mortalha inteira? Pois do mesmo jeito era. Fazia a mortalha inteira. Vestia uma roupa por debaixo e vestia uma mortalha por riba.

Joaquim: E as pessoas não tinha medo da senhora não, porque a senhora fazia mortalha?

Dona Toinha: Não. Não tinha não. E nem eu tinha de ninguém. Nunca tive medo de ninguém. Desse povo que eu arrumava, que morria que eu arrumava, nunca nenhum me apareceu. De jeito nenhum. De jeito nenhum. Só teve uma pessoa que morreu e eu vim pra casa. Num arrumei ela. E quando cheguei em casa que agarrei no sono, me acordei pegada na mortalha dizendo:

— Vamos comade Raimunda.

Foi a mãe de Expedito Tele que morreu queimada. Aculá no murro dourado. E o filho dela foi pra Dom Quintino, comprou o pano, quando chegou disse:

— Dona Toinha, a senhora tá aqui vai fazer a mortalha de mamãe.

Aí eu fiz a mortalha dela. E eu tinha ido mais comade Raimunda Braz.

Aí eu disse:

— Comade Raimunda eu vou me embora.

Porque eu fui mas Dona Pureza, Nazaré Zidora, Francisca de Seu Né, Maria de Luís Leandro. Aí era eu cortando e Maria de Leandro passando na máquina. Porque nós tudo queria vim simbora. Aí nós demoremos por causa que chegou esse pano aí o filho dela pediu pra fazer aí nós num pode deixar de não fazer, vamos fazer. Aí Dona Maria disse:

— Apois é, tu vai cortando, aí vai me dano e eu vou costurando, aí nos tanto nós faz. Aí assim foi.

Aí eu disse:

— Comade Raimunda, tu vai ficar, aí agora tu fica e tu veste a mortalha de Dona Rosa que eu vou pra casa.

Aí vim né. Aí quando eu cheguei, vinha enfadada que eu trabalhava de roça, eu trabalhava na máquina, eu tecia, eu fazia toda arrumação de arte eu fazia. Aí eu cheguei, me deitei e agarrei no sono. Aí me acordei. E aquele sonho com aquela pessoa dizendo:

— Vai vestir a mortalha de Dona Rosa. Pega a mortalha de Dona Rosa e vai vestir a mortalha de Dona Rosa.

Aí eu disse:

— Aí meu Deus, eu não vesti a mortalha da mulher, tô sonhando com a mulher e a mulher me pedindo pra eu vestir a mortalha dela. Aí num dormi mais. Dormia esse soninho, aí num dormir mais. Aí quando foi no outro dia eu vi comadre Raimunda e disse:

— Comadre tu ajeitou Dona Rosa?

— Ajeitei comadre. Eu ajeitei. Que nós era comadre. Ajeitei. Eu arrumei ela bem arrumada.

Eu disse:

— Comadre, após quando eu cheguei em casa, que me deitei, que agarrei no sono, ela, falei com ela, eu agarrada na mortalha e ela me pedino pra eu vestir a roupa nela.

Ela disse:

— Não, mas eu arrumei ela. Eu disse:

— Tá bom.

Aí daí pra cá, eu num arrumei mais ninguém pra sonhar com ele. Como arrumei a mulher de Guri, arrumei o finado Pedo Tatá, arrumei minha mãe, que morreu tudo depois dela. Minhas irmãs, morreu tudo depois dela e num sonhei mais com ninguém depois dela. Só foi dessa vez, porque eu fiz e num aprontei, num arrumei. Fiz e num arrumei.²⁰

Para a costureira, tal aparição auditiva evidencia um reclamo da finada. Nesse caso, o sonho apresenta uma exemplaridade do tempo: não basta preparar a mortalha, e quem a produz não pode ter pressa para sair do recinto ou deixar as tarefas alusivas aos cuidados do corpo morto para outrem. Diferente disso, é necessário cumprir os ritos de tempo e de espaço fúnebres: costurar e vestir, preparar e enterrar, são alguns deles.

A pressa parece ser inimiga do morto, cabendo aos religiosos viverem o tempo da morte de outrem, sendo ela preparada e planejada seguindo as temporalidades da boa morte e os devidos cuidados com os mortos e seus corpos. Tais aspetos representam continuidades das tradições fúnebres, como Martins registrou em alguns espaços interioranos do Brasil do século XX.²¹

Nas entrevistas, não faltam outras situações em que há encontros, ensinamentos e exemplos entre vivos e mortos. Eles são recheados de significados condizentes às prerrogativas para a passagem dos mortos para a vida eterna e para a tranquilidade dos vivos. Esse parece ser um dos principais focos narrativos.

Nas memórias, às vezes os mortos estão com outros seres, ou se deparam com criaturas ferozes. No caso da narrativa de Dona Toinha, sua irmã seguia com um cachorrinho para Nova Olinda. O animal ocupa um lugar secundário na trama contada. Em outras memórias, todavia, os cachorros aparecem ganhando destaques e apresentando lições aos vivos. Foi o que disse Maria do Horto:

20 Entrevista realizada com Antônia Rodrigues, em 01 dez. 2013, na sua residência, sítio Monte Alverne, Crato, p. 5-7.

21 MARTINS, José de Souza. **Linchamentos**: a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015, p. 154-157.

Maria do Horto: Olhe o homem fazia benefício. É bom enterrar o morto né, que quando ele se vê numa grande aflição vem àquela pessoa e salva, né não? Olhe os cachorros, se a pessoa bem soubesse não judiava dos bichos. O homem ele criava muito cachorro e fazia benefício aos cachorros, o que fosse pra dá, dava, né? Os que morrem e ele estavam caçando. Isso é uma história antiga, num é muito antiga não, mas sempre contam. O homem estava caçando e encontrou-se com uma onça e só Deus, aí com pouco viu foi um monte de cachorro né, um monte de cachorro atrás da onça, olhe ele escapou que quando foi de noite ele sonhou com aqueles cachorros, tá vendo? Deus, a caridade é tudo, né!

Joaquim: Ele sonhou, e esses cachorros eram almas?

Maria do Horto: Era, era o cachorro morto já, né?

Joaquim: Eram as almas dos cachorros?

Maria do Horto: Sim, sim.

Joaquim: E os bichos têm alma?

Maria do Horto: Não! Mas você não sabe que os poderes de Deus são grandes?²²

Um caçador salvo pelos cachorros ganha a malha nas memórias dessa narradora. Nascida em 1943 em Pacatuba, estado do Sergipe, e residente na cidade de Juazeiro do Norte desde o ano de 1987, Maria do Horto elabora e propaga canções e orações rimadas. Alta, magra e muito falante, ela apresenta nos adereços religiosos pendurados no corpo e na rapidez da voz suas marcas de romeira e devota do Pe. Cícero Romão Batista (1844-1934). A trama por ela urdida é narrada como sendo uma história verdadeira, muito antiga e contada pelos mais velhos. Ela lembra como um homem bom, bastante prestativo aos outros e benevolente com os cachorros foi para uma caçada. Durante a experiência, ele se deparou com uma onça. Outrora, as pessoas contavam muitas histórias de pessoas desaparecidas nas matas do Cariri a partir do encontro com aquele animal e/ou devoradas por ele, a exemplo das narrativas sobre a morte da “nega” ainda presente na tradição oral de jovens e idosos no tempo presente e materializada na sua cova, situada no atual sítio Caatingueira, na zona rural do Crato.²³ E semelhante a outros casos nos quais as tradições orais

22 Entrevista realizada com Maria José Inácio, em 14 set. 2015, na Secretaria de Cultura e Romaria, cidade de Juazeiro do Norte. p. 14.

23 SANTOS, Cícero Joaquim dos; SILVA, Toshik Iarley. A morte nas presas da onça: Memórias sobre a Cova da Negra. **Anais do II Encontro Nacional do Núcleo de História e Memória da Educação**. Fortaleza, Universidade Federal do Ceará/UFC, 2013. [CD-rom].

sofrem processos de mediação no tempo presente, esse caso foi reproduzido em um documentário intitulado a *Cova da Nega*.²⁴

Na trama contada por Maria do Horto, o caçador foi salvo pelos cachorros que ele ajudava. Ao chegar a casa e descansar, o caçador sonhou com os cachorros que o salvaram. Mortos, eles apareceram como se, com a permissão de Deus, viessem se despedir daquele homem bondoso e, com isso, também, ensinar algo: a certeza de que a fidelidade e a bondade no mundo dos vivos promovem a bonança terrena e divina, a exemplo de outras narrativas imbuídas em crença religiosas que outrora circularam na Europa, como é o caso do cão santo, como Keith Thomas narrou.²⁵

De toda forma, para a narradora há uma mensagem dos cachorros mortos: para o poder de Deus nada é impossível. Nesses termos, a lição daqueles bichos foi dada: é necessário ajudar e enterrar os mortos, bem como fazer caridade aos vivos, sejam eles pessoas ou bichos, posto que, como o amanhã é incerto, em um futuro momento de aflição terrena aqueles mortos podem interceder junto a Deus pelos que o ajudaram. Assim sendo, a fidelidade e a caridade são ensinamentos constitutivos da narratividade.²⁶

Os sonhos ajudam a revelar os mistérios dos tempos dos mortos no além. Entretanto, há casos nos quais os enigmas permanecem obscuros. Nas tramas urdidas no compasso da imaginação, há desafios e exigências para os vivos: se estes conseguirem entender e atender tais mensagens ou pedidos dos mortos, eles desnudarão os segredos.

Morador do espaço onde o pai residia no passado, Alfredo Luiz Tavares, homem católico, alfabetizado, solteiro e de 40 anos, ex-agricultor, aposentado por

24 O processo de mediação da tradição oral, ver NUNES, Mônica Rebecca Ferrari. Mito, memória e comunicação: da tradição oral à oralidade mediada. In: SANTHIAGO, Ricardo; MAGALHÃES, Valéria B. de. **Depois da utopia**: a história oral em seu tempo. São Paulo: Letra e Voz; Fapesp, 2013, p. 39-51. Sobre o documentário mencionado, ver: A Cova da Nega, 23 minutos, Cor, Direção de Alex Joberto Sampaio e Marcos Xenofonte. Produção: Projeto Verde Vida. 2010.

25 O cão mencionado "foi um galgo francês, morto injustamente após salvar uma criança de uma cobra na Diocese de Lyon; no século XIII a gente comum o conhecia como são Guinefort, e curas milagrosas de crianças doentes foram realizadas em seu túmulo até que os dominicanos suprimissem o culto". THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relações às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução José Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 151.

26 É importante frisar que em alguns folhetos de cordel circulantes no Nordeste há enredos nos quais cachorros fiéis e protetores dos seus donos foram versejados, a exemplo do escrito do paraibano Leandro Gomes de Barros (1865-1918), considerado um dos maiores cordelistas brasileiros. Cf. BARROS, Leandro Gomes. **O cachorro dos mortos**. Lira Nordestina: Juazeiro do Norte, 2006.

invalidez, discorreu sobre uma situação cujo enigma permaneceu nas suas lembranças: foi quando um defunto desconhecido irrompeu seu sonho. No momento em que narrava sobre a tradição oral dos mais velhos, concernente aos poderes encantatórios da Pedra Branca, uma grande rocha localizada nas proximidades da sua morada, no sítio Jatobá, no alto da Chapada do Araripe, ele falou:

Alfredo Tavares: Eu num vi, eu num vou dizer que vi. Nunca vi nada de encanto lá. Só tive um sonho uma vez. Eu sonhei que eu chegava lá, quando eu tava trabalhando, eu acho que também eu trabalhando lá, né. Eu chegava lá e eu subia mais um velho, o velho já tinha morrido, esse velho já tinha morrido. E eu subia mais ele e dizia:

— Procure aí uma faca virgem, um ferro virgem.

Aí eu:

— Quem tem? Quem tem?

Aí o velho chegava e dizia:

— Eu tenho uma, bora. Bora ali.

Aí nós saía. Aí quando nós chegava lá, lá tinha um cantim lá onde sonhei, o cantim tá lá. Aí ele dizia:

— Pegue a faca.

Aí eu butava a faca no chão assim. Aí ele dizia:

— Enfie a faca.

Quando eu tirava, ele dizia:

— Cheire, olhe.

Aí eu dizia:

— Oxente, o que é isso? É sangue!

Aí ele disse:

— É. Aqui foi, é um anjo pagão que tem sepultado aqui.

Pronto foi isso que eu sonhei. Aí na hora que eu sonhei, eu acordei e disse:

— Cadê um ferro virgem pr'eu ir? Mas eu vou.

Aí levei uma faca velha mermo sem ser virgem, mas aí não encontrei nada lá não. Só que esse sonho eu tive.

Joaquim: E era na pedra, que dizia que tinha um anjo pagão?

Alfredo Tavares: Era na pedra, que tinha um anjo pagão lá [...]. Num cantim lá, tem um tipo uma gruta, assim, feito na pedra mermo. Pra cada pedra tem uma pedrinha, tipo uma gruta. [...]

Aí eu acordei. Aí eu digo:

— Oxente, que sonho é esse?

Aí eu peguei a faca. Eu num tinha faca virgem, mas eu subi. Eu subi meia-noite, quando eu acordei, pra ver se eu via. Mas quando eu cheguei lá... no mesmo dia na hora que eu acordei, foi meia-noite. Eu não sei que hora era aquela não, mas meia-noite. Aí subi pra lá, quando cheguei lá, fui pro mermo canto e não encontrei nada, só o vento. Não vi nada não, também eu não tinha levado a faca, que eu não tinha, né.²⁷

Esse segredo revelado, no entanto, não foi comprovado. Consequentemente, ele permaneceu na obscuridade. Ao acordar, Alfredo procurou um instrumento de ferro virgem em sua casa. Não o encontrando, no entanto, não deixou de tentar resolver aquele desafio, mesmo sendo altas horas da noite, por ele identificada como meia-noite, o tempo compreendido na tradição oral como aquele no qual as forças dos dois mundos estão abertas e circulando intensamente.

Ao chegar ao mesmo local indicado no sonho, ele enfiou uma faca e nada lhe foi revelado. Naquela circunstância, ele nada encontrou, a não ser a presença do vento. Mas isso tem uma explicação, e foi o próprio narrador quem a explicitou: ele não levava um instrumento virgem. Sua faca era velha, já usada. O narrador não mais voltou para realizar aquele desafio, pois o tempo passou, como se o momento adequado ou reservado para resolução daquele enigma fosse à meia-noite, logo após ter acordado do sonho. E aquele velho morto, presente no encontro onírico, bem como o anjo pagão, permaneceram enigmáticos.

Para finalizar o assunto? Não, para iniciar outras histórias

É possível inferir a existência de comunalidades e singularidades tocantes às aparições dos mortos nos sonhos dos vivos da atualidade. Vê-los nas experiências oníricas significa, grosso modo, encontrá-los em circunstâncias bastante específicas, enigmáticas e, às vezes, ambíguas, entre os dois mundos. Todavia, tais experiências apresentam signos culturais comuns à comunidade emocional dos narradores.²⁸

Nas narrativas, as aparições tocam as dimensões da visibilidade e invisibilidade dos mortos, estando elas entrelaçadas às questões alusivas ao merecimento dos vivos e às demandas dos mortos. Segundo alguns narradores, como é o caso de Seu Nivaldo, para vê-los não basta querer, é necessário merecer. Além disso, não cabe aos narradores escolherem os tempos das aparições, invocarem ou desejarem decifrar os estados e caminhos dos falecidos. São estes que, a contrapelo e imersos em muitos mistérios, invadem os sonos durante os sonhos.

28 A noção de comunidade emocional foi usada em conformidade com a proposta de Rosenwein, que a entende, em síntese, como constitutiva por grupos sociais em que os integrantes partilham as mesmas valorações acerca das emoções e das formas de expressão. ROSENWEIN, Barbara H. **História das emoções**: problemas e métodos. Tradução Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p. 21-22.

Nos registros orais gravados, os mortos impõem mensagens, às vezes sublimes, outras desafiadoras. Em alguns casos, eles elucidam alguns mistérios da sua ascensão no outro mundo por meio de signos, gestos, cores, símbolos avistados pelos olhos da alma dos sonhadores. Em outras experiências, eles vêm ao encontro dos parentes e da terra natal para se despedirem, bem como cobrarem obrigações relacionadas aos ritos fúnebres e às lições do tempo.

Os sonhos são narrados como mecanismos que ajudam a decifrar os mistérios temporais dos mortos no além e, igualmente, a resolver pendências terrenas dos parentes do falecido. Eles dão orientações aos narradores. Portanto, nas entrevistas, as memórias sobre o sonhar com os mortos colocam em cena a credulidade dos fiéis e as tentativas de interpretações dos estados temporais dos mortos e, igualmente, as expectativas sobre o futuro dos vivos.

Na verdade, acredito se tratar das especificidades de outra leitura sobre o tempo: são as temporalidades oníricas. Estes são canais pelos quais fendas e lampejos da eternidade se manifestam entre os vivos. Marcados pela singularidade da coexistência entre os dois mundos, pela possibilidade dos mortos e dos vivos transitarem entre o mundo terreno e as dimensões do além cristão no tempo do sonho dos sujeitos, os tempos oníricos são portais de acesso ao outro mundo sem, no entanto, se desprenderem do tempo terreno. Elas rompem a linearidade do calendário cristão, embora continuem atreladas a ele, uma vez que os sonhadores permanecem presos ao mundo e ao tempo terrenos. Assim sendo, as temporalidades oníricas são misturadoras do além e do aquíem.

Sonhar com os mortos ajuda a entender e a viver as dores urdidadas entre os dois mundos, um vivendo na concretude dos seus labores e pesares, e outro construído nos férteis caminhos da imaginação. As artes das memórias apresentam recortes que tocam o emocional dos narradores e o transcendental urdido nos saberes partilhados e reinventados socialmente. Ao interpretarem seus próprios sonhos, eles costuram as memórias como um artesanato, resultado da atuação de muitos artesãos do passado e do presente, fiadores da tradição, aproximando letra escrita e as narrativas da voz, entrelaçando na imaginação aquilo que é mais sensível: o desejo de eternidade.²⁹

29 O termo artes das memórias foi pensado para designar o entendimento da memória como um artesanato que, tecido nas urdiduras do cotidiano, entrecruza o tempo lembrado e o tempo da lembrança; o individual e o coletivo; o material e o simbólico; a rememoração, o esquecimento e o silêncio; as paixões, a informação e os

Outras questões intrigantes e instigantes tocantes aos sonhos com os mortos vieram à baila nos diálogos que teci com os narradores. E como esta história narrada no papel possui limites textuais (entre outros), deixo aqui um pouco de mistério, como os entrevistados também fizeram.

interesses; o pensamento racional e o emocional; O registro e sua invenção (Neves, 2009). NEVES, Margarida de Souza. Nos compassos do tempo: a história e a cultura da memória. *In*: SOIHET, Rachel *et al.* **Mitos, projetos e práticas políticas**: memória e historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 21-33.

O Hospital Manuel de Abreu: lugar de cura e poder no pulmão do Cariri¹

Francisco Egberto de Melo²

Maria Isadora Leite Lima³

José Roberto dos Santos Júnior⁴

A Organização Mundial da Saúde estima que cerca de 25% das pessoas no mundo estão infectadas com *Mycobacterium tuberculosis* e, embora a maioria nunca transmita a bactéria ou fique doente por causa da infecção, até 15% progredirá de «latente» para «ativa». Pessoas com infecções latentes por *M. tuberculosis* que são co-infectadas pelo HIV têm mais de 20 vezes mais chances de desenvolver TB. A tuberculose é responsável por 1,5 milhão de mortes globalmente a cada ano, mais do que qualquer outra doença infecciosa; é a principal causa de morte na África do Sul, que abriga quase 20% dos 38 milhões de pessoas infectadas pelo HIV no mundo.⁵

Algumas considerações iniciais

Conhecida por milênios, combatida por séculos, a tuberculose é passageira permanente da existência humana. A cura, sempre anunciada e nunca efeti-

-
- 1 Este texto é parte dos resultados obtidos na pesquisa financiada pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP – Biopoder, Saúde e Saber médico: O Hospital Manuel de Abreu e as práticas de cura e controle da tuberculose na Região do Cariri nos anos de 1970.
 - 2 Mestranda em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Foi bolsista de Iniciação Científica - BPI FUNCAP Integrante do Núcleo de Pesquisa Ensino, História e Cidadania – NUPHISC.
 - 3 Estudante de graduação do curso de História da Universidade Regional do Cariri – URCA. Bolsista de Iniciação Científica/FUNCAP, no projeto Biopoder, Saúde e Saber médico: O Hospital Manuel de Abreu e as práticas de cura e controle da tuberculose na Região do Cariri nos anos de 1970.
 - 4 Estudante de graduação do curso de História da Universidade Regional do Cariri – URCA. Bolsista de Iniciação Científica/FUNCAP, no projeto Biopoder, Saúde e Saber médico: O Hospital Manuel de Abreu e as práticas de cura e controle da tuberculose na Região do Cariri nos anos de 1970.
 - 5 Jon Cohen. **Revista Science**. Disponível em: <https://www.sciencemag.org/news>. Acesso: 05 nov. 2019.

vada, exigiu investimentos significativos em pesquisas, mas a tísica resiste dizendo que pode mais do que o homem. O exemplo do engenheiro senhor de si, Hans Castorp, personagem do sanatório da “Montanha Mágica”,⁶ que tem sua permanência sempre prolongada no sanatório onde fora visitar o primo, é emblemático da vida real de muitas pessoas acometidas pela doença. Cada vez que Castorp organizava sua partida, a febre de fim de tarde, os calafrios e a tosse lhe acometiam para prolongar-lhe a permanência com os demais adoecidos. A liberdade somente veio com a morte anunciada nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial. Castorp tornar-se-ia apenas mais um, nada além de um soldado anônimo morto do front, a tuberculose lhe destruíra antes que a morte.

Na América do Sul, há indícios da presença da tuberculose pulmonar nas sociedades do altiplano peruano, mais de 3.000 anos atrás.⁷ No Brasil, a doença tem seus registros desde os primórdios da colonização. Com o descaso do poder público, “As primeiras instituições especificamente criadas para fazer frente ao problema foram a Liga Brasileira Contra a Tuberculose – atual Fundação Ataulpho de Paiva – e a Liga Paulista Contra a Tuberculose, ambas fundadas em 1899”.⁸

O *Mycobacterium tuberculosis* foi identificado em 1882, por Kock, mas somente meio século depois o tratamento quimioterápico se tornaria eficiente. Nos anos de 1960, a Organização Mundial de Saúde (OMS) indicou que o Estado deveria assumir as atividades de controle da doença, o que levou o governo brasileiro a criar a Divisão Nacional de Tuberculose (DNT) no ano de 1970. Em 1976, a Divisão foi transformada em Divisão Nacional de Pneumologia Sanitária (DNPS). Apesar dos avanços no tratamento e dos investimentos estatais, parece longe a vitória dos grandes laboratórios, do Estado e das campanhas de controle que tentam encurralar os minúsculos bacilos.

Diante das dificuldades de vencer os soldadinhos do mal, cabe à ciência e aos órgãos governamentais e não governamentais o controle de pessoas. Não restam dúvidas de que as práticas médicas de intervenção com fármacos, vacinação,

6 A Montanha Mágica, de Thomas MANN, escrita entre 1912 e 1924, foi uma das obras literárias mais importantes do século XX.

7 MACIEL, Marina de Souza; MENDES, Plínio Duarte; GOMES, Andréia Patrícia; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. “A história da tuberculose no Brasil: os muitos tons (de cinza) da miséria”. **Revista Brasileira de Clínica Médica**, maio/jun. 2012, p. 226-230.

8 HIJJAR, Miguel Aiub; GERHARDT, Germano; TEIXEIRA, Gilmário M.; Maria José PROCÓPIO. “Retrospecto do controle da tuberculose no Brasil”. **Revista Saúde Pública**, 2007, p. 50-58.

códigos, protocolos e regras específicas foram importantes no controle da tuberculose, mas certamente as práticas de segregação, isolamento e aniquilamento silencioso dos enfermos surtiu o efeito prolongado sentido atualmente. No entanto, como divulgado na Revista Science, citada no início deste capítulo, 25% da população mundial traz consigo a “dama branca”, que a qualquer momento poderá se mostrar em forma de febre, tosse, emagrecimento e hemoptise.

O exercício de poder e saber médico frente aos enfermos deixou suas marcas ao longo dos tempos, como, por exemplo, o fim das práticas de cenas espetaculares de destelhamento das casas e queima dos pertences dos mortos pela doença. Do ponto de vista físico, na região do Cariri cearense, os rastros da tuberculose podem ser identificados no Hospital Manuel de Abreu⁹, localizado no topo da montanha que se ergue na periferia da cidade do Crato, na metade da subida de quem sai da cidade com destino à Chapada do Araripe. Certamente, o prédio e sua localização poderiam inspirar Thomas Mann a escrever outra obra sobre a “Montanha Mágica”, desta feita, no sertão nordestino. Talvez fosse um bom ambiente de inspiração à criação da personagem Catierina Ivanova, a tísica de Fiódor Dostoiévski, em “Crime e Castigo”.

Recentemente, após polêmica sobre o seu destino, tendo sido exposto à venda em 2016 e possível demolição, o governo do Estado do Ceará desapropriou o prédio, juntamente com os bosques que lhe rodeiam, sob a promessa de construção do Centro Cultural do Cariri. Durante um bom tempo o prédio ficou praticamente abandonado, tendo sido, várias vezes, invadido por grupos que destruíram boa parte de seu patrimônio, danificando a estrutura predial, saqueando equipamentos e móveis e destruindo documentos, muitos deles queimados. É possível identificar os prejuízos causados pelos saqueadores que levaram portas, janelas e alguns dos equipamentos identificados na primeira visita, mas não foram vistos a cada visita das seis realizadas.

9 O nome do Hospital é em homenagem ao médico Manuel Dias de Abreu. Formado na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Manuel de Abreu mudou-se para a Europa. Em Paris, dedicou-se aos estudos sobre densimetria pulmonar e radiodiagnóstico. De volta ao Rio de Janeiro, ao se deparar com a epidemia da tuberculose dedicou-se à profilaxia da doença, terminando por desenvolver a técnica de identificar precocemente a tuberculose e outras doenças da região torácica com o uso dos feixes de raio-X sobre o filme radiológico. A técnica foi apresentada à comunidade médica em 1934, em 1939, o Congresso Brasileiro de Tuberculose tornou o nome de “abreugrafia” oficial para técnica criada por Manuel de Abreu.

Sem vigilância adequada, o espaço foi usado para o consumo de drogas ilícitas. No dia 26 de dezembro de 2017, próximo à base de uma de suas paredes, em meio à vegetação rasteira, foi encontrada morta uma mulher de 23 anos de idade. O corpo, com marcas de violência e mutilação, sugeriu práticas de rituais que, embora não tenham sido confirmadas, gerou certo ar sombrio e misterioso sobre o prédio nas falas sorrateiras pelas esquinas da cidade.

Segundo Bloch, “cada vez que nossas tristes sociedades, em perpétua crise de crescimento, põem-se a duvidar de si próprias, vemo-las se perguntar se tiveram razão ao interrogar seu passado ou se o interrogaram devidamente”.¹⁰ Quis a história que uma pandemia atrasasse a criação do Centro Cultural do Cariri. Ainda que, segundo o projeto da reforma, esteja previsto que a maior parte da estrutura do prédio seja preservada, é provável que as transformações favoreçam o esquecimento das memórias dos corredores, salas, enfermarias, bibliotecas, dormitórios e demais espaços onde funcionaram três importantes instituições de saberes e poderes de disciplina e vigilância. Talvez este seja um bom momento de interrogar sobre as memórias da tuberculose e seus processo de disciplinamento a partir do Hospital Manuel de Abreu.

A Covid-19 obrigou o Estado a adiar a reforma do prédio, deixando que suas paredes, pisos, escadas e telhados resistissem mais uma vez, na tentativa de nos revelar as representações da palidez e fragilidade de adoecidos de tuberculose que por lá circularam nos anos de 1970. Mesmo fechado, o vazio do Hospital guarda entre as plaquetas dos antigos ambulatórios, consultórios médicos e salas de abreugrafia, imagens e valores nas memórias dos sujeitos que lhe frequentaram, ou mesmo dos que lhe admiraram à distância a exuberância e poder. Na atmosfera interna, observada em visitas de finais de tarde, é possível sentir o que significava ser um tuberculoso no século passado e passar pelos estigmas que os discursos sobre a tísica criaram, que se agravavam ainda mais quando somados ao lugar social de pobreza e miséria dos adoecidos.

É sobre isso que queremos falar.

10 BLOCH, Marc. **Apologia da História:** ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011, p. 42.

Um prédio: muitos usos, práticas e experiências

O prédio do Manuel de Abreu não foi construído inicialmente para ser hospital. Sua origem data do final dos anos de 1940, tendo sido construído para abrigar o Seminário Apostólico da Congregação da Sagrada Família. Somente nos anos de 1960 tornou-se definitivamente a unidade hospitalar Manuel de Abreu.

Atualmente, o complexo arquitetônico é guardado pela segurança municipal enquanto espera a construção do Centro Cultural do Cariri. No seu interior, entre documentos espalhados cobertos por fungos, portas e vidraças quebradas, ferragens expostas, paredes de isolamento, próteses de pernas, braços e mãos e equipamentos abandonados, guardam-se os obscuros tratamentos, as conversas, os ritos e embates entre o saber popular e saber médico sobre os melhores caminhos de combate à doença. Para uns significava salvar os entes queridos, enquanto outros buscavam controlar a doença, ainda que isso significasse o controle de pessoas e seus comportamentos, inclusive com a possibilidade de enclausuramento domiciliar, privando “o indivíduo de sua liberdade considerado ao mesmo tempo como um direito e como um bem”.¹¹

Figura 1 – Imagem reproduzida do livro de Irineu Pinheiro e J. de Figueiredo Filho. Cidade do Crato. Coedição Secult/Edições URCA. Fortaleza: Edições UFC, 2010, p. 61. Fac-símile da edição de 1955, publicada pelo Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro).



11 FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 16.

O prédio do Hospital Manuel de Abreu, desativado definitivamente em 2014, ainda mantém a imponência dos tempos em que a cidade do Crato parecera se aproximar da São José dos Campos, no estado do Rio de Janeiro, o maior centro de Tisiologia do Brasil, entre os anos de 1920 e 1950. A cidade do sul do Ceará, por volta dos anos de 1960, era vista, então, com condições climáticas, ainda que localizada no centro do semiárido nordestino e guardadas as devidas proporções, muito próximas da cidade fluminense, “procurada por um número incalculável de doentes tuberculosos, porque se acreditava existir na atmosfera um fator que auxiliava o tratamento e que se explicava pela altitude, o grau de umidade e pela incidência de raios ultravioletas.”¹²

O apogeu de São José dos Campos no tratamento da tuberculose foi na chamada fase sanatorial, enquanto os usos do Hospital Manuel de Abreu para o tratamento da tuberculose ocorreu nos anos de 1970, quando o enfrentamento à doença se dava pelo uso da vacinação, principalmente com o uso da BCG (Bacilo de Calmette Guérin) de forma intradérmico por determinação do Ministério da Saúde, em 1973, e com o uso da penicilina para os já acometidos pela tuberculose. Normalmente, os adoecidos dessa doença passavam pouco tempo no hospital, exceto nos casos mais graves, quase sempre quando a morte era praticamente inevitável.

A proximidade da Chapada do Araripe, quinhentos quilômetros ao sul do litoral cearense, com altitudes um pouco acima de 700 metros em relação ao nível do mar, a boa umidade causada pelas centenas de fontes naturais e a cobertura florestal da região davam ao Crato, se não a condição de “Cidade-Esperança”, como era chamada São José dos Campos, as condições dentre as mais favoráveis para o tratamento da tuberculose no sertão nordestino.

Mesmo hoje, quem chega à cidade do Crato de longe percebe a torre de relógio, construída nos anos de 1950, nos tempos do Seminário da Congregação da Sagrada Família. Ainda que os ponteiros do relógio já não estejam por lá, as marcas na parede relembram aos mais velhos e vizinhos mais antigos o tempo do sagrado e das orações dos seminaristas, do despertar da manhã e do recolhimento da noite, ou mesmo das chamadas para as missas aos domingos.

12 ANTUNES, A. P. S., SANNA, M. C. “Circunstâncias histórico-sociais de criação da primeira escola de enfermagem no Vale do Paraíba. *Esc. Anna Nery*. 2006, 10 (1), p. 54-63. Disponível em: http://revis-taenfermagem.eean.edu.br/detalhe_artigo.asp?id=84. Acesso em: 05 nov. 2019.

Uma vez transformado em hospital, os ponteiros do relógio da torre ganharam outras funções: marcar o tempo de saúde, dos antibióticos, anti-inflamatórios e outros fármacos e dos passeios em busca de ar puro, intercalados pelos longos tempos de repouso. Deitar e dormir deixaram de ser uma opção para ser uma obrigação recomendada como parte do tratamento contra a tuberculose. Havia, ainda, o tempo de comércio, de ansiedade da espera, das chegadas e partidas, tempo de abraços e choros, da tristeza de quem partia ou de alegria dos que chegavam, tempo do boteco, da cachaça e do cigarro. Vale destacar que bem próximo ao prédio, ainda hoje, é possível observar o ponto de encontro nos diversos bares da Asa, lugar popularmente conhecido pelo conglomerado de pequenos comércios desenvolvidos a partir do ponto de parada de transportes de cargas e pessoas que vêm das cidades vizinhas, inclusive do estado de Pernambuco, ou que estão de passagem para as cidades vizinhas da região.

À torre juntam-se os dois amplos pátios divididos por dois longos vãos de corredores de salas e varandas por onde circulavam as pessoas e os sopros dos ventos atribuídos às calhas dos rios da região que se juntam ao Jaguaribe para desaguar em Fortim, antigo distrito de Aracati, que avivam durante quase todo o ano na região, principalmente entre os meses de janeiro a junho, trazendo a umidade do mar aos espaços mais distantes do sertão do Ceará. No centro dos dois longos corredores, localizamos a antiga capela em torno da qual se construiu o prédio. Nas extremidades da capela estão dois grandes vãos perpendiculares para formar uma enorme letra “H”. Os corredores também dão acesso aos dois pátios internos, com bosques em forma de dois grandes colchetes (] [) na horizontal, que formam juntos o H. Dessa forma, de qualquer lugar que se esteja, em um dos corredores, é possível observar tudo que ocorre no pátio daquele lado e nos corredores perpendiculares à frente e ao fundo, e das partes internas das antigas enfermarias e consultórios. Ao final dos corredores, uma vez atravessada a haste do H, avista-se um pomar com árvores e plantas diversas. Das janelas, é possível ver a porta larga de onde os corpos mortos esperavam em frias pedras o transporte para a última morada.

Percebe-se, assim, na arquitetônica do prédio construído para abrigar uma congregação, depois ampliado para acolher o seminário e, posteriormente, am-

pliado para ser transformado em hospital, um conjunto de mecanismos disciplinares fundados numa tecnologia anátomo-política dos corpos. Se não havia exatamente o panóptico, havia o panoptismo, um sistema fundado em “mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas”.¹³

O fato de o Seminário ter sido construído por padres alemães após a Segunda Guerra Mundial acabou gerando o “mito” de que o formato em “H” seria uma referência a Adolf Hitler, apesar de não se ter encontrado documentos até o presente momento que possam garantir a verificação dessa informação. Fosse assim, poderíamos dizer que as torres gêmeas entre as duas semiesferas que compõem o prédio do Congresso Nacional, na praça dos três poderes, em Brasília, um dos símbolos da arquitetura moderna no Brasil, foram pensadas por Niemayer inspirado no nome do ditador. O “H” do prédio do Hospital Manuel de Abreu é montado sobre longas vigas longitudinais em concreto armado que formam uma única estrutura, como se fossem as torres gêmeas do Congresso Nacional na horizontal, ainda que o vão do centro do Manuel de Abreu seja bem maior.

Data de 14 de julho de 1947 a cerimônia das bênçãos liderada pelo bispo diocesano D. Francisco de Assis Pires, da capela em construção do Seminário da Sagrada Família, no sítio Recreio, nos subúrbios do Crato¹⁴. Destacavam Irineu Pinheiro e J. de Figueiredo Filho, em 1955, que no “populoso Bairro do Recreio há um Seminário dirigido pela Congregação da Sagrada Família. Destina-se a preparar jovens para o Seminário Maior que a Ordem possui no Rio Grande do Sul. Seus orientadores são alemães, mas todos integrados na vida e na comunhão brasileira. Funciona em prédio que obedece a um dos mais belos estilos arquitetônicos do interior cearense e localiza-se num dos mais belos e aprazíveis recantos de Crato”.¹⁵ A inauguração do Seminário da Sagrada Família se daria um ano depois com uma missa campal celebrada por dom Francisco de Assis Pires. Após as bênçãos, o majestoso prédio foi aberto à visita da multidão que se fez presente.

13 FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 194-195.

14 PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri.** Coedição SECULT/Edições UFC – Fortaleza: Edições URCA, 2010. Fac-símile da edição de 1963, publicada pela Imprensa Universitária do Ceará, p. 230.

15 FILHO FIGUEIREDO, José de. PINHEIRO, Irineu. **Cidade do Crato.** Coedição Secult/Edições URCA. Fortaleza: Edições UFC, 2010, p. 61. Fac-símile da edição de 1955, publicada pelo Departamento de Imprensa Nacional, Rio de Janeiro).

Atualmente, o acesso ao Hospital se dá pela Avenida Joaquim Pinheiro Bezerra de Meneses, CE-292, a meio caminho do sopé da Chapada, na saída norte da cidade de Crato para quem se destina a Fortaleza ou às cidades vizinhas localizadas na Chapada do Araripe. Na entrada do prédio, encontramos uma antiga portaria, em uma sala de proporções razoáveis, que dá acesso ao primeiro pavilhão, tanto à esquerda como à direita da base da letra “H” formada pela arquitetura do prédio. A entrada à direita de quem entra não é possível, mas à esquerda temos uma porta de madeira entrelaçada que nos permite acesso a um lado da base do H formada por um longo corredor de salas que antes eram consultórios médicos. Nos consultórios, podemos identificar janelas que antes eram abertas para um amplo pátio externo, hoje usado como estacionamento para os que visitam o prédio ou como campo de futebol para a garotada que ignora a cerca, o muro e o portão mal cuidados, bem como as memórias ali guardadas.

À direita do corredor de salas temos um amplo pátio interno com um considerável pomar com árvores frutíferas, nem todas de origem nativa. Ao descer para o pátio, pode-se acessar um outro espaço, com várias divisões, onde antes fora a grande capela, base principal para a construção do antigo seminário. Se o visitante preferir atravessar o pátio, encontrará outra escada que dará acesso à chamada parte construída em tempos mais recentes no processo de adaptação do prédio do Seminário ao Hospital. Nessa ala são encontrados grandes vãos utilizados como enfermarias coletivas e quartos menores que sugerem uso individual e de isolamento.

Todos os espaços do prédio possuem grandes janelas com vitrais coloridos que embelezam as sombras do cair da tarde. Em um dos corredores encontraram-se antigos banheiros e, ao final uma enorme gaveta, onde eram colocados os corpos falecidos que desciam até o necrotério, atualmente desativado, onde ficavam a esperar que seus familiares viessem buscar para o sepultamento. Atualmente, os voos rasantes dos morcegos e o cantar das corujas reforçam o ar sombrio. O desnível para o espaço inferior do necrotério dava acesso para o espaço externo dos fundos do Hospital. Assim, aqueles que estavam na parte interna não veriam a saída dos mortos. Somente os vivos eram vistos saindo do prédio.

A entrada pela porta da frente também dá acesso à haste central da letra H do prédio, sendo formada por dois vãos de corredores de um lado e do outro, tendo ao centro a capela que deu origem ao prédio, com um pé direito da altura de três andares do prédio. Quem contornar a haste que liga as duas colunas do H, em sentido contrário à ala esquerda, irá encontrar o acesso à torre localizada no centro do H. São vários degraus acima que começam em uma escada com apoio de um lado e outro, mas que após a subida de dois andares, os apoios desaparecem, os degraus ficam estreitos, com mais ou menos cinquenta centímetros de largura, e apenas a parede em um dos lados como apoio. As escadarias chegam ao topo com o acesso ao relógio, uma vista da cidade e dos pátios externos, à frente e atrás, e os dois pátios formados à esquerda e direita formados pelo espaço entre as duas pilastras do H divididos pela haste central.

Nas duas alas, à direita das duas linhas do H, encontram-se na parte frontal mais consultórios, e na parte dos fundos encontramos resquícios de maternidade, berçário, colchões, camas de campanha, sala de raio-X, salas de cirurgia, espaço de um grande gerador de energia e porões onde ainda é possível encontrar alguns documentos mal cuidados e guardados, como prontuários recentes dos anos de 1990, livros de ponto, receituários, mas não foram encontrados documentos da época em que o hospital era usado no tratamento intensivo da tuberculose.

A construção do prédio da Congregação da Sagrada Família, no final dos anos de 1940 e início dos 1950, depois ampliado para Seminário e posteriormente para hospital, não foi um fato isolado. A cidade do Crato, nos três primeiros quartos do século XX, ganhou diversos equipamentos, o que lhe permitia se apresentar como “cidade da cultura”. No final da primeira metade do século, a cidade, à época o maior centro urbano da região do Cariri, “passa a ser apresentado como ‘Cidade da Cultura’, devido, em parte, à presença de instituições de ensino voltadas para os jovens provenientes de regiões circunvizinhas, que lhe ocorriam em busca da formação educacional básica”.¹⁶

As preocupações com a criação de instituições educacionais faziam parte de um processo civilizatório que vinha se constituindo na cidade desde o final do século XIX. Juntamente com os orfanatos, seminários e escolas vieram os equi-

16 DIAS, Carlos Rafael. Representações e identidades do Cariri Cearense. In: MENESES, Sônia. **Cariri, cariris**: outros olhares sobre um lugar (in)comum. Recife: Universidade Regional do Cariri/Imprima, 2016, p. 66.

pamentos voltados para melhoria da saúde. Havia, portanto, uma preocupação das elites dirigentes locais com este aspecto, tendo como principal baluarte as instituições religiosas e seus valores morais. Dentre os muitos equipamentos construídos à época, podemos destacar a longa lista colhida nas “Éfemirides” de Irineu Pinheiro:

12 de fevereiro de 1950, inauguração da Casa de Saúde N. S. da Conceição, fundada pelos médicos Waldemar Pena, Antônio Gesteira e Dalmir Peixoto, sob as bênçãos do padre Antônio Schulte da Congregação da Sagrada Família, primeira a ser criada no Cariri e provavelmente no interior do Ceará, com “os requisitos exigidos pela ciência moderna”; 22 de janeiro de 1951, inauguração do “Endemias Rurais do Crato”, com a presença do bispo diocesano D. Francisco de Assis Pires, o prefeito, o delegado federal de Saúde, o representante da Divisão de Organização Sanitária do Ministério de Educação e Saúde; 8 de abril de 1951, inauguração do Patronato Padre Ibiapina, na rua Coronel Antônio Luís, destinado “à educação de moças que, ali, poderão estudar interna e externamente”, onde passou a funcionar também uma “Escola Pública Municipal”, sendo “presidida a sessão de inauguração presidida por D. Francisco de Assis Pires”; 1º de maio de 1951, foi inaugurada a sede do “Pôsto de Puericultura do Centro Municipal da Liga Brasileira de Assistência”, com a presença do governador, Raul Barbosa, do diretor do Departamento Nacional da Criança, do delegado federal da Criança no Ceará, Walter Cantídio, do representante do Plano FISI (?), do delegado de saúde de Barbalha, do prefeito e do vigário padre Otávio de Sá Gurgel, que fez as bênçãos do prédio; no mesmo dia, o governador e sua comitiva de saúde estiveram presentes à solenidade de inauguração, no Crato, da Maternidade e do Hospital Infantil; 19 de agosto de 1951, inauguração, no Crato, na rua Coronel Antônio Luís, o novo prédio do Hospital S. Francisco para substituir o antigo edifício, com sessão presidida pelo bispo diocesano, D. Francisco de Assis Pires, com a presença de vários profissionais de saúde; 24 de outubro de 1951, Inauguração do “Centro de Iniciação Profissional 1º de maio, no qual se ensina arte culinária, a de corte e costura e a de bordado”; Em 16 de julho de 1952, o governo do estado praticamente se transferiu para o Cariri, para iniciar “uma campanha de educação rural”, com destaque para representantes dos setores da educação e saúde – depois de quatro dias no Crato, a comitiva seguiu para Juazeiro do Norte, Missão Velha, Barbalha e Jardim, para tratarem de “assuntos relativos à instrução e saúde do povo, e dos meios de incrementar os processos agrícolas rudimentares entre nós”; 21 de dezembro de 1952, inauguração da Maternidade do Crato, com missa celebrada pelo bispo, bênção do pensionato, distribuição de presentes às gestantes e “sessão extraordinária no salão de honra da Maternidade, com entronização dos Sagrados Corações de Jesus e Maria”; 19 de

março de 1953, fundado, no Crato, o Centro Médico Cearense, seção do Cariri, com a criação de uma diretoria provisória; no mesmo dia, as Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado assumem a direção do Patronato Padre Ibiapina do Crato; 14 de abril de 1953, inauguração da “Casa do Velho Pobre”, construída pela “Sociedade Cratense de Auxílio aos Necessitados”, sendo a solenidade presidida pelo bispo, na presença de representantes da classe política, e de diversos profissionais da saúde, “falou, ainda, o padre Macedo, que versou tema de fundo social. Encerrou a sessão o sr. Bispo diocesano, invocando as bênçãos de Deus sobre a Casa inaugurada”; 21 de fevereiro de 1954, instalam-se “as primeiras velhinhas carecidas de amparo”, na “Casa do Velho Pobre”, cuja direção foi entregue à “irmã Miranda, diretora, e às irmãs Lopes e Ângela, auxiliares, pertencentes à Congregação das Filhas de Santa Teresa de Jesus.”¹⁷

Devemos destacar que nos prendemos exclusivamente aos primeiros anos da década de 1950, tendo em vista os limites de espaço aqui reservado. De toda forma, os exemplos são suficientes para identificarmos que havia uma presença marcante de representações da Igreja e dos poderes do Estado em suas três esferas. Há um predomínio marcante da Igreja no comando das instituições criadas, e os anos que se seguiram não foram diferentes. Segundo os membros do Instituto Cultural do Cariri, o ano de 1954 foi um ano “BOM”, de muito progresso e desenvolvimento.

[...] o ritmo das construções atingiu cifras consideráveis, principalmente no magnífico bairro do Pimenta onde foi enorme a venda de terrenos e onde está surgindo um bairro elegantíssimo. Grandes vendas de terrenos se registraram também nos outros bairros da cidade. O aspecto das nossas ruas também melhorou consideravelmente, principalmente no centro da cidade, onde a construção do edifício do Branco Caixeiral veio dar nova visão a um dos nossos principais logradouros.

Houve progresso em todos os setores. Várias ruas receberam pavimentação. Foi construído e inaugurado um novo sistema de posteamento, ao mesmo tempo em que vários serviços de urbanização foram atacados, bem como decorações em nossos jardins públicos. Houve um acréscimo nas rendas municipais, que no ano findo atingiram a casa dos 4 milhões de cruzeiros. Tivemos o início de funcionamento de novas unidades escolares estaduais e municipais, bem como postos médicos.

17 PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Coedição SECULT/Edições UFC – Fortaleza: Edições URCA, 2010. Fac-símile da edição de 1963, publicada pela Imprensa Universitária do Ceará, p. 230-242.

Por tudo isso, classificamos de “BOM” para o Crato o ano de 1954 que passou¹⁸

No entanto, na mesma revista do ICC, observa-se uma voz dissidente e insatisfeita, uma vez que a condição de cidade desenvolvida e da cultura não chegava a todos e em todos os espaços. Como observou o advogado Oliveira Borges:

Visite-se o nosso meio rural, o interior desamparado. Aqui se arrasta – é o termo – há séculos, o homem do campo no mesmo deprimidamente estado de misérias: por morada uma casa de taipa coberta de palha, por mobiliário um banco tosco, uma tipoia suja, uma cama de varas, e, por cima, a praga dos percevejos, a carência alimentar, a comida invariável do cuscús de milho azedo com o feijão de corda gorgulhoso. Roído de vermes, anemiado e triste, eis o espetáculo acabrunhador do nosso caboclo, que Euclides, no seu estilo atrevido, hiperbolizou como sendo antes de tudo um forte.¹⁹

A precariedade do Crato não era diferente da maioria da população brasileira. O rápido crescimento urbano no país com condições precárias para a maioria da população aumentava o fator de risco das diversas doenças, dentre elas a tuberculose. Segundo dados do Ministério da Saúde, em 1967, “em Fortaleza, houve grande epidemia, com uma taxa de mortalidade de 14,7 óbitos/100 mil hab.”²⁰ Os dados daquele ano foram alarmantes:

o tétano neonatal representa 70% dos óbitos totais por tétano. A coqueluche apresenta uma taxa de mortalidade de 116 óbitos/100 mil hab., vitimando mais os menores de um ano de idade. A pólio registra uma taxa de mortalidade de 13,9 casos/100 mil hab. São registrados aproximadamente 126 mil casos de sarampo, 22 mil casos de difteria, 78,7 mil casos de tuberculose, 100,3 mil de coqueluche, 12 mil de pólio e 4,5 mil de varíola. Calcula-se que a cada ano ocorriam 100 mil novos casos de tuberculose, inclusive em indígenas.²¹

Em que pesem os esforços do Governo Federal no controle da doença, um ano depois a situação da tuberculose era completamente caótica. A Organização Mundial de Saúde orienta diversas adequações do PNI, principalmente no pro-

18 **Revista Itaytera**, Ano 1, n° Tipografia Imperial, 1955, p. 168-169.

19 **Revista Itaytera**, Ano 1, n° Tipografia Imperial, 1955, p. 155.

20 *Idem*, p. 71.

21 Div. Nac. Epid. e Estat.

grama de controle da tuberculose, que deveria adaptar-se às necessidades de cada local, proceder a vacinação na idade escolar, reforçar ou prorrogar a imunidade na adolescência e jovens adultos, abrir novas campanhas em massa de vacinação para os que não tinham sido vacinados no anterior ou cuja eficácia tivesse em dúvida.

Em 1977, pela Portaria Ministerial nº 452, de 6/12, adoecer de tuberculose era ser excluído dos cultos católicos aos domingos, do convívio com os filhos e dos amigos. Não que houvesse uma lei definindo, mas uma normatização social. Os olhares diziam tudo. Ao tuberculoso era negado o emprego, e circular livremente pelas ruas das cidades tornava-se uma ameaça à segurança dos demais cidadãos. Muitos empregos exigiam a carteira de saúde, que imediatamente era carimbada quando se tratava de tuberculose. O carimbo era a própria condenação. Aos mais pobres somente restava a tentativa de cura na própria casa, em compartimentos separados, isolados o máximo possível. Somente o doente poderia respirar o próprio ar, ninguém mais, exceto a esposa dedicada, ou a filha mais velha, escolhida entre os demais para correr os riscos de adoecimento.

As casas típicas do sertão nordestino de parede meia, que sustentavam as telhas com as “cruzetas” feitas com troncos de árvores, geralmente de carnaúbas, para que o ar pudesse circular mais livremente, eram modificadas em suas arquiteturas seculares por paredes que subiam até tocar o telhado para isolar o quarto do tuberculoso, quase sempre mantido às escuras para garantir o descanso pleno do moribundo como a antecipar-lhe a morte. A refeição, feita em separado, com pratos, colheres, garfos e facas (quando havia), copo, xícara, pires, tudo a ser “escaldado” com água fervendo, separadamente do restante da louça de casa. Da mesma forma, as roupas do corpo, as toalhas de banho, a rede e, raramente, as roupas de cama, sempre leves para facilitar o manuseio, passavam por rigoroso processo de descontaminação. Não raro, no quarto do tuberculoso encontrava-se o oratório com as imagens dos santos, que ajudavam a remissão dos pecados, aguardando o momento de livramento do sofrimento. A exclusão social era compensada pela reintegração espiritual, ou quem sabe, o milagre da cura vinda do divino.

No final do ano de 1969 e início de 1970, quando o Seminário se transformou em Hospital, as campanhas de combate à tuberculose se disseminavam por todo país. Incluíam “reuniões com líderes comunitários da comunida-

de sobre o perigo de contágio, noções sobre o tratamento, palestras, filmes, álbuns seriados, fantoches apresentados em educandários e em coletividades abertas”²². Na luta antituberculose valia tudo e as campanhas educativas claramente não eram suficientes em todo país, como se pode perceber nas reclamações feitas no Jornal O Globo, de 1972, quando o médico denuncia na mesma reportagem que falava da falta de higiene e esterilização das xícaras que serviam cafezinho nos cafés da cidade.

Segundo o Dr. Aníbal, chefe da Divisão de Médica do Hospital Clemente Ferreira:

um doente que ele tratou chegou a infectar oito filhos. Quando levou o oitavo filho, o médico, já cansado de ver tantas crianças com a doença, perguntou-lhe, mais uma vez, por que ele não se tratava corretamente, afinal, para não contaminar outras pessoas. - Ele respondeu-me que o menino não estava com tuberculose e que aquilo era um “golpe do ar”.²³

Distante das representações românticas de prosas e versos do século XIX, na primeira metade dos anos de 1970, a doença era impiedosa e tornava-se um grave problema de saúde pública. Segundo o próprio Ministério da Saúde, ainda morriam entre 100 a 50 mil pessoas acometidas pela doença por ano. Em que pesem as campanhas desde os anos de 1941, quando foi constituído o Serviço Nacional de Tuberculose, e 1942, com o lançamento da Campanha Nacional contra a Tuberculose, no Nordeste, entre 1970 e 1975, ainda que tivesse havido uma redução da mortalidade de 35 para 30 por cada mil habitantes, crescia o número de infectados sem parar.

Em 1973, eram 47.000 doentes nordestinos, conforme os dados oficiais, sabendo-se que eram bem inferiores em face das subnotificações junto ao Ministério da Saúde. Destaque-se, ainda, que em tempos de regime ditatorial a falta de transparência dos dados dificulta um mapeamento mais próximo da realidade das doenças que atingem a população de forma geral. O próprio Ministro da Saúde reconhecia, em 1976, em entrevista ao Jornal O Globo, que a tuberculose era responsável por “5% do obituário geral brasileiro”.²⁴

22 **Diário de Pernambuco**, 15 de janeiro de 1970, p. s/n.

23 **O Globo**, Matutina, 26 de agosto de 1972, p. 10.

24 **O Globo**, 26 de julho de 1976, Matutina, o País, p. 5.

Não bastando a tuberculose, ainda havia, no mesmo período, uma epidemia de meningite que afetava a população brasileira de forma considerável. Não por acaso, somente no ano de 1975 é possível encontrar no Jornal O Globo 715 resultados para a palavra “meningite”. Quando associamos “meningite” com “nordeste”, são 80 páginas de reportagens e 126 resultados para o mesmo ano, o que fez com que Pernambuco e Bahia fossem estabelecidos como estados prioritários para as ações da Comissão Nacional de Controle da Meningite, a partir de fevereiro de 1975²⁵. De toda forma, segundo o Diário de Pernambuco, as autoridades de saúde atribuíam o elevado índice de infectados e mortos na região Nordeste, principalmente quando comparado com as demais regiões às “precárias condições socioeconômicas e de higiene da população”.²⁶

O surto de meningite nas sociedades nordestinas, principalmente entre as comunidades mais carentes, exigiu ampla campanha de vacinação envolvendo prefeituras, forças armadas, cruz vermelha, clubes de serviços, o Instituto Nacional de Previdência Social e as Secretarias de Estado. Em relação à tuberculose, apesar de reconhecer que o maior fator de disseminação eram as condições sociais, o Ministério da Saúde preferiu investir na intenção de imunizar “através da BCG oral e intradérmico os grupos populacionais mais vulneráveis ao contágio e desenvolver de modo gradual, um programa de controle da doença”.²⁷

Outra ação de combate e controle da tuberculose foi a assistência especializada de tuberculose aos beneficiários do Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (FUNRURAL).²⁸ No Ceará, ao todo eram 45 municípios que iriam prestar assistência que deveria atingir 98 cidades. A Secretaria de Saúde do Ceará se comprometeu a prestar assistência mediante os sanatórios de Maracanaú (à época distrito de Maranguape), do Pavilhão Rodrigues de Albuquerque (Sobral) e do Hospital Manuel de Abreu (Crato), além dos laboratórios de saúde pública capacitados para fazer os testes de cultura e sensibilidade. Tudo a ser feito dentro das normas técnicas da Divisão Nacional de Tuberculose.

Para o tratamento da doença, exigia-se que o saber médico se articulasse com várias instituições. Além dos hospitais, outros estabelecimentos de assistência à saúde, escolas, administração pública, dentre outras, geravam uma

25 **O Globo**, Matutina, 18 de fevereiro de 1975, p. 9.

26 **Diário de Pernambuco**, 23 de abril de 1975, p. 3.

27 *Idem*.

28 O FUNRURAL foi criado no ano de 1971. O fundo é gerado com alíquota de impostos cobrados sobre a comercialização sobre a produção rural, tendo como objetivo o financiamento da previdência rural.

amalgama entre opinião e conhecimento científico, num conjunto de saberes investidos que formavam um corpo de saberes revelados, não apenas em textos teóricos e científicos, mas nas práticas e instituições.

Mais do que ar puro e um lugar aprazível, o tratamento da tuberculose exigia medicamentos. As drogas eficazes de combate à doença chegaram ao Brasil nos anos de 1950, mas somente nos anos de 1960 foi que as cirurgias como forma de cura da tuberculose começaram a ser utilizadas e os sanatórios começaram a ser desativados. Apesar da cura prometida, os estigmas da doença permaneceram, como nos destaca quem conviveu com a doença e trabalhou nos hospitais dos anos de 1960:

É, era uma coisa... uma coisa estranha... lá onde nois morava no sitio, tinha uma moça, moça velha que adoeceu de turbeculose, e o povo tinha medo. Por quando eu fui lá, ai a irmã dela foi disse assim “óooo minha fia, ela tá tão mau...Mar o povo num chega não” e teve medo; “tem medo da minha irmã morrer até sem vela”, “e de pois agora ela não morre não, porque eu só saio daqui quando eu butar a vela na mão dela...” Ai butei a vela na mão dela, ela espirou ai... rezaro... Eu rezei, nois sempre era católica. Eu rezei, ai foi ela acabou de espirar ai... a irmã foi pediu... A irmã dela foi e pediu pra nois trocar a roupa, nois troquemo, eu troquei... Eu tinha quatorze anu, viu!? Mas eu num tinha medo não, tive medo de jeito nenhum, troquei a roupa dela, quando terminei aia muié butou agua na baci... numa cuia, é uma cuia. Butou água numa cuia, me deu sabão, lavei todo de... E pronto! Embora, num passei álcool nem nada... pronto. Nunca tive medo dessas coisas não...²⁹

O receio de colocar a vela na mão de uma pessoa no momento de morte, principalmente de uma irmã, em boa parte do sertão nordestino era algo inadmissível, como se fosse um grande pecado, no mínimo uma falta de caridade, nada bem visto para um bom cristão católico. A ausência do sacerdote para o momento da extrema unção é também algo significativo. Coube à entrevistada, com quatorze anos, iluminar o momento de morte e trocar as roupas da “moça velha que adoeceu de tuberculose”. Ao final, a mocinha apenas se lava com sabão para se livrar dos males com os quais tivera contato.

29 Depoimento de uma servidora que trabalhou no Hospital São Francisco nas décadas de 1950 e 1960. Antes do Hospital Manuel de Abreu ficar com a exclusividade no tratamento da tuberculose, o Hospital São Francisco era o principal hospital onde as pessoas buscavam o tratamento.

No sertão cearense e de outros estados da região Nordeste, colocar a vela na mão é uma tradição ainda comum, para os católicos uma obrigação, é preciso permitir que a pessoa tenha uma luz que lhe acompanhe no momento de morte. Segundo Ribeiro, analisando os rituais fúnebres entre os anos de 1930 e 1962, na região do médio Jaguaribe, “As rezadeiras também exerciam a função de fazer as preces finais, colocando uma vela na mão do moribundo, para que a luz eterna pudesse iluminá-lo e, ainda, um crucifixo, para que ele estivesse protegido no último combate pela salvação de sua alma”.³⁰ Da mesma forma, Sérgio Oliveira destaca que chamara atenção do viajante protestante Koster, ainda no século XIX, o fato de um sacristão mulato nos “últimos momentos de um moribundo”. Esse camarada, um dia, punha a vela na mão de um agonizante, repetindo a palavra “Jesus”, como era o costume, e estando o paciente inquieto e aflito, Gonçalo continuou sossegadamente o lúgubre ofício, ajuntando, com perfeita indiferença: “Morra, e deixe de bobagens”.³¹

Em que pese o valor da vela e da extrema-unção para os católicos, havia um grande “medo” de contrair a tuberculose, principalmente nos últimos suspiros de vida do moribundo. Era comum, após o diagnóstico da tuberculose, o completo afastamento do convívio social, muitas vezes, nem mesmo os benefícios cristãos eram recebidos. Em alguns casos, nem era necessário o diagnóstico médico, bastava a tosse mais frequente. Quando a tosse vinha acompanhada de marcas de sangue, era certo o isolamento para aguardar o juízo final. Ainda que muitas vezes relacionada à vida “desregrada”, foi comum entres os poetas do século XIX perceber a tuberculose como fonte de inspiração.

*Eu sei que vou morrer... dentro do meu peito
um mal terrível me devora a vida.
Triste Assaverus, que no fim da estrada
só tem por braços uma cruz erguida.
Sou o cipreste qu'inda mesmo florido
Sombra da morte no ramal encerra!*

30 RIBEIRO, Ana Cláudia Aníbal. **A morte pede passagem:** ressuscitando lembranças dos ritos fúnebres em Russas-CE (1930-1962). Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em História, Fortaleza, 2013, p. 41.

31 Oliveira *apud* Ribeiro, *Op. cit.*, p. 96.

*Vivo – que vaga entre o chão dos mortos,
Morto – entre os vivos a vagar na Terra.*³²

É fato que a tuberculose é oportunista das baixas imunidades. Para as camadas mais pobres, quase sempre não era uma questão de vida desregrada, mas de falta de condições, como boa alimentação e condições sanitárias. De toda forma, o estigma se construiu ao longo dos anos na ordem moral. O pouco conhecimento sobre a peste branca e a falta de investimento por parte do Estado exacerbou o controle sobre os corpos, tendo a moral como principal mecanismo para evitar a proliferação da doença, a exemplo do que ocorre na publicação da “história de uma cocote”, no Jornal *Tupy*, Rio de Janeiro, 1872.

A historinha era composta de seis quadros para contar a vida de uma garotinha que teve uma infância saudável, bem cuidada e guardada pelos anjos. A garotinha, segundo os quadrinhos, foi criada em um lar que expressava harmonia, no entanto, no colégio não se comportou muito bem, fugia das aulas e mantinha encontros com pessoas estranhas, o que a levou a adquirir a doença, resultante de orgias e bebedeiras. Os anjos que a protegiam a abandonaram e sua única companhia, ao final da história, é uma escarradeira. Ou seja, a ideia era que a tuberculose não perdoava quem transgredia os valores da família e da boa educação.

Para muitos, a clausura das pessoas acometidas pela doença era uma interdição para que fossem punidas, o isolamento era muito mais uma terapia espiritual na purgação dos pecados e preparação para a morte do que o caminho da cura física. Para o saber popular, a dor do corpo era a cura da alma, para o saber médico, a ciência teria a função de garantir o bem-estar, o não sofrimento, mesmo quando a morte fosse inevitável.

Além da tosse constante, era comum um processo de emagrecimento rápido, o que tornava o doente facilmente identificado, levando alguns a comerem além do necessário como forma de manter um corpo mais volumoso, símbolo de saúde. Para os pobres, restava enfrentar o isolamento ou sofrer as discriminações públicas. Aos ricos, era comum os refúgios em cidades de clima mais ameno. Quando a situação se agravava mais, restavam os sanatórios, inicialmente de caráter privado.

32 Mocidade e Morte – Marcas do Passado, Castro Alves (1847-1871), um dos últimos grandes poetas da Terceira Geração do Romantismo, morto vitimado pela tuberculose.

Nos sanatórios, os pacientes eram colocados em espaços isolados com janelas abertas sempre, para garantir o arejamento do ambiente, o que tornava o Hospital Manuel de Abreu o lugar perfeito para o tratamento da tuberculose, ainda que não fosse mais tão comum a permanência dos enfermos por muito tempo. De início, os internos recebiam visitas. Com o tempo elas se tornavam mais raras, os parentes preferiam olhar à distância, evitando ao máximo qualquer contato que fosse além do visual. Na prática, os sanatórios foram substituindo o isolamento domiciliar. Inicialmente, de caráter exclusivamente particular, foram aos poucos se tornando públicos. Começaram atendendo os enfermos assumidos pelo erário público, a exemplo dos sanatórios de Maracanaú e Messejana, próximos à cidade de Fortaleza, mas distante o suficiente para garantir o isolamento. Com o tempo, os sanatórios passaram a atender pessoas das caixas de previdência dos Institutos de Aposentadoria e Pensão.

O ano de 1973, um dos anos mais duros do Regime Militar, foi também fundamental nas práticas de vacinação contra diversas doenças, fazendo com que, em algumas cidades, fossem suspensas as aulas de algumas escolas para que os espaços fossem usados exclusivamente para as campanhas de vacinação. O Governo Federal havia criado o Plano Nacional de Imunização (PNI). No mesmo ano foi declarada pelo Ministério da Saúde a erradicação da varíola, enquanto se intensificava a vacinação de forma intradérmica por todo país. Ao contrário das ações de imunização isoladas conforme as demandas apareciam, o PNI passou a desenvolver ações abrangentes e rotineiras: “todo dia é dia de estar atento à erradicação e ao controle de doenças que sejam possíveis de controlar e erradicar por meio de vacina, e nas campanhas nacionais de vacinação essa mentalidade é intensificada e dirigida à doença em foco”.³³ O principal foco de ataque no nascedouro do PNI era: “a promoção do controle do sarampo, tuberculose, difteria, tétano, coqueluche e pólio, e a manutenção da situação de erradicação da varíola”.³⁴

33 BRASÍLIA, DF. **Programa Nacional de Imunização**: 30 anos. Ministério da Saúde, Secretária de Vigilância em Saúde. 2003. Série C, Projetos e Programas, p. 15-16.

34 *Idem*, p. 74.

2ª PARTE
Cidades do sertão cearense
no século XX

Verso e reverso de uma cidade: os pasquins e o “controle” do namoro¹

Antonio Vitorino Farias Filho²

Introdução

No início do século XX, tomou conta de parte da população da pequena cidade de Ipu, sobretudo das classes privilegiadas, dominantes, ligadas ao poder, o desejo de viver a modernidade. Logo passaram a defender uma série de intervenções nos espaços da cidade e nos costumes da população com o objetivo de revelar uma dada imagem de *urbs* desejada. As ações neste sentido podem ser visualizadas e analisadas nas páginas do jornal *Correio do Norte*. Porém, os agentes defensores da modernidade fizeram circular também alguns jornais pilhéricos usados como armas para atacar os costumes ligados às classes populares, sempre representadas nos discursos como arredias aos novos preceitos e sempre identificadas como portadoras de costumes arcaicos.

Buscamos, portanto, examinar como os grupos dominantes no início do século XX, na cidade de Ipu, usaram os “jornais gaiatos” como armas para produzir vergonha e embaraço e impor comportamentos mais condizentes com seus valores defendidos.

Os agentes defensores da modernidade tomavam para si a responsabilidade pela vigilância e preservação da boa conduta e da boa moralidade da popu-

1 Este texto é parte da discussão feita no sexto capítulo da minha tese de doutoramento em História, defendida em 2013 na Universidade Federal de Pernambuco e publicada em livro. Ver FARIAS FILHO, Antonio Vitorino. **A fantasia de ser moderno**: civilização e barbárie na Terra de Iracema. Sobral-CE: SertãoCult, 2018.

2 Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco.

lação nos usos dos locais públicos. É em nome da moral, boa conduta e das boas regras sociais que todo e qualquer comportamento “desviante” passou a ser alvo de sanção, controle, repressão e, em alguns casos, zombaria. A nova cidade buscada deveria estar limpa “dessas manchas”. O retrato a ser revelado deveria expurgar de seu quadro as nódoas que poderiam manchá-lo.

É da tentativa de controle e da ânsia por extirpar dos espaços públicos da cidade costumes que eram vistos como obstáculos à construção de uma nova cidade, moderna, que a sua contraimagem é revelada. Da mesma forma que o retrato buscado foi objeto de construção, a sua imagem refratada ou invertida também o foi.

Assim, é da vontade de se fundar e viver em uma nova/outra cidade que também se revela a cidade que se quer destruir, isto é, a cidade “real”, também objeto de construção representativa, que no discurso se mostra precária ante o desejo de transformá-la. Essa cidade “real” aparece de forma mais nítida na fala dos “agentes do progresso” quando as reclamações recaem sobre as práticas culturais de seus “habitantes comuns”, as classes menos favorecidas, que usam os seus espaços no cotidiano.

Namoros

A busca pelo controle e a imposição de normas e regras sociais para a população ipuense, mormente para as camadas menos privilegiadas, não foram levadas a cabo única e simplesmente por meio da força policial e/ou da coerção. Se, de um lado, os redatores e colaboradores do *Correio* utilizaram suas páginas para cobrar da força policial ações duras para dissipar alguns costumes “desviantes” e “ilícitos”, também as utilizaram para chamar a atenção de seus leitores para a necessidade de se extinguir algumas práticas sociais que colocavam em risco os “nossos foros de terra” e “povo civilizado”.

Ainda que em alguns momentos façam ataques violentos às práticas que eram alvos de suas reclamações, o mais característico foi o uso de uma linguagem mais formal, técnica, erudita e dentro dos padrões “normais”, isto é, de respeito e obediência aos “bons preceitos”, além de claramente optar pelo uso da norma culta. Era uma forma de preservar os seus nomes, manter uma postura séria e respeitosa.

Por outro lado, as mesmas pessoas que fizeram circular o *Jornal Correio do Norte* publicaram também algumas “folhas gaiatas”. Em suas páginas usaram uma linguagem mais ousada, sarcástica e irônica, algumas vezes violenta e insultora, como estratégia para atacar práticas e costumes tidos como “desregrados”, “desviantes” ou “imorais”. Usaram da tinta e papel para ridicularizar, humilhar, provocar embaraço e vergonha como forma de buscar corrigir, consertar, emendar alguns costumes e práticas populares.

Conforme mostra Marco Aurélio Ferreira da Silva, em sua tese de doutoramento, essa era uma forma que buscava, em última instância, provocar naqueles elementos de práticas “desviantes” uma sensação de vergonha e embaraço que fosse capaz, quando era ridicularizado, de contribuir para uma autorreflexão e de mudança de comportamento. Qualquer pessoa que não se enquadrasse dentro das “regras” de civilidade defendidas como superiores poderia ser alvo de seus ataques, o que, acreditava-se, funcionava como uma arma para internalizar “normas” e comportamentos esperados por aqueles que atacavam³.

Foram os namoros em praças públicas e em locais sagrados ou próximos a eles, como a Igreja, o tema predileto dos pasquins editados em Ipu, pelo menos daqueles que tivemos acesso. Das diversas folhas “gaiatas” publicadas na *Terra de Iracema*, nas primeiras décadas do século XX, selecionamos algumas para a nossa análise, são elas: *A Espora*, *A Futrica*, *O Bezouro*, *O Binóculo*, *O Chicote* e *O Barbicacho*. Os anos entre 1917 e 1924 marcam um período em que a publicação de inúmeras folhas foi uma realidade, e isso se justifica, em parte, pela existência de um prelo na cidade, a *Typographia d'O Campo*.

O principal jornal impresso em suas oficinas era o *Correio do Norte*. No entanto, muitas folhas pasquineiras, chamadas por Oswaldo Araújo, um de seus colaboradores, de “jornaizinhos gaiatos”, saíam dali. Foram elas *O Chicote*, *O Guarani*, *A Espora*, *O Barbicacho*, *O Bezouro*, *O Binóculo*, todos de 1919; *A Futrica* (1920), *O Alfinete* e *O Abacate*, de 1922; *A Batata* e *É Buraco*, de 1923; *A Banana* e *O Automóvel*, de 1924. Todas ou quase todas essas folhas (em nossa pesquisa não conseguimos ter acesso à totalidade delas) tinham como tema o ataque

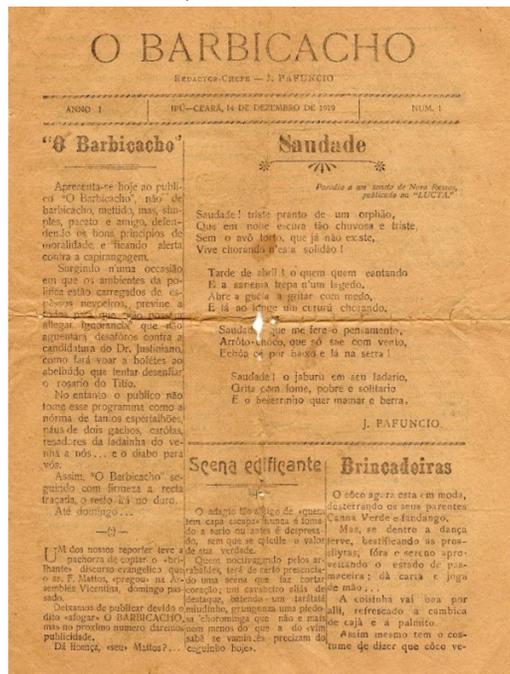
3 Ver SILVA, Marco Aurélio Ferreira da. **Corrige os costumes rindo**: humor, vergonha e decoro na sociabilidade mundana de Fortaleza (1850 – 1900). 2004. 212 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

aos “maus costumes” de setores sociais ipuenses. Nos anos posteriores apareceram outras folhas, mas não com a mesma efervescência do período anterior⁴.

Essas folhas tinham como características físicas seu pequeno formato in-4º, com quatro páginas. Sua venda e/ou distribuição eram feitas em alguns estabelecimentos comerciais e na tipografia onde eram impressas. Em sua maioria, não fazem uso de anúncios e nem aceitam assinaturas.

Não utilizam gravuras, com exceção do *O Barbicacho*, que faz uso delas em apenas algumas de suas edições. Sua periodização é irregular e seus redatores são “anônimos”, ou melhor, se utilizam de pseudônimos. A tiragem é reduzida, e pelas referências e as brincadeiras em tom de gozação leve feitas aos seus pares (a alguns dos agentes do progresso, isto é, seus defensores) é muito provável que na época se soubesse quem eram os seus redatores. Algumas dessas folhas, como é o caso do *O Barbicacho*, deixam transparecer quem são os responsáveis pela edição do pasquim.

Figura 1 – Jornal *O Barbicacho*. Primeira página da edição de estreia. Cópia digitalizada, acervo do autor.



4 ARAÚJO, Oswaldo. Imprensa de Ipu. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza. Tomo LXXX, ano LXXX, 1966, p. 162-165.

De tiragem reduzida, alguns desses pequenos jornais foram impressos para serem distribuídos gratuitamente, embora outros deles, não apenas os que utilizamos aqui, não tenham passado do primeiro número. Aqueles pasquins que ultrapassaram a primeira tiragem tiveram, no entanto, uma circulação de curto período. Como não há casos de perseguição política ou policial a essas folhas e a seus redatores, tampouco a edição desses pequenos jornais parecia não demandar grande elaboração e nem grandes gastos, a razão da curta vida destes diz respeito, talvez, mais às dificuldades financeiras para mantê-las, uma vez que, para a sua publicação, não havia apoio material de instâncias estatais nem o patrocínio por meio de anúncios, que ficavam com o *Correio do Norte*.

O seu conteúdo não teve característica político-partidária. Em todas as folhas são os costumes e a moral as razões centrais de sua existência. Ataca-se, por exemplo, os namoros em praça pública das moças e rapazes da localidade; empreende-se uma perseguição aos romances das "casadinhas" e dos "casados", do "fuxico" envolvendo as famílias "illustres", da "sociedade" local, do jogo, das festas populares, dos sambas realizados pelas bandas do cabaré e de alguns costumes que iam contra os novos ideais de civilidade e progresso defendidos. O enfoque estava voltado para práticas cotidianas relacionadas ao lazer, festas e a vida privada daqueles que eram alvos de ataques.

Faz-se uso de diálogo entre dois personagens fictícios ridicularizando práticas e costumes de algumas pessoas. Da mesma forma, fez-se uso de versos poéticos rimados, utilizando os nomes daqueles que se queria ridicularizar ou dando pistas, como o modo de andar, dos locais que frequentam ou revelando particularidades de sua intimidade, conhecidas, de modo que todos que liam, pudessem saber de quem se tratava.

A maioria dessas folhas, senão todas, foi impressa na *Typographia d'O Campo*, a mesma que imprimia o *Correio do Norte*. Apenas para *O Binóculo* não é possível afirmar com toda a certeza que era impressa ali, mas todas as evidências apontam para isso, uma vez que um dos que assinam suas pilherias é um tal Zé Pombo, apelido de um dos tipógrafos daquele estabelecimento, conhecido por aqueles de seu círculo de trabalho.

Em todos esses “pasquins”, seus redatores e colaboradores fazem brincadeiras com seus próprios pares valendo-se de intimidades e particularidades ligadas ao seu dia a dia, mas, para esses casos, sem ataques violentos evidentes. O tom é de gozação com os companheiros, o que explica o fato de terem sido publicadas várias folhas como respostas àquelas que o gozavam. Ao citar esses nomes e as trocas de “ataques”, em tom de brincadeira, é que foi possível a constatação de que seus redatores são, em sua maioria, os mesmos que escreviam no *Correio*, ao lado dos tipógrafos que gozavam de certo prestígio.

O anonimato e o uso de pseudônimos garantiam uma maior liberdade de expressão e de ataques, às vezes violentos, tendo como alvo algumas práticas cotidianas dos populares. Explica também o uso de uma linguagem mais despojada e pilhérica, com frases e palavras de “baixo calão”.

A ironia e o riso foram amplamente usados por seus redatores. Estes, na maioria das vezes, invadem a intimidade daqueles que eram alvo de chacota, bem como de suas vidas particulares.

Algumas dessas folhas traziam como epígrafe uma frase violenta, já demonstrando o seu “programa”. O próprio título já revelava muito. *O Binóculo*, que se dizia impresso ou surgido no *Alto dos Quatorze*, bairro que fica na subida da Serra da Ibiapaba, de onde se pode visualizar a cidade, trazia a ideia de vigiar os costumes e atacar os “desvios” para corrigi-los. *O Chicote* fora fundado para dar “lapadas” em todos aqueles que não seguissem os preceitos da “boa moral” e da “boa conduta”. O mesmo pode ser dito do *O Bezouro*, com a ideia de “ferroar” aqueles que não seguissem os bons preceitos, e *d’A Espora*, cuja *rozêta* também era usada para “esporar” os “desviantes” e “indecorosos”. Seguiu o mesmo raciocínio *O Barbicacho*, que significava o cordão que prendia o chapéu na cabeça. A cartola era um dos símbolos dos “homens civilizados” na época. Caso o seu dono perdesse o cordão ou não o usasse, isto é, caso não seguisse os valores de civilidades, cabia ao *Barbicacho*, por meio de seus redatores, chamar a atenção do “desviante”.

Os redatores se utilizaram das pequenas folhas, mais baratas e, por isso, mais viáveis, como armas para combater, ridicularizar e controlar os costumes da população local, sobretudo, dos populares, entendidos como nocivos

a um convívio pautado por valores "civilizados". Muitas vezes, tais valores são atacados também por colocarem em risco a moral das famílias recatadas do lugar, como foram os casos dos namoros, seja em praça pública, em festas ou em outros locais, e as paqueras em locais sagrados, como aquelas que ocorriam na Igreja, tematizadas também como namoros indecorosos. Ambas as práticas eram entendidas como maus exemplos para as "moças de família", que deveriam possuir uma postura de respeito e formar o seu caráter para assumir os papéis que a sociedade e a Igreja esperavam delas.

Os namoros expostos, muitas vezes à luz do dia, aos olhos de todos, eram entendidos por aqueles que escreviam nos jornais, e para parte da população que os denunciavam à imprensa local, como maus exemplos para as famílias locais. A sua frequência e exibição pelas ruas e praças, ainda que velados como a paquera (troca de olhares e gestos), tornavam-se perigosos, sobretudo para as moças, que deveriam ser resguardadas de tais cenas. Os romances proibidos, quando expostos à fofoca, ou os namoros em praça poderiam seduzir as moças e desvirtuá-las de seu verdadeiro caminho (o bom casamento). Particular ataque foi centrado contra os chamados *Don Juans*, que, segundo os pasquins analisados, infestavam a *Terra de Iracema*, seduziam as moças direitas e manchavam a moral das famílias ipuenses.

Dessa forma, estabeleceram-se um conjunto de interdições, proibições, normas de comportamento e condutas que deveriam servir de referência para a população de um modo geral, e não apenas para os populares, embora estes fossem sempre os alvos prediletos das pequenas folhas. Quando as normas de condutas não eram seguidas pelos indivíduos, estes ficavam sujeitos às proibições, sanções morais e aos ataques, quase sempre violentos. Nesse caso, não se tratava de uma repressão física, mas simbólica. Os descumpridores dos preceitos morais defendidos eram, não raras vezes, associados à ignorância, à selvageria, à barbárie, enfim, ao incivilizado.

Para aqueles que circulavam pelos salões do *Grêmio* e do *Gabinete* existia uma espécie de manual de conduta que deveria ser seguido, apreendido na educação familiar e na educação formal, vulgarizado, por exemplo, nas páginas do *Correio do Norte*. A não obediência a tais regras era uma falta imperdoável. Mas, neste caso, tratava-se mais de uma etiqueta a ser seguida por aqueles que se arrogavam

como “civilizados”. No entanto, ao lado da aprendizagem da etiqueta vinham os valores morais a serem seguidos e apreendidos também no seio familiar e nas sociabilidades dos clubes. A sua quebra colocava em risco os valores seguidos pela “boa sociedade” e, dessa forma, deveria ser emendado, em primeiro lugar, mediante uma leve sanção moral, uma advertência, por exemplo, e, em caso de reincidência, sua expulsão e execração ao público, cujo objetivo era a produção da vergonha e do embaraço. Neste caso, não havia um manual escrito que devesse ser ensinado e estudado, mas o bom senso. Deviam-se seguir os valores adquiridos na educação familiar e formal e os bons exemplos.

Para a população fora dos círculos dominantes, os menos favorecidos, entendidos como potenciais desregrados, a violência das sanções morais era mais explícita. A estratégia usada era ridicularizá-los, associá-los à ignorância, à sujeira, a tudo quanto fosse negativo. Algumas das interdições e proibições a essas classes podem ser visualizadas pelas páginas dos pequenos jornais “anônimos”, que não pouparam ataques violentos aos costumes que consideravam imorais, desviantes e anticivilizados. Assim, associá-los ao ridículo, expondo para todos os seus “maus exemplos”, era uma forma de repressão, que tinha como intento a busca por corrigi-los. Extirpá-los do espaço público era uma forma de limpar as manchas em “nossa civilização”. Se se quer provar que o povo ipuense é, desde seu nascedouro, civilizado, então determinadas práticas sociais, entendidas como imorais e incivilizadas, deveriam ser extirpadas dos espaços públicos da cidade.

Os pasquins editados em Ipu, entre 1917 e 1924, ao tematizar sobre os costumes da população (fofoca, namoros, festas) acabaram por condenar certas práticas como ilícitas e buscaram censurá-las por meio de sua exposição em suas páginas, cujo objetivo era vê-las, sejam corrigidas, sejam extirpadas dos olhares de todos. As “atitudes indecorosas” de sua população eram vistas como um risco à ordem que se queria estabelecer para a cidade por aqueles que tinham o privilégio de escrever na imprensa. As reclamações, ao mesmo tempo em que tinham a intenção de estimular o seu leitor a corrigir seus possíveis desvios, também buscavam formar a opinião em defesa dos valores morais defendidos.

Assim, ao mesmo tempo em que tanto o *Correio do Norte* quanto as pequenas folhas buscaram divulgar e estimular normas de condutas entendidas

como saudáveis e lícitas no seio da população ipuense, também atuaram como veículos inibidores de certas condutas entendidas como insidiosas, indecorosas, desviantes. Se, de um lado, a ideia era permitir a interiorização das normas e condutas esperadas, por meio de sua exposição nas páginas do jornal, de outro, buscava-se interditar e reprimir práticas sociais que se queria eliminar dos espaços da cidade.

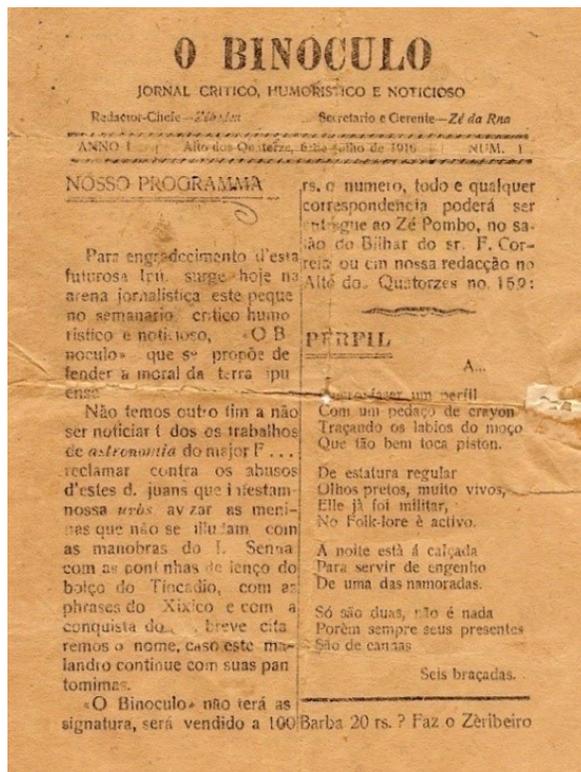
No caso do *Correio do Norte*, o ataque foi mais velado e a linguagem usada deveria estar de acordo com o prestígio daquele órgão. O mesmo não pode ser dito para o caso das "folhas gaiatas". Aqui o ataque foi mais aberto, e os alvos prediletos todos aqueles que não fossem seguidores dos comportamentos enquadrados nas regras de civilidade e da moral justa. Não se poupou o uso de palavras de baixo calão, portanto, desrespeitosas, os insultos e a violência simbólica. Os "desvios" eram tratados como um tumor que deveria ser extraído do corpo, para sua plena saúde. Nesse último caso, a injúria caminhou no sentido de atacar os pretensos defeitos físicos daqueles que não seguissem à risca a boa moral, como forma de ridicularizar.

Embora a publicação de pequenas folhas fosse a já expressão de uma cultura letrada, que começava a se estabelecer no âmbito local, sob o controle das classes abastadas, e que expunham nelas seus anseios e interesses, ela não deixou de incorporar aspectos de uma cultura oral, tradicionalmente associada aos grupos populares. Nesse caso, os pasquins editados em Ipu, naquele momento, são bastante significativos. O "fuxico" ou a "fofoca", outro tema explorado em suas páginas, talvez seja o exemplo mais característico da presença dos aspectos de uma cultura oral em suas páginas. A tinta e o papel assumem essa função nessas pequenas folhas "gaiatas". No entanto, ao contrário do "fuxico" do dia a dia, que quase sempre nunca expõe diretamente aqueles que são alvos dos comentários, uma vez que eles nem sempre tomam conhecimento disso e que estão expostos "às bocas pequenas", o jornal o redimensiona, uma vez que o objetivo é, de fato, expor ao ridículo todos aqueles que cometem atos "desviantes", isto é, que não seguem os passos de uma moral buscada.

Todos os "pasquins" que analisamos tinham como programas defender os bons costumes e os bons preceitos de civilidade, já o dissemos. Vejamos o

programa do *O Binóculo*⁵, em seu primeiro número: “Para engrandecimento d’esta futura Ipu, surge hoje na arena jornalística este pequeno semanário critico humoristico e noticioso ‘O Binoculo’ que se propõe defender a moral da terra ipuense”. Seu papel seria “reclamar contra os abusos d’estes d. Juans que infestam nossa urbs”.⁶

Figura 2 – Jornal *O Binoculo*, primeira página do número 1. Cópia digitalizada, acervo do autor.



O mesmo programa é defendido pelo *O Barbicacho*⁷: “Apresenta-se hoje ao publico ‘O Barbicacho’, não de Barbicacho, mettido, mas simples, paca-to e amigo, defendendo os bons princípios de moralidade, e ficando alerta contra a capirangagem”⁸.

5 Tinha como epígrafe JORNAL CRITICO, HUMORISTICO E NOTICIOSO e tinha como Redator-Chefe Zébedeu e Secretário e gerente Zé da Roça.

6 **O Binoculo**. Ipu, p. 1, jun. 1919.

7 REDACTOR-CHEFE J. PARFUCIO.

8 **O Barbicacho**. Ipu, p. 1, dez. 1919.

Por último vejamos o programa da *A Espora*:⁹

O nosso programma será defender a moral e corrigir as proesas dos nossos “moços bonitos” e demais assumptos que interessam a collectividade. Esperamos anciosos o melhor acolhimento e não irriteem-se com nossas palestras e aconselhamos andarem bem direitinho para não desmantelarem a rozêta d’“A Espora”¹⁰.

O tema dominante dessas folhas diz respeito aos namoros. Portanto, analisaremos apenas essa questão nesses pasquins. Os ataques a essa prática são feitos com base em um forte conteúdo e de um discurso moralizante. O jornal *A Futrica*¹¹ que surgiu, principalmente, para atacar os namoros, diz em um de seus “comentários”:

Chamamos a atenção de um namoro mesmo danado de um cavalheiro que se diz casado com uma casadinha que mora em uma de nossas ruas.

Faz horror o namoro, depois se marido souber...

Là o nosso grito de alarde¹².

Antes, estampou em suas páginas: “Quando A Futrica aparece, muitos mocinhos que estam alto descem”,

O jornal critico é uma arma do [contra o] abuso e intolerancia deste pessoal que sem cabresto, quer viver a ufa em exploração com a moral E não tenham queixa

“Quem não quer ser bobo não lhe veste a pelle”¹³.

Para essa folha, aquele que não quiser ser alvo de censura, que “caminhe na linha”. Na citação acima, os redatores da *A Futrica* têm a plena consciência de que o jornal pilhérico, “crítico”, é uma grande arma capaz de corrigir os abusos e a “moral desviante” da população local.

9 Tinha como divisa ser um ORGÃO CIVILISTA, LITTERARIO, NOTICIOSO e como REDACTOR-CHEFE Dr. Matta Bicho.

10 **A Espora**. Ipu, p. 1, jan. 1919.

11 ORGAM CRÍTICO DE UMA SCIEDADE ANONYMA.

12 **A Futrica**. Ipu, p. 3, 5 jun. 1921.

13 *Idem*, p. 2.

O jornal pilhérico, em Ipu, pode-se dizer, surgiu, em parte, da necessidade ou da busca de seus redatores de alinhar os costumes de sua população aos anseios de se fundar uma cidade do progresso. Urgia, dessa forma, regular as condutas e posturas de sua população quando do uso de seus espaços públicos e sociais. Se se defendia que a cidade estava adquirindo uma feição moderna, logo os seus habitantes deveriam seguir um conjunto de novos preceitos ligados ao novo. Se a folha impressa era usada para atacar e se os pasquins atacavam violentamente parte da população em suas usanças, também tinha um papel pedagógico. Deveria ensinar-lhes a se portar segundo um novo receituário e a usar os espaços públicos da “nova cidade” mediante nova postura.

O pasquim era visto, pois, como uma arma poderosa, capaz de educar o seu povo no quesito moralidade e no uso da cidade. Ridicularizar os seus usos e costumes, quando não seguia os novos preceitos, não passava de uma estratégia, muito usada, para ferir e produzir, desta forma, reflexão. O passo seguinte e esperado era a emenda, a correção dos hábitos (os “maus hábitos”).

Os redatores dos pasquins, imbuídos de um sentimento superior, acreditando depositários do conhecimento, da racionalidade, das luzes, sentiam-se capazes e preparados para levar a todos, os novos valores, também morais, e conduzi-los na marcha rumo ao progresso. Dessa forma, viam-se como os guardiões da moral de seu povo, das “boas condutas”, sempre vigilantes e atentos a todo “desvio”, apontando para os riscos dos “desvios morais: assim centraram fogo contra a prostituição, o jogo e as “más condutas”. No que se refere ao namoro em locais públicos, a estratégia era a sua exposição como um comportamento não digno. Uma vez divulgados, esperava-se que seus praticantes ajustassem o seu comportamento às normas sociais e às condutas esperadas.

Os pasquins, como estratégia e arma contra o indecoro, utilizam-se do humor e do insulto como forma de ridicularizar comportamentos e assim corrigir um costume tido como desviante. Concordamos com Marco Aurélio Ferreira da Silva: os pasquins, por meio de um “humor costumbrista”, buscaram “corrigir, regular e modelar hábitos”. A pilhéria tinha, assim, uma função corretiva, e o alvo eram os costumes. Com base em uma prática cômica, a intenção era provocar no desviante um sentimento de vergonha e embaraço que fosse capaz, por meio do constrangimento, corrigir, consertar um com-

portamento “desregrado” ou que aquele indivíduo “internalizasse” um tipo de conduta esperada e imposta pela “classe dominante”, “desejosa que estava de fazer reconhecer como necessária e incontestável a implantação de uma sociedade mais urbana, moderna e ajustada às regras de civilidade”.¹⁴

A diferença é que em uma cidade menor a violência simbólica dos ataques podia ser sentida mais fortemente, pois todos se conheciam. A cidade de Fortaleza do entresséculos crescia, diversificava-se e perdia o seu ar provinciano. É de se supor que os ataques dos pasquins não eram lá sentidos da mesma forma que em Ipu. Nesta, a violência tornava-se ainda maior, da mesma forma que o embaraço.

Aquele que fosse alvo da zombaria sentia-se ridicularizado perante a cidade, seus amigos, familiares e a própria sociedade. O que torna ainda mais violento o ataque é que ele, embora fosse endereçado às camadas populares, centrava sua artilharia também em indivíduos oriundos dos grupos abastados – que buscavam distinção e tinham ou buscavam modos “civilizados” – que quebravam as regras morais e de civilidade ao buscar relações amorosas fora do casamento ou usar o espaço público, embora longe dos olhares de todos ou as altas horas da noite, para a mesma prática. Atacam-se os romances fora do casamento, porque punham em risco uma instituição sagrada, a família, e porque, em si, era um desrespeito à moral e à ética defendidas pelas pessoas “gradas” e “rogadas”.

Mesmo os jovens que faziam parte das “famílias distintas” foram alvos de ataque e de correção quando não seguiram as regras da boa moral, como aqueles que frequentaram bailes populares pelas bandas do matadouro (cabaré) e dançavam “danças proibidas”¹⁵.

Para esses casos, os ataques, inicialmente, davam-se em tom mais brando: “Avisamos a uma amiga nossa, que os passeios de um senhor na rua Chico Novato já está muito comentado, e isso não fica bem a um senhor que se presa”; depois, se continuasse a ocorrer, estampava em suas páginas os nomes

14 SILVA, Marco Aurélio Ferreira da. **Corrige os costumes rindo**. *Op. cit.*, p. 8.

15 São frequentes as reclamações contra os bailes e danças populares, muito comuns na época, realizados nas proximidades do cabaré e em outros locais. Foram eles alvos de sanções morais e ataques violentos, tanto nas páginas do Correio do Norte quanto em algumas folhas “pilhéricas”. As reclamações partiam daqueles que escreviam nos jornais. O tom era a “imoralidade” das danças e não o barulho, já que o cabaré ficava distante dos locais habitados.

dos envolvidos ou davam pistas de quem se tratava; “depois quando o cururu estiver mudo você não há de querer aguentar. Quem lhe avisa...”¹⁶

Em outro caso, o ataque é mais violento ao estampar nas páginas do pasquim o nome do envolvido. “Avisamos ao Chico Rocha que sereno de baile não é portão de feira para ofender a moral e espero que não se reproduza a fita do contrário ‘a Espora’ pinica”.¹⁷

Nesse último caso, trata-se de um membro da “alta sociedade” local que não devia usar o “sereno do baile”, isto é, as suas imediações, para a prática do namoro ou conversa descontraída como os populares faziam frequentemente em “portão de feira”.

O discurso dos pasquins era moralizador e o objetivo era corrigir os costumes por meio de ataques e da exposição daqueles costumes praticados por indivíduos que se queriam corrigir.

A Espora, já citada, publica versos atacando os namoros em praça pública e na Igreja:

Quem disser que amor doe
Planta elle num canteiro
E veja na rua da Estação
O namoro do Zeribeiro

Mais adiante:

As coisas que mais me irrita
E meu coração Negreja
É ver os Namoros bestas
Dos petit-maitres na Igreja¹⁸.

Os redatores dos jornais pilhéricos, que eram os mesmos que escreviam no *Correio*, posicionavam-se, também, como os guardiões da moral ipuense e se sentiam no direito de atacar o que fosse desviante, tendo com parâmetro os novos valores de civilidade. *O Barbicacho* não poupou ataques aos namoros “indecentes”. Era esse o tema dominante em suas páginas. Sempre suas edições traziam algumas trovas atacando aquela prática em público e os namoros dos casados e das casadinhas.

16 **O Barbicacho**, Ipu, 11 jan. 1920.

17 **A Espora**, Ipu, p. 3, 19 jan. 1919.

18 *Idem*.

Vejamos alguns exemplos:

Está noite eu vi um bicho
Lá na rua dos Canudos¹⁹
O bicho era cabeludo
E andava de chapéu
E um colete de viludo

Là pá banda da Estação
O negocio está danado
Tome cuidado senhores
Esse namoro agitado
De gente pobre com gente rica
O Fim da bom resultado

Fui no engenho do Marinho
Tomar da alienada
Passei no Reino de França
Vi uma casa safada
Menina tome cuidado
Com esta rapaziada [...].²⁰

Na edição seguinte do *O Barbicacho*, os redatores deixam transparecer que os namoradores se sentiam incomodados com a sua presença:

Uma noite destas um grupo de moças brincava a prenda e o redactor d'O Barbicacho' achegou-se e conseguiu presenciar tudo; quando aponta lá no canto da rua o Campos e o Aderbal²¹, uma moça brada! "lá vem os redatores d' "O Barbicacho!!Te esconde Vicente!!..." e Vicente não achando lugar acocou-se juncto a ella e ella cobriu elle com a saia de sorte que passaram os dois sem Vicente ser visto.

Ora tamanha indecencia não se pode tolerar. Que moça!... e "O Barbicacho" tudo vê e tudo ouve, depois quando foge uma noiva de lá...²²

Em outra edição, ainda, os redatores fazem vários ataques aos namoros avisando que, caso continuem a ocorrer, estampará em suas páginas os nomes

19 A Rua dos Canudos é uma extensa via que começa bem próxima à Estação Ferroviária. A origem de seu nome está ligada ao fato de ter morado ali Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro, cuja família é oriunda de Quixeramobim, vinda para a cidade de Ipu por volta de 1888.

20 **O Barbicacho**. Ipu, p. 3, 14 dez. 1919.

21 Tipógrafos, redatores do *O Barbicacho*.

22 **O Barbicacho**. Ipu, p. 3, 11 jan. 1919.

dos praticantes: “A quem couber a carapuça. A Igreja não é lugar destas coisas. Se continuar, no próximo número estamparemos o seu nome”.²³

Em tom menos violento, por se tratar de uma “reclamação” endereçada aos membros das “famílias ilustres” ipuenses, os redatores do jornal *A Espora*, em sua primeira edição, gravam em suas páginas os nomes daqueles que estavam usando a Igreja para suas paqueras. O que parece ser inadmissível, por se tratar de pessoas “rogadas”, e pelo fato de se dar em um templo religioso. A folha faz uso do humor, da ironia e utiliza como artifício entrevistar uma suposta “espiã de namoros e comportamento” na Igreja para atacar os supostos namoros na casa de Deus. Inicialmente, a “espiã” é apresentada ao público e é explicada a natureza de sua função:

Acabaser (sic) nomeada espiã de namoros e comportamentos na Egreja durante a festividade de S Sebastião mesmo com todo espantelho da “Bailarina” a celeberrima beta Alexandrina M. Escolheu para base de operações o coro da matriz, local esse reservado a cantoras. Nos apreçamos em entrevistar essa nova adepta de Bolo Pachá e grande auxiliadora da grande firma Mexericos & Cia. Recebeu-nos amavelmente e ficou satisfeitissima sabendo o fim de nossa missão.

Começa a entrevista

— Acabamos de saber que v. excia. Foi nomeada expia de namoros é verdade? — E certo que fui nomeada.

— O que tem pescado ultimamente?

— Ih!!! Muitas coisinhas e feias!

— Que quer dizer nossa beatitude com isso?

— Quer diser que muitas moças e rapazes olham-se com má intenção na casa de Deus.

— Mas olharem-se não quer dizer nada

— Nada? Então os senhores tambem namoram?

— Não senhora. Levemos a conversa por outro rumo.

Em seguida, enumera aqueles que são alvos de seus ataques e que supostamente paqueravam na “casa de Deus”:

— Queira nos informar sobre o estado actual dos nomoros.

— Darei uma explicação clara aqui vae:

O Sr. Gonçalo Tiocádio anda conquistando uma “miss”, gordinha e chic, mas...!

O Sr. Edgard... noivo. Por isso não é de se estranhar seu afuncamento.

O Sr. Joaquim Lima idem
 Zecarágão triste muito triste com a falta de alguém.
 Os Sers sabem! Manoel Bessa... nada vos digo desse dengoso, está nos braços da influenza.
 Como está perto de desbulhar meu rosario e velar com a visinha sobre a vida alheia, basta por hoje.
 Então boa noite agradecido.
 E a velha ficou retalhando nossa vida, mas sahimos consolados em saber tantas novidades²⁴.

Os pasquins, por meio do humor, portanto, defendiam uma nova postura mais condizente com os ideais de modernidade e de civilidade que tomou conta de parte da população local nas primeiras décadas do século XX em Ipu. O que se queria era impor uma nova forma de conduta e moral e que os “costumes arcaicos” fossem banidos, afinal de contas, para os agentes do progresso a cidade estava se civilizando, chegando à modernidade.

Figura 3 – Jornal *A Espora*, primeira página da edição de estreia. Cópia digitalizada, acervo do autor.



Seus redatores, em sua maioria, os mesmos que escreviam no *Correio*, sentiam-se no direito de guardar os bons costumes. Eram como que uma “polícia secreta” na defesa da “boa moral”.

24 A *Espora*. Ipu, p. 4, 19 jan. 1919.

Aqui estamos da mesma forma como nascemos porque o nosso ideal é defender a moralidade que nestes tempos de calamidade, alguns pedantes querem fazer-se açambarcadores da humanidade pobre que esmola pelas ruas.
E aqui ficamos como policia secreta defensor da moral²⁵.

No número seguinte estampa em sua primeira página:

Nossa terra já não deve ser este montão de ignorância e nossos gentis patrícios bem sabem que não pode sem importância que não zelar seu procedimento. É cumprindo esse dever, de zelo e de correção, “O Barbicacho” não ira se afastando como não se atreva a combater.

Apontaremos o erro do pequeno, do grande, do rico, do pobre, contanto que marchando na senda do progresso havemos de ser campeões da moralidade²⁶.

A perspectiva era a de que a cidade, que apresentava em seus espaços signos do “progresso”, devia extinguir de suas paragens os velhos costumes de povos “ignorantes”, “bárbaros”, “incivilizados”. O jornal, como uma polícia dos costumes e veículo nas mãos de um grupo (“nossos patrícios”), que lutava por novos valores, deveria zelar pelos bons comportamentos.

Enfim, os pasquins foram utilizados como uma arma para inibir práticas que se queria extinguir. No que se refere aos namoros, trabalharam no sentido de reprimir por meio da exposição e do riso essa prática tida como incompatível com os novos tempos que se anunciavam.

A ideia de que a cidade caminhava nos trilhos do progresso e de que era civilizada, defendida por um grupo, levava-os (seus membros) a assumirem um papel de guardar a moral e os bons preceitos da “sociedade”. Cabia a eles criar um ambiente de convívio social pautado por valores, hábitos e costumes civilizados. Era preciso introduzir no seio mesmo da população, sobretudo dos populares, regras e normas de conduta que disciplinassem o convívio social dos sujeitos. A circulação, as práticas sociais e as relações entre os indivíduos, sobretudo suas relações amorosas em público, deveriam ser alvo de sanções quando não seguissem as regras de sociabilidade e de civilidade defendidas por seus *agentes*.

25 **O Barbicacho**. Ipu, p. 1, 14 mar. 1920.

26 **O Barbicacho**. Ipu, p. 1, 18 abr. 1920.

Os pasquins ou as folhas pilhéricas foram uma das armas utilizadas para reprimir, controlar ou ridicularizar práticas “desviantes”, cujo objetivo era a “correção dos costumes” por meio de sua exposição cômica, capaz de gerar embaraço e vergonha, tendo como norte uma sociedade urbana mais “moderna”.

Atacavam-se, pois, os “maus costumes”, porque eles eram “uma vergonha no foco de uma cidade que tem foros de civilisada”²⁷. O riso dos pasquins pode nos parecer hoje apenas uma brincadeira de bom ou mau gosto, sem maiores desdobramentos. Talvez nem nos faça mais rir, mas no contexto da cidade de Ipu do seu tempo, funcionou como estratégia a serviço de grupo de pessoas.

27 **A Espora**. Ipu, p. 4 jan. 1919.

“Imprensa Catholica e Organização Política são as nossas armas”: o jornal *Correio da Semana* e o discurso anticomunista em Sobral-CE (1930-1945)

Carlos Augusto Pereira dos Santos¹

Introdução

*“Parada Gay
Morre o trabalhador e nasce a guerreira elétrica.*

Escutando as badalações de que Sobral se prepara para sofrer sua primeira “parada gay”, fiquei imaginando Dom José correndo de um lado para outro procurando aliar-se ao juiz José Sabóia, a fim de que juntos possam impedir que tal barbárie macule a imagem de nossa cidade. Dá também para imaginar Chico Monte afiando sua peixeira e Deolindo fazendo a malhação no “A Lucta”. Nada contra a aberração da natureza que transforma homem em mulher e vice-versa. Todavia, não dá para engolir ver nossa cidade realizando evento tão idiota como esse que se prevê para o dia 1º de Maio, antes dedicado exclusivamente para o trabalhador, este que terá que se conformar em repartir sua festa com as guerreiras elétricas².”

Nada tão anacrônico e, paradoxalmente, atual, quanto à nota jornalística em epígrafe. Se observarmos atentamente, para além do exercício de imagi-

1 Professor do Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). E-mail: augustus474@hotmail.com.

2 ROCHA, Silveira. Atualidade. *Correio da Semana*, nº. 310, Sobral - CE, sábado, de 21 a 28 de março de 2009, p. 3.

nação extemporânea do autor em recorrer às figuras de projeção da história recente de Sobral³, reunindo seus esforços (embora de posições políticas antagônicas) contra uma parada gay na cidade, percebe-se uma atualíssima e indisfarçável dose de preconceito.

Sem dúvida, pelo que se construiu historiograficamente sobre esses personagens até agora, essa seria uma posição aceitável ante as posições ideológicas do Bispo Conde, do Juiz ou do Coronel em reprimir um evento desta natureza. Por outro lado, recorrendo ao mesmo expediente do jornalista de imaginar o presente com os atores do passado, arrisco em dizer que talvez Deolindo Barreto fizesse sua “malhação” não nos moldes da repressão dos costumes, mas no deboche, na sátira, ou até mesmo naquilo que depois se constituiu como a “molecagem”⁴ cearense, claro, correndo o risco de também ser anacrônico.

Imaginações à parte, o mais importante para este trabalho não são as divagações de um jornalista atuante na imprensa local ou de um pesquisador da história de Sobral, mas tentar compreender o substrato que informa o pensamento conservador que percorre essa história.⁵ Nesse sentido, a nota epigrafa-da revela a recorrência que aqui queremos analisar: o conservadorismo latente de uma sociedade, mas que, num movimento dinâmico, traz no seu bojo o seu contrário. Interessam-nos, portanto, os embates dessas disputas que moveram projetos ideológicos de dominação social na cidade de Sobral, principalmente aqueles planejados e engendrados pela Igreja Católica.

3 Tomamos como referência a produção historiográfica que coloca a figura do Bispo Dom José Tupinambá da Frota como segundo fundador de Sobral. O juiz Dr. José Saboya, o Coronel Chico Monte e o jornalista Deolindo Barreto fazem parte do contexto contemporâneo onde o bispo exerceu grande influência na cidade.

4 O termo advindo da expressão “Ceará moleque, irreverência ou molecagem e gaiatice inata do povo cearense foi recorrente nos escritos de romancistas, cronistas e ensaístas, que abordaram aspectos anedóticos da história e da vida cotidiana no Ceará desde os fins do século XIX”. SILVA, Francisco Secundo da. Molecagem e “cearensidade”: o humor na produção da cultura. **MÉTIS: História & Cultura** – v. 12, n.23, p. 206, jan./jun. 2013.

5 Convém dizer que nossas pesquisas acadêmicas não focalizam diretamente o município de Sobral, mas, por estar inserido numa universidade pública (UVA) que tem sua zona de influência no semiárido cearense, pouco a pouco nosso olhar contempla o referido município, notadamente após nossa participação no projeto Capitalismo e Civilização nas cidades do Ceará organizado pelo Mestrado Acadêmico em História (MAHIS) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Deste modo, posteriormente fomos convidados a participar do projeto “Coleção História de Sobral”, no qual organizamos, juntamente com o historiador Alênio Carlos Noronha Alencar, o livro “Polifonia Sobralense: leitura e entendimentos sobre a história da cidade”, publicado pela editora Ecoa, Sobral-CE, no ano 2015. A obra reúne um bom número de pesquisas de outros colegas, nas quais encontramos alguns pontos de interrelação com o mundo do trabalho entre Sobral, Camocim e a região noroeste do Estado do Ceará, nossa seara efetiva de pesquisador.

A partir do bispado de Dom José Tupinambá da Frota, nota-se uma ação mais coordenada e visível das ações da Diocese de Sobral em consonância com as políticas de disciplinamento e ordenamento católico, dentro dos pressupostos da Ação Católica, que aprofundaremos mais adiante, elegendo prioridades no plano espiritual e desencadeando ações assistencialistas na esfera material. Logicamente, nesse contexto de disputa ideológica, a Igreja Católica temia que reformas sociais e educacionais debatidas no âmbito da Constituinte (1933-34), no início do governo provisório de Vargas, pudessem diminuir sua influência na sociedade⁶. Portanto, dentro dessa perspectiva, várias atividades foram desenvolvidas pelo clero sobralense apoiado por setores das elites das principais cidades da zona de abrangência da diocese, que serão analisadas no decorrer deste texto.

É importante frisar que a influência da Igreja Católica na formação dos burgos brasileiros é imensa, trazendo consigo não somente a prevalência de seus edifícios no tecido urbano, mas o modo de pensar totalizador, recusando e demonizando outras alternativas de ver e ser no mundo, enfim, pondo em prática seu projeto civilizatório. Em Sobral, a Igreja Católica e seus organismos (diocese, associações, pias, jornal, entre outros) parecem se confundir com a ação firme e vigilante de seu bispo D. José. Como afirma o historiador Agenor Soares e Silva Júnior:

Em Sobral, a Igreja passou a acompanhar esses movimentos, elegendo seus inimigos, arvorando-se de protetora das almas; centralizando suas atenções em tudo aquilo que pudesse vir a desviar o "seu rebanho" da fé cristã: o comunismo, o socialismo, a maçonaria, as festas populares, entre outras, foram combatidos de todas as maneiras⁷.

Desta forma, analisaremos vários embates que animaram a cena ideológica representada por esses pensares em disputa na região noroeste do estado do Ceará. Por outro lado, mais do que a condenação do evento trazido na epígrafe sobre a afirmação da diversidade sexual, parece-nos que há outra disputa:

6 NAPOLITANO, Marcos. **História do Brasil República**: Da queda da Monarquia ao fim do Estado Novo. São Paulo: Contexto, 2018, p. 103-106.

7 SILVA JÚNIOR, Agenor Soares e. "**Cidades Sagradas**": a Igreja Católica e as transformações urbanas no Ceará (1870-1920). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. 2009. p. 228.

o do sentido simbólico do Primeiro de Maio, antes restrito às celebrações ao dia do trabalho e do trabalhador. Não sem efeito, num dos espaços mais distintos da “sobralidade triunfante” de que fala o cientista social Nilson Almino de Freitas⁸ – o Becco do Cotovelo –, tem lugar proeminente no *Café Jaibaras* um quadro do Bispo Dom José Tupinambá da Frota com a seguinte inscrição: “Operário de Deus”. Isso nos faz pensar que a parada gay não representa apenas uma “maculação” da imagem de uma cidade criada sob os ditames católicos, como quer o jornalista, mas também aos trabalhadores ressignificados na figura do Bispo José, também tido como tal⁹.

Doutro modo, procurar-se-á compreender não somente o embate ideológico já sinalizado, mas também como este se deu no mundo do trabalho, posto que muitas das ações da Igreja Católica eram dirigidas aos trabalhadores, como combate ou prevenção das chamadas ideias “alienígenas” que rondavam as cabeças da época. Para isso, várias cruzadas, campanhas, movimentos foram criados e fortalecidos na igreja, procurando não somente um reavivamento religioso dos fiéis, mas ganhando-os para auxiliá-la no “trabalho de proselitismo do clero, frequentemente escasso proporcionalmente à extensão do país. Merecem menção a Ação Católica, os Círculos Operários, as Congregações Marianas, os Irmãos Vicentinos e as Filhas de Maria”.¹⁰

Os discursos impressos

Não pretendemos, neste trabalho, realizar uma reflexão mais profunda da teoria ou análise do discurso¹¹. Aqui o que nos interessa, principalmente, é como o jornal *Correio da Semana* se constituiu como veículo propagador de um significado discursivo que se engendra na teia de relações por onde este jornal circula. Como se sabe, a análise do discurso “compreende que o significado do discurso não é arbitrário, antes constitutivo das relações realizadas

8 Cf. FREITAS, Nilson Almino de. **Sobral**: Opulência e Tradição. Sobral: Edições UVA, 2000.

9 Neste sentido, “o largo conhecimento do bispo foi bastante utilizado em seu periódico, o *Correio da Semana*, em embates com temáticas sobre o moderno, o progresso, a política, a ciência; apresentando o seu posicionamento sobre esses temas em consonância ao pensamento religioso conservador europeu”. SILVA JÚNIOR, Agenor Soares e. *Op. cit.*, p. 219.

10 MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2 ed. Niterói: Eduff, 2020.

11 Para o suporte do que tratamos neste texto, ver, principalmente: ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios & procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

com a cultura, a história, o social, através da linguagem, o que implica uma ação de “explicitar” os processos de produção de sentido”¹². O jornal é apenas um dos veículos onde se dá essa produção de sentidos. Como afirma Reinhart Koselleck: “a batalha semântica para definir, manter ou impor posições políticas e sociais em virtude das definições está presente, sem dúvidas, em todas as épocas de crises registradas em fontes escritas”¹³.

É essa linguagem jornalística, traduzida em discurso, que combate o chamado “perigo vermelho” e deriva para identificar outros inimigos reais e imaginários. Deste modo:

[...] o discurso é moldado por relações de poder e ideologias, acentuando os efeitos produzidos na ação dos sujeitos sobre o mundo e sobre os outros, enfatizando a existência de um sistema de conhecimento e crenças construído, que contribui para reproduzir ou transformar a sociedade¹⁴.

Um dos centros irradiadores desses discursos, portanto, é a imprensa, e mais especificamente, a chamada “boa imprensa”¹⁵, que em Sobral se constituiu como um “projeto intelectual de uma elite eclesiástica [...] preocupada em informar e formar as ‘camadas médias populares’, projeto semelhante que fora conduzido, pouco tempo depois, a partir de 1921, por Dom Sebastião Leme com a criação da revista ‘*A Ordem*’¹⁶. Para isso, a Igreja Católica produziu estes discursos fundamentada nos princípios da Ação Católica¹⁷, que teve

12 CUNHA, K. S. Teoria do discurso e conceito de campo: categorias para análise das políticas educacionais. *Revista de Estudos Teóricos y Epistemológicos en Política Educativa*. v. 1, n. 2, 2016, p. 268. Disponível em: www.relepeenrevista.org. Acesso em: 11 maio 2020.

13 KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados*: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC, 2006, p. 102.

14 CUNHA, K. S. *Teoria do discurso e conceito de campo*: categorias para análise das políticas educacionais, v. 1, n. 2, 2016, p. 269. Disponível em: www.relepeenrevista.org. Acesso em: 11 maio 2020.

15 Para uma discussão sobre a atuação desse tipo de imprensa no Brasil, ver: LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983. Para uma crítica à linha interpretativa desenvolvida por Oscar de Figueiredo Lustosa, “evidenciando a existência de resistências, tensões e embates às determinações pontificias e de disputas e embates, em função dos diferentes projetos de cristianização social e de intervenção na sociedade”, ver: MARIN, Jérry Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(3), p. 197-217, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3cap09>. Acesso em: 22 maio 2020.

16 PONTE FILHO, Aurélio. A “Boa Imprensa” em Sobral. In: SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos; ALENCAR, Alênio Carlos Noronha. *A Polifonia Sobralense*: leituras e entendimentos sobre a história da cidade. Sobral-CE: Edições ECOA, 2015, p. 61.

17 A Ação Católica, nome com o qual é reconhecida hoje, nasceu oficialmente no pontificado de Pio XI, a 23/12/1922, mas sua história remonta a 1867 [...] O papel inicial da Ação Católica Brasileira foi à defesa dos valores e princípios cristãos por parte dos leigos católicos no campo da atuação política. Tendo o intelectual

nos jornais um amplo instrumento de divulgação, ao que poderia ser chamado de “reação” do doutrinamento cristão às ideologias “alienígenas” que frutificavam no país no início do século XX, disputando poder político e espiritual junto às mais diversas camadas da população brasileira. Neste sentido, a Igreja Católica utilizava de vários expedientes para difundir os princípios das encíclicas papais e cartas pastorais, além de promover uma intensa organização de leigos em associações piás para enfrentar o comunismo ateu, a maçonaria, o protestantismo, o semitismo, o espiritismo, dentre outros ismos.

O jornal *Correio da Semana*, portanto, se configurava como uma espécie de trincheira neste combate. Como afirma o historiador Rodrigo Pato Sá Motta:

Os grupos sociais atemorizados pela “ameaça” ou “perigo” comunista, por sinal expressões reveladoras de seu estado de espírito”, trataram de organizar-se e articular uma contra-ofensiva visando combater o projeto revolucionário. Genericamente, pode-se dizer que o sentimento anticomunista nasceu espontaneamente, gerado pelo medo e pela insegurança. No entanto, transformou-se em movimento organizado a partir da necessidade percebida por algumas lideranças conservadoras de conter a escalada revolucionária¹⁸.

Voltando aos instrumentos de divulgação da Ação Católica, publicações do porte da revista *A Ordem*, no Rio de Janeiro, e dos jornais *O Nordeste*, publicado em Fortaleza, *Correio da Semana*, em Sobral, *A Ação*, no Crato, *Âncora*, em Messejana-CE, dentre outros, davam suporte a esse embate e fomentavam a antipropaganda dessas ideologias contrárias ao receituário cristão.

Do ponto de vista da organização de religiosos e leigos nessa cruzada, o Centro Dom Vital¹⁹, na capital da República e seus congêneres nos estados, as Congregações de Moços Marianos, Círculos Operários e Comitês Anticomunistas, só para citar alguns, respondiam pela ação militante do povo católico. Sobre os Comitês Anticomunistas surgidos no Ceará e propagados, principal-

Alceu Amoroso Lima como principal colaborador leigo do Cardeal do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme (1882 -1942) efetivamente surge em 1933 a Liga Eleitoral Católica e em 1935 a Ação Católica Brasileira tendo Alceu como primeiro presidente. In: SOUZA, Pe. Ney de. *Ação Católica, Militância Leiga no Brasil: méritos e limites*. **Revista de Cultura Teológica** - v. 14 - n. 55 - abr./jun. 2006, p. 45 e 49.

18 MOTTA, Rodrigo Pato Sá, *Op. cit.*, p. 05.

19 “A Igreja, apreensiva, mobilizava os cristãos na luta contra o materialismo e o comunismo. No Rio, criou-se o centro Dom Vital, liderado por Jackson de Figueiredo, representando a ala conservadora”. In: VIOTTI, Emília. **Sergio Buarque de Holanda e Raízes do Brasil**. Brasil. História, Textos e Contextos. 1.ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2015, p. 209.

mente, nos jornais *O Nordeste*, de Fortaleza, e *Correio da Semana*, de Sobral, são frutos da reação católica ao comunismo desde a década de 1920, “patrocinados e inspirados pela Igreja Católica que se abrigavam nas associações piás (Liga Feminina de Ação Católica, Congregação dos Moços Marianos, Juventude Católica, entre outras) com o objetivo de combater o chamado perigo vermelho”. Outro tipo de organização exemplar dessa conjuntura social promovida pela Ação Católica foi a “Liga Eleitoral Católica – LEC, que no Ceará tornou-se efetivamente um partido político de direita, abrigando os seus mais diversos setores, apoiando e recomendando candidatos, vencendo eleições”²⁰.

Uma das ações dos comitês anticomunistas instalados em várias cidades da região norte do Ceará eram as chamadas “Semanas Sociais”, capitaneada pelo Monsenhor Sabino Loyola (1909-2005), amplamente divulgadas pelo *Correio da Semana*, funcionando como instrumento catalisador dessa cruzada. Esse evento combinava tanto o conforto espiritual às “ovelhas tresmalhadas do rebanho” (deslocando-se para as paróquias vários padres e freiras que atuavam nas aulas de catecismo, comunhões e conversões de comunistas), quanto à assistência social aos mais carentes, com a instalação de postos de distribuição de alimentos e medicamentos. Após as Semanas Sociais, geralmente esses postos ficavam sob a responsabilidade da Sociedade de São Vicente de Paulo local²¹.

As Semanas Sociais, contudo, procuraram se restringir em cidades onde o “perigo vermelho” era mais evidente. Os registros no *Correio da Semana* dão ênfase aos trabalhos ocorridos em Camocim, tida entre as décadas de 1930 a 1940 como a “cidade vermelha”, onde as ideias comunistas punham em perigo a hegemonia católica. Daí talvez se explique a atuação da Diocese de Sobral nessa cidade, como a querer extirpar um mal que poderia se espalhar²².

Dentre essas ideologias, buscaremos analisar, dentro dos limites deste trabalho, formas e estratégias usadas no discurso jornalístico, no sentido de instituir uma verdade sobre estas ideologias estranhas aos princípios cristãos que, em última análise, promoviam um acautelamento e orientavam os católicos

20 SANTOS, Carlos Augusto P. dos. Comitês Anticomunistas. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (Orgs.). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 1999, p. 126.

21 Ver SANTOS, Carlos Augusto P. dos. **Cidade Vermelha**: a militância comunista nos espaços do trabalho. Camocim-CE (1927-1950). Coleção Mundos do Trabalho. Fortaleza-CE: UFC/BNB/MTE, 2007, p. 44-58.

22 *Idem*.

a não participarem e partilharem dessas ideias. Neste sentido, o discurso jornalístico apresentado no jornal, para além de uma prevenção doutrinária, é essencialmente político. Sua configuração nesse embate assume os contornos da representação da díade “amigo-inimigo”, da qual trata Norberto Bobbio, em que o espaço político é o chão fértil para se desenvolver antagonismos²³. Daí os atores políticos sentirem a necessidade de darem “visibilidade” a seus discursos, e a imprensa é um desses canais, revelando uma dicotomia em que falar sobre o adversário é tão importante quanto seu programa partidário²⁴.

Nesse sentido, jornais identificados com o Partido Comunista no Ceará (*O Democrata*) e a Igreja Católica (*Correio da Semana*, *O Nordeste*, *A Ação*, *Âncora*) são bons exemplos dessa prática, principalmente em períodos eleitorais, quando o embate entre comunistas e religiosos se tornava mais acirrado. As distinções semânticas nos periódicos são bastante visíveis, nos quais a utilização dos jargões são denunciadores de suas posturas políticas. A linguagem jornalística, apesar de apresentar formas específicas quanto à estruturação textual, deixa evidente estas distinções, principalmente se entendermos esses textos em seus contextos sociais em que foram produzidos, quem os produziu, para quem e para que foram produzidos. É a funcionalidade ideológica dos textos de que fala Fredrick Jameson, ao afirmar que “com certeza, esses distintos horizontes semânticos também são momentos distintos do processo de interpretação, podendo, nesse sentido, ser entendidos como equivalentes dialéticos”.²⁵

Neste capítulo, nos ateremos somente ao combate às “ideias alienígenas” veiculadas no jornal *Correio da Semana*, que centra mais fogo na propaganda anticomunista quando o chamado “perigo vermelho” é mais presente e forte na então Zona Norte do Estado do Ceará, especialmente no município de Camocim. Artigos são publicados em profusão ocupando boa parte do espaço do jornal. Transcrições de outros jornais católicos do país são reproduzidas abordando a miséria e a agrura do povo soviético, visto “in loco” por corres-

23 Ver: BOBBIO, Norbert. **Direita e Esquerda:** razões e significados de uma distinção política. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

24 Para uma discussão sobre os discursos construídos pelos comunistas na imprensa, ver: MARIANI, Bethania. **O PCB e a imprensa:** os comunistas no imaginário dos jornais: 1922-1989. Rio de Janeiro: Revan/Campinas, SP, UNICAMP, 1998, p. 83-86.

25 JAMESON, Fredric. **O Inconsciente Político:** a narrativa como ato socialmente simbólico. Trad: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 68.

pondentes estrangeiros. Relatos de conversão ao catolicismo de ex-comunistas são estampados como frutos do trabalho desta antipropaganda. O cerceamento da liberdade do regime bolchevista é mostrado em contradição com os preceitos morais da Igreja, demarcando uma dicotomia muito presente entre o Bem e o Mal, Roma e Rússia, Catolicismo e Comunismo, dentre outras. O doutrinamento católico é evidenciado numa clara oposição aos ideais comunistas, como podemos constatar na citação abaixo, relativa às festividades de São José no ano de 1931.

É preciso pois, que o operário catholico se revista de um verdadeiro espirito de absoluta disciplina, de inabalável fé christã e de coragem decidida para enfrentarmos o terrível inimigo que ameaça introduzir-se em nossa Patria.

[...] - Os oradores que me precederam, disseram quase tudo, mas falta dizer ainda alguma cousa – disse levantando-se o Exmo. Sr. Bispo. Todos o ouviram religiosamente. Deu, S. Excia. nítidas explicações sobre o nefando bolchevismo que, com promessas inverossímeis tão bem sabiam enganar os que se deixavam seduzir pela belleza das palavras mentirosas com que elles tentavam prender a humanidade incauta. Os norteamericanos porem, não se illudiam. E, se porventura aparecia um adepto do comunismo, o governo, calmamente, sem se afligir, mandava n'ò para a Russia! "Vá apreciar de perto o seu paraíso soviético!"²⁶.

Como se percebe, o texto jornalístico imprime à cobertura das festividades de São José, o santo operário modelo, algumas falas diretas e indiretas de outro José, o Bispo, com ênfase no que os operários católicos deveriam repudiar. A última expressão, "Vá apreciar de perto o seu paraíso soviético", poderia ser atualizada hoje para "Vai para Cuba" ou "Vai morar na Venezuela". A campanha anticomunista não cessa. Praticamente em todos os números do jornal *Correio da Semana*, no período recortado desta pesquisa, há nas linhas e entrelinhas uma reportagem, um artigo, uma carta episcopal, um alerta sobre os perigos do comunismo e de outras ideias que não tivessem o padrão religioso compatível "com a formação heroica de nossa raça".²⁷ Para exemplificar, às ve-

26 Pelo Círculo São José. **Correio da Semana**, Sobral-CE. Ano XIII, sexta-feira, 28 de março de 1931, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

27 L.F.A.C. O Protestantismo é um falso Christianismo. **Correio da Semana**, ano XXVI. Nº 9, sexta-feira, 18 de junho de 1943, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

zes se recorria a pequenos textos, mas de forte conteúdo didático, assinalando os pecados do inimigo combatido:

O BOLCHEVISMO.

São nove os princípios fundamentais do Bolchevismo:

- 1º. Negação do direito;
- 2º. O terrorismo;
- 3º. Negação da lei moral e de ordem espiritual;
- 4º. Supressão da liberdade de consciência;
- 5º. Negação da Pátria;
- 6º. Promover a guerra;
- 7º. Animar o roubo;
- 8º. Animar o assassinato;
- 9º. Destruir a família.

Bonito programma! Se isto não é o aniquilamento da civilização, não sabemos o que será. Bem dizia Monsenhor Villeneuve: 'O Bolchevismo suprime todas as aspirações legítimas, todas as ambições que desde o começo do mundo, moveram a humanidade. O Bolchevismo! Eis o inimigo'²⁸.

Portanto, a comparação desses imaginários era inevitável, como podemos perceber na transcrição abaixo, cujo efeito didático parece sobressair-se, uma década depois da citação acima, o que mostra a vigilância do jornal e, por conseguinte, da Diocese de Sobral no combate ao comunismo.

PARÁBOLA DOS ISMOS...

SOCIALISMO: Se possues duas vacas, tens que dar uma ao teu vizinho.

COMMUNISMO: Se possues duas vacas, dá-as ao governo e, o governo dá-te um pouco de leite.

FACISMO: Se possues duas vacas, guarda-as e dás o leite ao governo e o governo vende-te um pouco de leite

NEW DEALISMO: Se possues duas vacas, mata uma, tira o leite da outra e despeja-o no esgoto.

NAZISMO: Se possues duas vacas, o governo mata-te e come as vacas.

CAPITALISMO: "Se possues duas vacas, vende uma e compra um touro..."²⁹

Por outro lado, não era somente o comunismo que se configurava como inimigo do catolicismo, que buscava para si a prerrogativa de ensinar e defender os princípios da moral cristã, como veremos mais adiante. Antes, vale salientar a evidência de Sobral como cidade católica ao extremo e a ação firme

28 **Correio da Semana**, Sobral-CE, 11 de outubro de 1931, nº 27. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

29 **Correio da Semana**, Sobral-CE, 19/07/1940, n. 18, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

de seu bispo na defesa da fé, como referenda o *Correio da Semana* por ocasião da instalação da Liga Feminina da Ação Católica (LFAC):³⁰

Inicialmente concordamos que Sobral é catolicíssima em suas tradições; e na família sobralense Jesus Cristo preside sem Seu lugar de honra, todas as alegrias e as amarguras. A multidão urbana e rural se comprime nas procissões eucarísticas e nas solenidades religiosas... Em quasi todos os templos há uma lâmpada, sentinela da fé, guardando Jesus Cristo no tabernáculo. E pelo numero das igrejas erguidas em honra de Maria Santíssima, muito bem foi dominada – Sobral – a cidade de N. Senhora! Temos a honra e a felicidade de possuir na pessoa de S. Excia. Revdma. o Sr. Bispo Diocesano – o Prelado benemerito da fé e da ação, inconfundível³¹.

A partir daí, o jornal organiza a divulgação das ações de combate às “ideias alienígenas” quase sempre se referindo ao trabalho entusiasmado e empolgante da Liga Feminina de Ação Católica (doravante, LFAC), cujos objetivos são publicados em vários números do *Correio da Semana*:

O objetivo da Liga de Ação Católica é defender os princípios cristãos, individualmente, e na família e na sociedade. Na multidão que se debate para conseguir oscular a fimbria dos andôres das procissões, quantas pessoas ignoram os principais mistérios da religião! A Liga da Ação Católica irá, de per si, ensinar-lhes as verdades cristãs. Há nesta cidade dezenas de fraternidades piás; confrarias; em honra de quasi todos os santos... A Ação Católica propõe-se a recrutar, destas corporações, os membros mais dispostos – pois que, neste momento, não basta o fervor dentro dos templos, mas é preciso o valor nas trincheiras de defensiva à invasão silenciosa, mas efetiva, do proselitismo luterano³².

Embora a ofensiva ao protestantismo tenha mais visibilidade nos anos 1940, no jornal *Correio da Semana*, desde a década de 1930, missionários estrangeiros tentavam estabelecer-se em Sobral, como o pastor Orlando Spencer Boyer e Horace Ward. Talvez por esse combate, às vezes chegando às raias da violência contra os “crentes”, somente em 1956 foi fundada a Igreja Batista de Sobral, no

30 Embora o jornal dê primazia para a divulgação das ações da LFAC de Sobral, interessante também é a cobertura dada na criação dessa liga em outros municípios, como por exemplo, Camocim. Instalação em Camocim da L.F.A.C. *Correio da Semana*, ano XXVII. Nº 15, sexta-feira, 14 de julho de 1944, p. 1.

31 Programa da L.F.A.C. *Correio da Semana*, Sobral-CE. Sexta-feira, 15 de janeiro de 1943, ano XXV, nº 41, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

32 *Idem*.

bairro do Tamarindo, pastoreada por Burton Wolf.³³ Reafirmando este combate, a historiadora Luciana de Moura Ferreira assinala: “É notável o número de artigos publicados no jornal *Correio da Semana* contra as religiões protestantes, nas primeiras décadas do século XX, assim como ao comunismo”.³⁴

Ainda na esteira do combate às chamadas doutrinas “falsamente cristãs”, os esforços dos redatores do *Correio da Semana* também se voltaram contra o Espiritismo. Somente para exemplificar esta cruzada, visto ser vasto o número de matérias sobre essa questão, em 1941 o jornal reproduz uma matéria de cunho nacional para mostrar que não era uma implicância local, explicando: “Quando denunciemos aos nossos leitores, catholicos ou não, os perigos da pratica e propaganda do Espiritismo, não o fazemos por mero gosto de combate. [...] De todas estas doutrinas, o Espiritismo é certamente a de peiores consequencias”³⁵. Tal matéria tratava do fechamento dos Centros Espíritas do Rio de Janeiro por portaria do Chefe de Polícia daquele estado.³⁶

Por outro lado, não somente as instituições como Maçonaria e Rotary Club eram desqualificadas diante dos “verdadeiros princípios cristãos” professados na Igreja Católica. Pessoas também eram alvos, contestando-se suas posições e escolhas, até mesmo o saber científico, se este não fosse, não estivesse a serviço de uma “causa superior”. O discurso jornalístico, portanto, reduz tudo ao preceito da fé. A tática de reconhecer algo positivo no objeto de ataque para depois usá-lo como um exemplo de como os cristãos não deveriam proceder nem seguir pode ser visto com relação ao escritor, jornalista e político maranhense Humberto de Campos (1886-1934).³⁷ Inicialmente o elogio, em seguida a desqualificação:

33 Em 2012, segundo Ari Machado Portela Filho, no livro “A História do Protestantismo em Sobral”, 10% da população de Sobral era protestante, “contando com cerca de 25 mil pessoas. *In*: Livro traz história do protestantismo. Diário do Nordeste. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/regiao/livro-traz-historia-do-protestantismo-1.28877>. Acesso em: 02 maio 2020.

34 FERREIRA, Luciana de Moura. **Memória social, imaginário e representação no Álbum do Centenário de Sobral – 1941**. Fortaleza, 2020. Dissertação. Mestrado em História. Universidade Estadual do Ceará (UECE), p. 37.

35 A Polícia contra o Espiritismo. **Correio da Semana**, ano XXIV, 16 de maio de 1941, p. 3. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

36 “Fica suspenso o funcionamento de todos os centros espíritas desta capital, que só poderão ser recomençar suas atividades mediante novo exame de suas finalidades para o que deverão os interessados se submeter a novo processo de registro. [...]” (Do Correio Catholico, de Uberaba). A Polícia contra o Espiritismo. **Correio da Semana**, ano XXIV, 16 de maio de 1941, p. 3. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

37 Como vemos na citação do jornal *Correio da Semana*, há um erro evidente quanto ao local de nascimento de Humberto de Campos. O escritor nasceu na cidade maranhense de Muritiba. Com o seu falecimento em 05 de dezembro de 1934, oito dias depois o município passou-se a chamar Humberto de Campos.

Muito escreveu Humberto de Campos e também muito se tem escrito sobre êle. Os seus livros são espalhados e lidos em todo o Brasil. Como cientista, talvez ninguém o tenha igualado. Sabia dizer as cousas. Mas, incontestavelmente a maioria de seus escritos deixava muito a desejar quanto ao senso cristão, que por completo faltava ao escritor piauiense³⁸.

Os operários e a guerra ideológica

Embora os discursos produzidos nos jornais católicos tivessem como alvo os cristãos, inegável é a ênfase voltada para o conjunto do operariado, que, por outros motivos, também era atingido pela propaganda socialista ou comunista. Por outro lado, há de se salientar que, no período recortado pela pesquisa, dois outros assuntos alimentaram as páginas do *Correio da Semana* e outros jornais católicos do Ceará: o integralismo (meados da década de 1930)³⁹ e a preparação do I Congresso Eucarístico de Sobral (1941), que, por si sós, dariam base para outros artigos⁴⁰. Em pleno combate ideológico, a realização do evento religioso em meio às comemorações do I Centenário de Sobral revestiu-se de intenso brilhantismo, além da exaltação do seu bispo:

A década de quarenta foi marcada principalmente pelo centenário da cidade e pelo I Congresso Eucarístico, em que o Bispo comemorou seus vinte e cinco anos de bispado e recebeu o título de Conde Romano. As festas de comemoração foram intensamente divulgadas e incentivadas através das páginas do seu periódico *Correio da Semana*,

38 NEM TUDO QUE RELUZ É OURO. *Correio da Semana*, Ano XXVII, nº 5, sexta-feira, 02 de maio de 1944, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

39 Especialmente no ano de 1937, o *Correio da Semana* se torna praticamente um órgão oficial de propaganda do integralismo, noticiando as atividades dos núcleos da Ação Integralista Brasileira – AIB. Vejamos os principais municípios e os líderes dos núcleos da AIB: Sobral (Dr. Farias Sobrinho); Camocim (Antônio Honório Passos); Massapê (João Coracy Vasconcellos); Acarahú (João Jaime Gomes); Nova Russas (Joaquim Soares); Ipu (Francisco das Chagas); Ibiapina (José Monte Aragão); Viçosa (Afonso Marques). Para o integralismo no Ceará, ver: REGIS, João Rameres. O integralismo no interior do Ceará (1932-1937): adequações ao jogo político local. **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 27. 22-26 jun. 2013, Natal (RN) e A Ação Integralista Brasileira: Um caso de polícia? **Revista do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de História da UFC**. v. 3, n. 6 (abr. 2005), Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2005, p. 177-200.

40 “Realizado no ano de 1941, por ocasião do jubileu de 25 anos da fundação da Diocese. A cerimônia foi presidida pelo Exmo. e Revmo. Sr. D. Bento Aloísio Masela, Nuncio Apostólico no Brasil. Contou com a presença dos Bispos do Crato e Limoeiro do Norte, e do interventor federal no Ceará, Dr. Francisco Menezes Pimentel”. In: FERREIRA, Luciana de Moura. *Op. cit.*, p. 50 (nota 77). O evento também é noticiado com pompa e circunstância no jornal A Ação. Crato-CE, 1941, nº 40, p. 4, nº 42, p. 4 e nº 44, p. 1. Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

que mais uma vez mostrou a sua força de persuasão e de seu papel ordenador dos costumes na cidade⁴¹.

Outros jornais católicos do Ceará, como *A Ação*, do Crato, “pintou” Sobral para este evento, dando-nos uma ligeira impressão de como se preparou para o grande evento religioso: “[...] a cidade toda se engalanou, na renovação unanime do colorido de suas fachadas, [...] na ornamentação de suas praças e ruas, [...] o embandeiramento de todo o percurso da Procissão Eucarística, com estandartes das cores brasileiras e do Vaticano”⁴². Com relação à praça onde aconteceu o Congresso, o jornal destacaria ainda:

A vasta praça de São Francisco, em cujo centro se vê plantado o marco comemorativo da independência do Brasil e em cujo fundo se ergue o templo do grande santo que lhe dá nome, foi a escolhida para o local do Congresso. Medindo cerca de mil metros quadrados foi caprichadamente adaptada e ornamentada para o seu glorioso destino de 3 dias. No adro da igreja instalou-se o pavilhão oficial estilo palanque, amplo, bastante elevado e elegante [...] A parte central era coberta por uma cúpula toda branca, tendo apenas com adorno, frisos dourados. [...] Sob esta cúpula o altar igualmente branco e ouro contrastando com a ampla cortina de veludo vermelho que lhe servia de fundo. Ao lado direito do altar, o trono de sua excia., o sr. Nuncio Apostolico, no mesmo tom vermelho da cortina. No lado oposto e em plano mais baixo a tribuna, provida de microfone, que irradiava esplendidamente para toda a vasta extensão da praça por intermédio de 4 poderosos altofalantes.⁴³

Com Dom José, as cerimônias religiosas se revestiam de pompa e circunstância, segundo os relatos de memorialistas e historiadores. Retornando para o caso específico do jornal *Correio da Semana* e sua preocupação com o operariado, esse objetivo era bem explícito, seja pela coluna semanal dedicado ao Círculo de Operários Católicos de Sobral (Pelo Círculo São José), assinada por *Santus*, cujas crônicas traziam as informações burocráticas do centro e o cotidiano das sessões dominicais num misto de humor e às vezes ironia; seja pela cobertura da páscoa dos operários ou mesmo das inúmeras matérias destinadas a esclarecer o operariado sobre os perigos a que estava exposto, buscando transformá-lo num

41 FERREIRA, Luciana de Moura. *Op. cit.*, p. 38.

42 Reportagem do Congresso Eucarístico de Sobral. *A Ação*. Crato-CE. 1941, nº 44, p. 3. Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

43 *Idem*.

“valeroso exercito” que lutasse “sem tréguas e esmorecimentos pela verdade e contra o erro dissolvente do século em que vivemos”⁴⁴.

Afora os movimentos e criação de associações católicas piás, no período entre as décadas de 1930 e 1940 observa-se um crescente aumento de Círculos Operários (às vezes com o acréscimo na denominação de Trabalhadores Católicos ou Trabalhadores Cristãos) em toda zona de abrangência da Diocese de Sobral. O chamado movimento circulista teve no estado do Ceará um solo fértil.⁴⁵ Como assinala a historiadora Jovelina dos Santos:

Os Círculos Operários cearenses ressaltam a preocupação com o propósito de recristianizar os trabalhadores, seguindo a orientação da Igreja no projeto de neocristianização. Com essa preocupação, combatem qualquer entidade que desfralde a bandeira da luta de classes. Os embates entre o movimento circulista e as entidades que seguiam orientação socialista ou anarquista é veiculado tanto através da imprensa católica, quanto por meio da imprensa libertária.⁴⁶

Neste sentido, a fundação de círculos operários nas paróquias da Diocese de Sobral estava sintonizada com o projeto de combate às ideias perigosas do “socialismo rubro”, que constantemente eram lembradas pelo *Correio da Semana*, fundamentando nisso a fundação do Círculo de Operários e Trabalhadores Católicos em Sobral e outros municípios⁴⁷, como acontecera em Camocim, onde a criação do Círculo Operário se apresentava “como uma opção organizativa do operariado ‘cristão’, disputando os trabalhadores com os sindicatos onde se desenvolvia uma base da militância comunista”.⁴⁸ Iniciativas de criação de círculos operários em outros municípios eram saudados nas páginas do *Correio da Semana*, quase sempre se destacando a presença de

44 Preparativos para a organização da Ação Católica em Sobral. *Correio da Semana*, ano XXVII, sexta-feira, 05 de setembro de 1944, p. 2. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

45 Para uma discussão sobre os Círculos Operários no Brasil, ver: SOUSA, Jessie Jane Vieira de. **Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. No Ceará, Cf. SANTOS, Jovelina Silva. Círculos Operários no Ceará: “Instruindo, educando, orientando, moralizando” (1915-1963) e MIRANDA, Júlia. **O Poder e a Fé: discurso e prática católicos**. Fortaleza, Edições UFC, 1987. Para Sobral, ver: SILVA JUNIOR, Agenor Soares e. **A Cidade Disciplinada: a Igreja Católica e os Trabalhadores Urbanos em Sobral-Ceará (1920-1925)**. Recife, 2002. Dissertação de mestrado em História. UFPE.

46 SANTOS, Jovelina Silva. *Op. cit.*, p. 71.

47 Em torno do operariado. *Correio da Semana*, 01 de Janeiro de 1921. In: SILVA JUNIOR, Agenor Soares e. *Op. cit. apud* SANTOS, Jovelina Silva. *Op. cit.*, p. 75.

48 SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos. **Cidade Vermelha: a militância comunista em Camocim – CE. 1927 – 1950**. Rio de Janeiro, 2000. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Rio de Janeiro, *apud*. SANTOS, Jovelina. *Op. cit.*, p. 89.

algum integrante do clero sobralense no evento ou os esforços do pároco local. Em Campo Grande (atual Guaraciaba do Norte), a inauguração do Círculo de Operários Católicos

[...] teve lugar na nova sede do Círculo, confortavel predio recentemente construído sob a direção do esforçado pároco Revmo. Pe. Antonino Soares. [...]. Encerrada a sessão com o Hino Nacional, realizou-se o desfile pelas ruas da cidade, sob o maior entusiasmo. Sendo erguidos vivas a Egreja Católica, ao SS Papa Leão XIII, presidente Vargas e ao Operário⁴⁹.

É bastante emblemático que elementos simbólicos nacionais, como o Hino Nacional, os desfiles de operários e os “vivas” ao Presidente da República, estivessem conjugados nos rituais católicos. Como nos diz o historiador Marcos Napolitano: “A partir de 1939, a propaganda oficial em torno da figura de Vargas passou a investir na imagem de “pai dos pobres”⁵⁰ junto ao operariado (com sua política de direitos trabalhistas), contidos numa ritualização da criação de Círculos Operários no Brasil, cujo movimento associativo tinha a simpatia do Governo Vargas. O historiador Rodrigo Pato Sá Motta nos diz sobre esta relação de simpatia entre o Estado Novo e o circulismo que atuava no “combate à penetração comunista nos meios operários”, num período em que “a repressão contra as entidades e militantes operários era muito intensa”. Desse modo, “os ativistas cristãos não só eram poupados pela polícia, o que já constituiria uma vantagem considerável, mas recebiam o beneplácito das autoridades públicas”⁵¹. Com efeito, o circulismo, sempre que necessário, surgia como resposta da Igreja Católica quando os operários eram alvos de cooptação de outras ideologias, tendo-se registro da maioria deles na zona noroeste do Ceará entre 1931 a 1963⁵²,

49 Inauguração do Círculo de Operários Católicos de Campo Grande. **Correio da Semana**, ano XXIV, nº 27, sexta-feira, 17 de outubro de 1944, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

50 “A piada dos opositores do Estado Novo dizia que Vargas era, sobretudo, a ‘mãe dos ricos’, bem mais generosa e menos severa com as elites do que com os trabalhadores”. NAPOLITANO, Marcos. *Op. cit.*, p. 122.

51 Sobre o desenvolvimento dos Círculos Operários no período do Estado Novo, ressalta ainda: “A organização, que em 1937 contabilizava 34 círculos e 31.000 membros, passou a registrar, em 1945, a existência de cerca de 200.000 inscritos, distribuídos em 200 círculos. Extinta a ditadura getulista o movimento perdeu parte de sua força, apesar de continuar existindo sob nova denominação, Confederação Brasileira dos Trabalhadores Cristãos. Alguns dos líderes remanescentes foram aproveitados no regime militar pós-64, ocupando a função de interventores nomeados pelo Ministério do Trabalho para dirigir sindicatos cujos diretores foram removidos no expurgo anticomunista. *In*: MOTTA, Rodrigo Pato Sá. *Op. cit.*, p. 47.

52 Através do jornal *Correio da Semana* (1931 a 1941) e Diário Oficial da União (1963) foi possível catalogarmos a criação de 27 círculos operários e associações congêneres de apoio e disciplinamento dos trabalhadores, entre 1931 a 1963, subvencionados anualmente pela União, nos municípios de Acaraú, Camocim, Chaval, Coreaú, Crateús, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, Ipuéiras, Itapajé. Itapipoca,

um recorte temporal que demarca bem a conjuntura política que o país viveu, cujos marcos apontam para o estabelecimento de períodos ditatoriais.

Todavia, o acolhimento e disciplinamento espiritual por meio da eucaristia também funcionaram como antídoto e precaução contra a “grande ilusão” comunista a que os operários estavam expostos. Não à toa, o jornal *Correio da Semana* dedica muito tempo e espaço para as festividades de São José e a páscoa dos operários, divulgando os programas realizados pelo Círculo Operário de Trabalhadores Católicos São José de Sobral. A associação da classe operária com os discípulos de Cristo funcionava a contento no intuito de evidenciar um momento eucarístico específico e especial diante do povo católico:

Dêsde os primórdios da sublime religião de Christo, o operario \
xteve a primazia na historia do catholicismo, porque foi com uma
dúzia de operarios que o Salvador fundou a igreja. E esses dozes
operarios foram os Bispos dos primeiros tempos. E, desses doze
Bispos, um foi o Papa – o seu representante na Terra⁵³.

Desta forma, por ocasião de todos os meses de março, especialmente no período recortado pela pesquisa, várias mensagens são transmitidas no discurso jornalístico. Nesse sentido, a Igreja Católica se coloca como instituição única para anunciar a verdade e realizar algo a favor dos operários, em contraposição ao credo vermelho: “Somente ella vos mostra tão clara a autenticidade de suas obras, de seu amor pelos operarios. Entretanto, de modo algum jamais se verificou um pequeno beneficio, dos extraordinariamente apregoados pela sociedade subversiva que nasceu lá na longinqua Moscou da Russia infeliz”. A mensagem também não deixava de fazer uma referência aos operários russos que, segundo o juízo de valor do jornal sobralense, eram “villipendiados, oprimidos, decepcionados, arrastam pezadamente uma vida verdadeiramente indezejavel. É a consequencia fatal do Bolchevismo que os envenenou na ephmera ilusão de suas mentiras”⁵⁴.

Nesses momentos de conagração e de fé, quase sempre os atos e festejos eram finalizados com a presença e a fala do Bispo D. José. Naquele ano de 1931, os festejos tiveram um brilho a mais evidenciado pela benevolência do bispo, exaltada pelo *Correio da Semana*:

Irauçuba. Independência, Massapê, Monsenhor Tabosa, Nova Russas, Santana do Acaraú, São Benedito, Sobral, Tamboril, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará.

53 Pelo Círculo São José. *Chronica. Correio da Semana*, ano XIII, 07 de março de 1931, p. 4. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

54 *Idem*.

Sua Excia. ofereceu 500\$000 para atender a compromissos do Círculo, e 200\$000 para ultimar os trabalhos do palco do Cine São José. Todos nós, possuídos da mais respeitosa admiração, sensibilizados, dobramos os joelhos, e a mão paternal do nosso querido protetor descreveu sobre nós numa longa cruz, era a benção pastoral. Num enorme cortejo, vindo atraza banda de musica que tocava sempre, acompanhamos S. Excia, até o Palacio. Alli debandou se a multidão seguindo cada um o seu destino⁵⁵.

Os preparativos da comunhão, portanto, funcionavam como momentos de intensa doutrinação catequética, propícia para a exposição dos discursos anticomunistas. Desse modo, os operários se destacavam não somente pelo “número considerável” deles presentes na celebração da eucaristia, mas também eram referenciados como dignos fiéis, “mais ou menos cento e cinquenta homens de trabalho que souberam honrar o dia de S. José, o modelo de operário”. Os elogios também caberiam ao Círculo Operário de Sobral for esforçar-se “para que seus sócios assistissem ao novenário e a Missa Eucarística”⁵⁶.

A intensificação das atividades pascais e comemorações religiosas, em que os operários eram objeto de atenção, foram bem destacados no *Correio da Semana*, por exemplo, no mês maio de 1943. Por ocasião do 52º aniversário da Encíclica Rerum Novarum, extenso programa de comemoração foi elaborado. A transcrição na íntegra é interessante para visualizarmos a abrangência da “festa operaria”, que “[...] Nos dias precedentes promoveram-se nos principais bairros da cidade grandes comícios populares em preparação a este brilhante certamen”:⁵⁷

PROGRAMMA DA FESTA OPERARIA – COMEMORATIVA DO 52º
ANIVERSÁRIO DA ENCICLICA “RERUM NOVARUM”

15/5/891 – 15/5/943

Pela manhã: - na Catedral – Às 6 ½ - Missa com comunhão geral dos Artífices, oficiada pelo Exmo. Sr. Bispo.

À Tarde: - Às 4 ½ - Concentração Operaria nas Praça do Patrocínio, seguindo-se o

55 Pelo Círculo São José. Chronica. **Correio da Semana**, ano XIII, sexta-feira 28 de março de 1931, p. 4. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

56 Festividade de São José. **Correio da Semana**, Ano XIII, nº 49, sexta-feira, 21 de março 1931, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

57 A Festa dos Operários. **Correio da Semana**, ano XXV. Nº 5, sexta-feira, 21 de maio de 1943, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

desfile pelas ruas da cidade.

À Noite: - Na Federação Mariana – SESSÃO MAGNA:

- 1) Hino. Saudação aos Oper. Pelo Educandário São José.
- 2) Porque nos reunimos – Ferreira Costa.
- 3) Influência de uma amiga (Quadro Social, representado pelas alunas do Educandário São José.)
- 4) Palavra ao Operariado – pelo Pe. Dr. Expedito Lopes.
- 5) Jesus Modelo do Operário (Diálogo acompanhado ao violino).
- 6) Palavra à Juventude Operária Católica pela srta. Joséfa Lima.
- 7) O Operariado à Sombra da Bandeira (Apoteose).

Ao uso livre da palavra falou o operário José Wilson, interpretando a gratidão do operário. A sessão solene foi abrilhantada pela presença do Exmo. E Revmo. Sr. Bispo que deste modo mais uma vez patenteou seu apreço ao operariado. A comissão encarregada da festa agradece, de publico, a valiosa colaboração do Educandário São José que pelos trabalhos de sua digníssima Diretora, emprestou grande brilhantismo à sessão. Também ao Presidente e Vice-Presidente do Círculo Operário respectivamente senhores Luiz de França e Antonio Sampaio confessa dever grande parte do êxito da brilhante festividade.⁵⁸

Percebamos que o programa acima transcrito é um misto de atividades cívico-religioso, nas quais palestras, desfile e encenações teatrais se confundem com os ritos católicos. Uma semana depois, o destaque daquele mês mariano seria a páscoa das operárias da Fábrica de Tecidos de Sobral, ressaltando-se o trabalho da Juventude Feminina da Ação Católica, que, ao visar este público específico, não esquecia as “demais operárias dos bairros da cidade”. Interessante notar a inclusão do gênero feminino, visto que, até então, pelo menos nos registros do *Correio da Semana*, as operárias ainda não haviam aparecido como uma “classe” ou “categoria” no grande banquete eucarístico. Conforme o programa anunciado:

A Juventude Feminina da Ação Católica tem-se empenhado fortemente na preparação da Páscoa das Operárias. [...] recebem desde segunda-feira a necessária instrução preparatória na matriz do Patrocínio a cargo das militantes da Juventude. [...] Domingo, 30 de maio, as exercitantes solenizarão a S. Missa em que receberão a Sagrada Comunhão. Da boa acolhida que têm tido a carta convite da Juventude e os convites pessoais, espera-se um grande concurso na Sagrada Comunhão do próximo Domingo. Que as operárias tragam ao Rei dos Reis, o testemunho vivo de sua piedade e de seu espírito cristão – recebendo dignamente Aquele que quiz ser pobre

58 A Festa dos Operários. *Correio da Semana*, ano XXV. Nº 5, sexta-feira, 21 de maio de 1943, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

entre os pobres, operario entre os operarios, para fazê-los todos participantes de sua gloria imortal⁵⁹.

No ano seguinte, a festa da páscoa procurou abranger o máximo possível o universo dos trabalhadores urbanos de Sobral, identificando-os em sua diversidade e determinando datas para a sua realização. Nos meses de maio e junho de 1944, o jornal evidencia os esforços do clero sobralense, da Liga Feminina da Ação Católica, do Círculo de Operários Católicos São José e demais associações pias, que se voltavam para os preparativos da páscoa dos operários, cujas instruções para participação no evento duravam três dias. Além dos operários, o programa assinala outros grupos sociais, que se juntavam às categorias profissionais que o jornal denominava de “classes”.

Estão definitivamente marcados os seguintes dias para a pascoa das diversas classes, na Catedral, no presente ano.

1º de maio - Círculo de Operarios

z7 de maio - Corpo da Polícia

13 de maio – domesticas

20 de maio – engraxates

28 de maio – meninos do catecismo

31 de maio – “chauffeurs”

4 de junho – chapeados e carregadores d’gua

8 de junho – homens do comercio e bancarios

11 de junho – barbeiros e sapateiros

18 de junho -empregados das fabricas

24 de junho – meninos pobres dos subúrbios

25 de junho – funcionários publicos

29 de junho – intelectuais

Na pascoa coletiva ha mais estimulo e edificação dos fieis⁶⁰.

Algumas Considerações

Muitas outras estratégias dessa guerra impressa, na busca de arrebanhar o maior contingente de pessoas para suas hostes e fileiras, eram publicadas nos jornais católicos como o *Correio da Semana*. Hinos dos operários católicos, do integralismo e de outras correntes contra o ideário comunista e seitas

59 A Pascoa das Operárias. **Correio da Semana**, ano XXV. Nº 6, sexta-feira, 28 de maio de 1943, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

60 Pascoa das Classes. **Correio da Semana**, ano XXVII, nº 3, sexta-feira, 21 de abril de 1944, p. 1. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

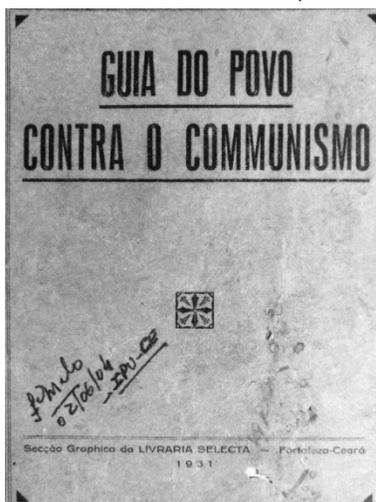
“falsamente cristãs” eram frequentes em suas páginas. A díade amigo-inimigo de que falamos anteriormente reaparece atualmente com toda força em seus intentos, com discursos e narrativas similares no contexto de uma virada conservadora, autoritária e recrudescedora.

Seguindo outra direção reflexiva, seria interessante saber como, minimamente, esses discursos de outrora reverberaram no seio do operariado. Para além do que já se mostrou dos esforços da igreja e dos jornais no sentido de combater as ideias “alienígenas”, vale salientar a resistência de parte do operariado, contra-atacando com seus veículos de comunicação, associações operárias de caráter político, social, mutualistas e congêneres, embora com imenso esforço para funcionarem, vistas as condições de clandestinidade, perseguição dos órgãos de controle e da polícia.

A repercussão da propaganda católica contra o comunismo também encontrou eco em publicações operárias mais ou menos regulares ou em textos panfletários. Sua extensão e abrangência demanda uma outra pesquisa. Para efeito de ilustração, trazemos o “Guia do Povo Contra o Communismo”, um pequeno impresso publicado sob a responsabilidade da União Syndical do Trabalho de Fortaleza, que veio à lume em 1931⁶¹.

Figura 2 – Capa do livreto “Guia do Povo contra o Communismo”. 1931.

Fonte: Acervo Prof. Melo. Ipu-CE.



61 GUIA DO POVO CONTRA O COMMUNISMO. Unyão Syndical do Trabalho. Fortaleza-CE. Secção Graphica da Livraria Selecta. 1931. Agradeço o acesso à referida fonte ao memorialista e historiador ipuense Francisco de Assis (Prof. Melo).

Como o próprio título sugere, o guia referido está muito próximo da linha narrativa do *Correio da Semana*, a começar pelo alerta de abertura do folheto:

GUIA DO POVO CONTRA O COMUNISMO escripto por um homem do povo e especialmente destinado aos homens simples dos sertões, cujo trabalho tenaz tem sido sempre a base em que assenta a ordem reinante do Brasil. Serão eles, acima de todos, os que mais terão de sofrer com qualquer movimento revolucionário. Por isso devem repelir com firmeza e energia todas as idéas de subversão da ordem e de destruição da paz da Família Brasileira⁶².

Mesmo sendo um livreto de 24 páginas, demandaria mais espaço para análise e compreensão do discurso nele estabelecido neste capítulo. Não temos e vamos chegando ao final. No entanto, podemos dizer que, escrito de forma didática e direta, retroagindo à história da Rússia pré-Revolução de 1917 e estabelecendo comparações deste país com o Brasil em forma de perguntas e respostas, o guia estabelece uma narrativa fácil de aceitação. Alguns exemplos que se relacionam com o que discutimos com relação à produção de discursos anticomunistas nos jornais:

Todos os livros são bons? Todos os jornaes merecem ser lidos?
 Não. Há livros bons e ruins. Há livros escriptos por pessoas boas e livros escriptos por pessoas más. Há livros que encaminham para o bem e livros que encaminham para o mal.
 Assim também todos os jornaes não merecem ser lidos, porque há igualmente jornaes bons e jornaes ruins.
 [...] Quaes são os bons jornaes? São os jornaes moderados, os que não têm palavras de ódio e de destruição nem contra Deus, nem contra os homens; são os que criticam os erros dos homens publicos não para formar o escândalo, mas para leva-los á prática dos actos justos e honestos⁶³.

Embora a chamada “boa imprensa” tenha se constituído num grande arsenal de propaganda anticomunista e tenha efetivamente uma atuação forte na guerra que combatia, vale ressaltar que esta também se ressentia de problemas para seu financiamento, organização e de envolvimento com a causa. Pelo menos é o que se pode apreender nas páginas do *Correio da Semana*. Em 1931,

62 GUIA DO POVO CONTRA O COMUNISMO, *Op. cit.*, p. 1.

63 *Idem*, p. 23-4.

o redator sob o pseudônimo de *Sylvano* faz uma conclamação aos católicos brasileiros citando o exemplo dos alemães:

Os catholicos alemães auxiliam sua imprensa com 50 milhões de marcos, importancia esta que permite pagar bem o trabalho dos que pelem nas redações pelos ideaes da causa catholica.
[...] Trabalhemos enquanto é tempo! Os inimigos estão desenvolvendo o máximo zelo na tentativa absurda de querer destruir a obra da Igreja. Elles tem jornaes, tem organização politica... e nós? Estamos enfrentando este inimigo sem armas, isto é, sem imprensa?!
[...] Vamos, pois, unir-nos e em pouco veremos os resultados satisfactorios! Imprensa catholica e organização politica são as nossas armas⁶⁴.

Como vimos, o *Correio da Semana* cumpriu seu papel como um órgão que fez parte da chamada “boa imprensa” e, mais especificamente, da “imprensa católica”. Sua longevidade secular é digna de ser estudada mais profundamente nos papéis que desempenhou como veículo de comunicação da Diocese de Sobral. Evidentemente que, com o passar do tempo, qualquer veículo de comunicação passa por transformações gráficas e de linha editorial.⁶⁵

No entanto, não esqueçamos: o *Correio da Semana* é um jornal de orientação católica e, por isso, de vez em quando se apresenta como o último bastião na defesa dos princípios cristãos, como no caso relatado na epígrafe que inicia este capítulo. Os personagens que poderiam impedir a folia gay não existem mais. Desde 2009, a Parada Gay de Sobral teve várias edições, tendo como palco o Boulevard do Arco de Nossa Senhora de Fátima. Sinal dos tempos?

64 FERNANDES, Pe. Eudes. A Missão do Operário. *Correio da Semana*, ano XXV. Fevereiro de 1943, p. 3. Fonte: Hemeroteca do NEDHIS/UVA.

65 Em 2018, juntamente com o historiador sobralense Francisco Dênis Melo organizamos um livro para marcar os 100 anos do jornal intitulado “*Correio da Semana* – um jornal centenário. Sobral-Ceará. 1918-2018” (título provisório), reunindo 11 artigos de pesquisadores que usaram o *Correio da Semana* como fonte de suas pesquisas. Entregamos o trabalho para a direção do jornal que se comprometeu publicá-lo. Infelizmente até a presente data a promessa ainda não se cumpriu. Estamos no aguardo!

O Demônio do Pontal da Santa Cruz em Santana do Cariri-CE: memória e narrativa

*Nívia Luiz da Silva*¹

*Ana Cristina de Sales*²

*Maria Arleilma Ferreira de Sousa*³

Introdução

Segundo relatos, nos séculos XIX e XX, no Pontal da Santa Cruz, existia um diabo que aparecia em forma de assombração. Ele fazia muito barulho, ocorrendo tremores nesse local. A população tinha muito temor. Então, a Igreja Católica fez todo um ritual no espaço, celebrou missa e benzeu para a expulsão do Demônio. Para espantá-lo de vez, foi construída uma capela e erguido um cruzeiro no local.

O Pontal da Santa Cruz é um distrito da cidade de Santana do Cariri, cidade que por suas belezas naturais e pontos turísticos atrai muitos visitantes de todos os lugares. O Pontal é um dos mais importantes pontos turísticos da localidade, sendo considerado por parte da população como um “belíssimo”

1 Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri - URCA. Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades – NHISTAL. E-mail: nivialuiz0210@gmail.com.

2 Doutoranda em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades – NHISTAL e do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente - NEHSA. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: anasalesprof@gmail.com.

3 Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Membro do Núcleo de Pesquisa em Ensino de História e Cidadania – NUPHISC. Professora do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri – URCA. E-mail: arleilmasousa@hotmail.com.

patrimônio natural do município. Localiza-se na Serra da Chapada do Araripe, e antigamente era conhecido por sítio Cancão.⁴ O lugar tinha esse nome devido às aparições do Demônio, pois alguns narradores comentam que este aparecia em forma de “três cão”. Quando o Demônio foi expulso pela ação da Igreja Católica, o distrito ganhou a nova denominação: Pontal da Santa Cruz.

Para a realização da pesquisa, utilizou-se a metodologia da história oral, além da análise da Ata da paróquia de Senhora Sant’Ana referente à solenidade da benção e instalação do cruzeiro do Pontal. As fontes foram necessárias para estudar o início da narrativa sobre o Demônio, entender a participação da Igreja Católica e a relação das pessoas do local com a narrativa, bem como sua participação na transmissão às novas gerações.

A manifestação do Demônio no Pontal faz parte da fala dos entrevistados. Eles citam que conheceram a história do Demônio por meio de seus pais, e seguem repassando-a para seus familiares e amigos. Chama-se isso de tradição oral, a qual tem foco na permanência dos mitos, na visão de mundo de comunidades que têm valores filtrados por estruturas mentais asseguradas em referências do passado remoto, que se manifestam pelo folclore e pela transmissão geracional.⁵

Recorreu-se ao conceito de imaginário, entendido como um fenômeno coletivo, social e histórico, não dispensando uma aproximação da abordagem relacionada à temática feita por Le Goff e outros estudiosos, pois se acredita que “o real e o imaginário não são distintos, estão interligados para a construção do social”.⁶

A construção do imaginário alusivo ao Demônio, no Brasil, teve início desde o período colonial. Laura de Mello e Souza acentua que as práticas dos habitantes da colônia eram vistas como demoníacas: o colono e o Diabo se aproximavam no imaginário europeu.

4 CIDRÃO, R. S. **Resgatando a Memória de Santana do Cariri**. Crato-CE: Gráfica Digital e offset Francly Cópias, 2010, p. 63.

5 ICHIKAWA, E. Y.; SANTOS, L. W. dos. Vozes da História: Contribuições da História Oral à Pesquisa Organizacional. ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO, 27, 2003, Atibaia. **Anais...** Atibaia: ANPAD, 2003, p. 02.

6 SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In: SWAIN, Tânia Navarro (Org.). **História no plural**. Brasília: Ed. UNB, 1994.

Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido. Aos poucos, talvez com traumatismos, as evidências da novidade cresceriam sobre o acervo milenar do imaginário europeu.⁷

O imaginário a respeito da nova terra começava desde as viagens realizadas, quando os europeus relatavam acerca dos monstros gigantes que encontravam durante as viagens extraordinárias. Os europeus enxergavam a colônia como domínio de Deus – Paraíso – ou domínio do Diabo – Inferno.⁸

Le Goff ressalta que o historiador do imaginário deve tratar os documentos levando em conta a sua especificidade. Pode-se compreender que cada fonte utilizada tem uma determinada intenção e pretende representar determinado acontecimento. Sobre o imaginário do Satanás na Idade Média, o autor faz a seguinte reflexão:

Estou cada vez mais convencido de que este imaginário tem como centro, como ponto fulcral, a principal criação do cristianismo na época da Idade Média longa: Satanás. Satanás foi o diretor de orquestra da sociedade feudal. Claro que seu poder dependia da vontade de Deus e que os homens e as mulheres desses tempos tinham de fazer a sua salvação no imaginário, muito real para eles, da opção entre o Diabo e o Senhor Deus, entre o Inferno e o Paraíso. Mas, na terra, quem dirigia a dança era Satanás⁹.

Com a expansão do cristianismo no Medievo, aumentou a participação de Satanás no cotidiano das pessoas. Nos discursos da Igreja Católica, o nome Satanás era mais citado que o nome de Deus, porque a Igreja tinha a missão de convencer as pessoas da verdadeira identidade do Maligno, mediante os sermões, os catecismos, as obras demonológicas e os processos de bruxaria.¹⁰ As práticas que não fossem do cristianismo eram atacadas por serem consideradas do Demônio, e o medo entre as pessoas se intensificava cada vez mais.

7 SOUZA, Laura de Melo. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 21-22.

8 *Idem*, p. 28-29.

9 LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 27.

10 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 99.

A respeito do Demônio do Pontal da Santa Cruz, percebe-se uma participação significativa da Igreja Católica, principalmente no ritual de sua expulsão e bênção do local.

“Demônio ou assombração? Só sei que era três cães”: o imaginário na narrativa sobre o Demônio do Pontal da Santa Cruz

Imaginário significa o conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social; é o depósito de imagens de memória e imaginação. Ele abarca todas as representações de uma sociedade, toda a experiência humana, coletiva ou individual: as ideias sobre a morte, sobre o futuro, sobre o corpo. O imaginário é parte do mundo real, do cotidiano, não é algo independente. Na verdade, ele diz respeito diretamente às formas de viver e de pensar de uma sociedade.¹¹

É necessária a compreensão do conceito de imaginário como algo indissociável do mundo real, pois esta é uma projeção da vida de determinada sociedade, suas experiências, seu cotidiano e sua percepção do mundo. E, partindo dessa cognição, pode-se entender o imaginário presente na narrativa sobre o Demônio do Pontal e sua ligação com a história da localidade e de seus moradores. Em uma entrevista realizada com Raimundo Sandro Cidrão, historiador que resgata a memória da cidade de Santana do Cariri, ele aponta que a história do Pontal está intimamente ligada à história da cidade, e a narrativa relacionada ao Demônio, com todo o imaginário ao seu redor, contribuiu para a formação da história do local.

[...] Olha o Pontal, eu digo sempre assim, Santana do Cariri sem o Pontal da Santa Cruz é como o Juazeiro do Norte sem a estátua do Padre Cícero, né. Por que? Porque o Pontal é uma ramificação da Chapada que vez criou-se desde o tempo que Santana era mar, na época dos dinossauros. Então isso já tem assim uma, um fator místico muito forte, ele é uma ramificação da Chapada que entra em Santana, há uma altitude de mais de 500 metros ao nível do mar. Lá está fincado um grande cruzeiro que você vê de longe e a cruz representa a fé católica, né. Nós somos católicos, país é o maior

11 SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 213-214.

país católico do mundo. Então assim ele representa a fé ancestral do nosso povo, é uma tradição que se você olhar pro Pontal, você diz no Pontal está nosso Senhor, pedimos com fervor nos abençoi, como disse uma poetiza né. Então eu acredito nisso, que ele representa nossa fé como se a gente olhasse e lembrasse que a gente tem que crer pra poder levar Santana rumo ao progresso [...].¹²

O entrevistado salienta que o fincamento da cruz no Pontal colaborou para a afirmação da fé daquele povo, na religião em Deus. A maioria da população santanense se autodeclara católica, e estes recorreram a sua religião para tentar afastar a assombração do distrito.

Na década de 1930, o sistema de iluminação da cidade de Santana era à base de carbureto. Havia em cada esquina um vaso tipo “lâmpião” que era aceso pelo Senhor Abel Cabral, no horário das 18 horas. Era estabelecido também um horário para apagar tais lâmpíões, por volta das 21 horas. Somente no dia 26 de julho de 1968, na administração do prefeito Alcides Alves de Oliveira, foi inaugurado o Sistema de Energia Elétrica no Município, beneficiando, assim, a população. No Pontal da Santa Cruz, até 1986, a iluminação era à luz de candeeiros ou lâmpíões e fogueiras, mas no ano seguinte, 1987, a população recebeu energia elétrica.¹³

Quando não existia energia elétrica, era comum, principalmente nos sítios, as pessoas se reunirem em frente às casas para contar as histórias de “trancoso”.¹⁴ Pressupõe-se que a narrativa, já abordada, começou a ser repassada nesse momento. As pessoas se reuniam, geralmente ao redor de uma fogueira, e por meio de relatos orais, os mais velhos contavam histórias para os mais jovens. Esse fato pode ser observado na entrevista realizada com Gertrudes Gonçalves de Lacerda, conhecida como Dona Tudinha. Ao ser questionada como teve contato com a narrativa sobre assombração que aparecia no Pontal, disse:

[...] Mas sempre outras pessoas contava as histórias, quando a gente é criança, naquele tempo, primeiramente, a gente morava no sítio, não tinha energia, as história era as história de Trancoso. Trancoso

12 Entrevista realizada com Raimundo Sandro Cidrão em 03 mar. 2018.

13 CIDRÃO, R. S. **Resgatando a Memória de Santana do Cariri**. Crato-CE: Gráfica Digital e offset Francky Cópias, 2010, p. 63.

14 “História de trancoso” é algo irreal, fábula, algo lendário. Muitos contos infantis são classificados como histórias de trancoso. <https://www.dicionarioinformal.com.br/trancoso>. Acesso em: 12 nov. 2018.

era aquelas história que o povo fazia e contava e dizia, e as criança sempre ficava acreditando [...].¹⁵

Além do relato de D. Tudinha, na fala de outros entrevistados aparece a ideia que estes tiveram conhecimento sobre a narrativa por intermédio de outras pessoas, geralmente por seus pais, pois os depoentes não participaram do ritual de expulsão do Demônio, também não presenciaram a assombração, mas seus pais sim, e repassaram para eles. E, conseqüentemente, eles continuam repassando para seus familiares e amigos. O Sr. Raimundo Alves ressalta:

[...] Eles sabe, meus fi sabe tudo dessa história, eu contei pra eles, eles tudo sabe. Eles só num faz é por num livro, mas pra gravar né como eu gravei, gravei pouco, mas o que meu pai me disse eu gravei inda hoje tá aqui (apontando pra cabeça) com essa idade toda, eu não me esqueço pra mim eu não me esqueço não, passou ontem e dessa eu não me esqueço de quando eu tinha quatro anos, quatro anos, nós morava na Inhuma, mas minha mãe me contava que aparecia essas assombração lá no Pontal. Ela mesmo viu, ela mesmo viu as assombração, a lingueta de fogo e o povo que tinha coragem ficava mais perto via sair lá a marmota de dento do buraco, a cavernona que tinha mesmo em cima onde é esse cruzeiro hoje [...].¹⁶

Raimundo conheceu a narrativa por meio de seus pais e continua transferindo-a para seus filhos, netos e amigos. É uma memória que é repassada dos mais idosos para a geração mais nova. Todos os citados anteriormente não presenciaram a assombração, não viveram aquele momento, mas sabem de todo o evento, pois a memória foi repassada por alguém que vivenciou o fenômeno, que no caso foram os pais do Senhor Raimundo; portanto, eles herdaram a memória. E para melhor entendimento, toma-se como suporte o conceito de memória herdada elaborado por Michael Pollak, o qual afirma que “a memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”.¹⁷

15 Entrevista realizada com Gertrudes Gonçalves de Lacerda em 26 jan. 2016.

16 Entrevista realizada com Raimundo Alves Feitosa em 23 nov. 2016.

17 POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 04.

Ao ser questionado sobre o público que havia selecionado para colher informações acerca da história do Pontal para a construção do seu livro, Sandro Cidrão respondeu que entrevistou pessoas mais idosas, pois estas tinham o conhecimento sobre os acontecimentos do Pontal:

[...] os mais idosos, sempre os mais idosos é que detém esse conhecimento, e minha preocupação sempre foi que esse conhecimento dos mais idosos fosse pra o túmulo junto com eles. Então eu procurei muito resgatar, porque a sabedoria está com o mais idoso, que já viveu, já passou, já conheceu né, se todo estudante, se todos os jovens bem pensassem os idosos eram bem valorizados, deviam ser muito bem entrevistados e valorizados porque eles é que detém o conhecimento e foram eles que me informaram tudo e a linguagem oral é muito importante, porque muitas vezes você não tem o fundamento documental, então a linguagem oral é que vai te dar esse subsídio né, pra você construir a história [...].¹⁸

Ele ainda destaca a importância da oralidade para se entender a construção da história, pois muitas vezes a oralidade é o recurso mais eficaz para termos contato com a memória de determinados grupos sociais e, a partir disso, enxergarmos suas vivências e seus aspectos religiosos, sociais, econômicos, políticos e culturais. A história oral é o método a partir do qual a oralidade é registrada e analisada. Sendo assim,

A história oral possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia, sobretudo, fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite construir a história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, mediante suas referências e também seu imaginário. O método da história oral possibilita o registro de reminiscências das memórias individuais; enfim, a reinterpretção do passado.¹⁹

A memória aqui é entendida como uma construção individual, mas dentro de um grupo social, no qual as lembranças são construções individuais a partir do

18 Entrevista realizada com Raimundo Sandro Cidrão em 03 mar. 2018.

19 THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**: história oral. Trad. de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 18-19.

coletivo, e elas podem ser semelhantes ou até contraditórias, já que cada pessoa vai estruturar suas memórias de acordo com suas vivências e experiências.

O discurso presente nas narrativas orais que Sandro Cidrão nos apresenta é o seguinte:

Na realidade a história do demônio do Pontal refere-se a manifestações que ocorreram ao longo dos anos na passagem do século, lá naquela Serra do Pontal. Então, segundo relatos de pessoas coisas estranhas aconteciam lá em cima, no alto da Serra, como por exemplo, eles viam fogo, fumaça, barulhos, né, e outras manifestações e daí o imaginário popular colocou que isso seria coisas do demônio que aconteciam lá pra afugentar a paz daquele lugar.²⁰

O livro *O Diabo no imaginário cristão*, de autoria de Carlos Roberto F. Nogueira, realiza uma problematização tendo o Diabo como uma das figuras centrais do imaginário cristão ocidental. Ele analisa a ligação entre a história do Cristianismo e a história do Demônio, abordando como criatura foi representada pela Igreja Católica. Sobre essa questão, o autor faz a seguinte afirmativa:

Ante a presença de uma Igreja oficializada, a resistência pagã pouco a pouco se reduz, e o triunfo político da nova fé é encarado como derrota definitiva das forças infernais. Contava-se que os demônios, soltando gritos medonhos, fugiram dos ídolos em que estavam escondidos para receber a adoração dos mortais; que os oráculos, onde esses espíritos impuros abusavam dos consultantes através de suas mentiras, tinham se tornado mudos; que os ares repletos de legiões de demônios tinham sido purificados pelo sinal da redenção, e que suas ilusões, agora impotentes, desapareciam ao apenas mencionar-se o nome do Salvador.²¹

É possível assemelhar o fato do aparecimento do Demônio no Pontal sempre com altos gritos, para causar medo nas pessoas, como aquela criatura do período medieval. Como citado acima, ela fazia muito barulho, mas desaparecia quando

20 Entrevista realizada com Raimundo Sandro Cidrão em 03 mar. 2018.

21 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Bauri, SP: EDUSC, 2002.

ouvira o nome de Deus. Há, portanto, aproximações entre o Diabo medieval e aquele que aparecia no Pontal da Santa Cruz.

Seu Raimundo Alves Feitosa relata como ocorriam as aparições do Demônio. Elas ocorriam de duas formas: ora aparecia como assombração, ora como “três cão”, e, às vezes, soltava fogo. Quando o Demônio ia aparecer, o tempo mudava: se estivesse claro, ficava escuro.

Que lá tinha um buracão grande assim na Ponta da Serra (demonstrou com os braços o tamanho do buraco) que aparecia disse que três cão fazendo assombração e saia umas lingueta de fogo que assombrava o povo, assombrava mermo na estrada aqui, na estrada assombrava e aparecia esses três cão e uma linguetona de fogo, o povo via. Escutava, escutava o barulho, gente que tinha coragem via o barulho e a lingueta de fogo subindo e o tempo mudava, dizendo eles o tempo mudava lá quando aparecia essas assombração. Era assombração mermo.²²

Historicamente, o fogo tem alguns significados: pode ser um símbolo sagrado em determinados momentos, ou pode ser um símbolo de punição para os pecadores no Purgatório. Le Goff, em suas pesquisas sobre *O Nascimento do Purgatório*, ressalta algumas imagens e alguns significados do fogo:

Antropólogos, folcloristas, historiadores das religiões conhecem bem o fogo como símbolo sagrado. No purgatório medieval e nos esboços que o precederam, o fogo surge sob quase todas as formas apontadas pelos especialistas da antropologia religiosa: círculos de fogo, lagos e mares de fogo, anéis de chamas, muralhas e fossos de fogo, faces de monstros lançando chamas, carvões ígneos, almas como forma de labaredas, rios, vales, e montanhas de fogo²³.

No Purgatório, esse símbolo podia se apresentar de várias formas, como monstros soltando fogo pela boca. O Purgatório aqui é tido como o lugar entre o Céu e o Inferno, reservado aos “pecadores” para pagarem por suas “infrações” antes de irem para o Céu. Nessa situação, é algo punitivo. É possível vermos

22 Entrevista realizada com Raimundo Alves Feitosa, 23 nov. 2016, p. 32-33.

23 LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 21.

uma semelhança da forma do fogo apresentada no Purgatório com a lingueta de fogo que aparecia no Pontal, sendo que o primeiro sai da garganta de um monstro e o segundo da boca do Demônio.

Sobre o Diabo ser associado a vários animais, o autor Leszek Kolakowski evidencia que:

O Diabo é associado com diversos animais – seus disfarces, súditos ou símbolos. Seus animais preferidos são a cobra e o bode (é assim que aparecia nos sabás), mas há outros que também são utilizados: morcegos, corvos, leões, dragões, cães, sapos. Elefantes. Há casos de animais devido às suas relações com o Diabo, e há os de animais por ele possuídos, como galos, por exemplo. O Diabo foi frequentemente pintado em formas monstruosas, combinações esdrúxulas de diversos animais.²⁴

Nogueira reforça essa associação da imagem do Demônio a um cão, revelando que na Idade Média a aparição do Diabo em forma de cão é a segunda mais relatada. “*O Diabo assume outras e variadíssimas formas animais, como a de um touro, gato, cavalo, porco, veado, camundongo ou mosca. Mas a sua aparição com um cão, e um cão preto – a cor denunciando a presença demoníaca –, ocupa o segundo lugar na preferência dos relatos*”.²⁵

Essa ligação do Demônio ao cão, na Idade Média, era tão presente na sociedade que se estendeu até o século XIX, pois nesse período ainda era costume, nos países Baixos, expulsar os cães das Igrejas e colocar nas portas: “Os cães, fora do templo de Deus”.²⁶ As pessoas evitavam o contato para ficarem longe do mal, tão temido por todos.

Seu Raimundo destaca que apareceram “três cão” na localidade, sendo possível vincular essa representação à imagem do Cérbero (em grego antigo, significa “demônio do poço”), que na mitologia grega era um monstruoso cão de três cabeças que guardava a entrada do mundo inferior, o reino subterrâneo dos mortos, deixando as almas entrarem, mas jamais saírem e despedaçando

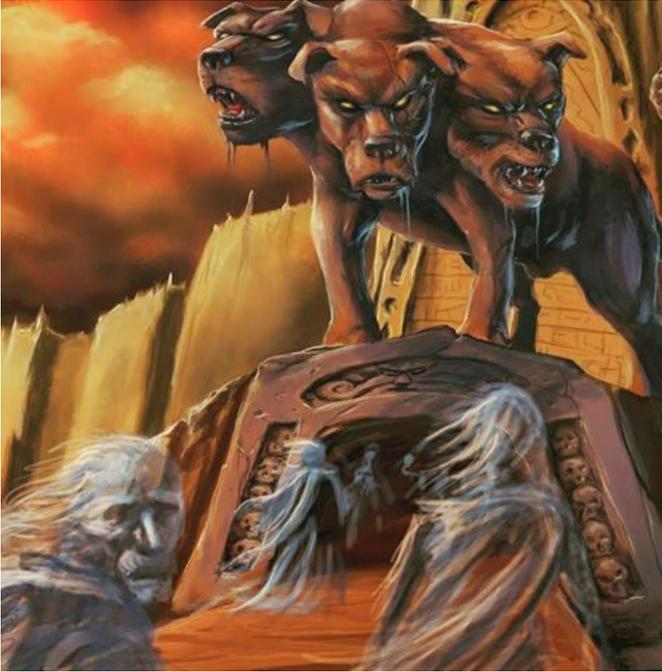
24 KOLAKOWSKI, Leszek. O Diabo. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro 12/2.: Campus, 1985, p. 19.

25 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 68.

26 *Idem*, p. 69.

os mortais que por lá se aventurassem.²⁷ Na ilustração abaixo, há uma melhor percepção dessa representação:

Figura 1 – Imagens: Representações de Cérbero.



Fonte: Google Imagens, 2018.

Tem outra interpretação para as três cabeças dadas à assombração. Nogueira²⁸ propõe que “as três cabeças” atribuídas a Satã constituem uma paródia da Santíssima Trindade. Como adversário de Deus, o Diabo imita, de modo corrompido, as glórias celestiais.

A partir de uma perspectiva global a respeito desse medo que o Demônio causa nas pessoas, toma-se como base a *História do Medo no Ocidente 1300-1800*, de Jean Delumeau.

Ter medo de si era, afinal, ter medo de Satã. Ora Satã é menos forte que Deus. Assim, os conselheiros espirituais do Ocidente, empregando uma pedagogia de choque, esforçaram-se em substituir por medos teológicos a pesada angústia coletiva resultante de estresses acumulados. Operaram uma triagem entre os perigos e assinalaram

27 <https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9rbero>. Acesso em: 13 nov. 2018.

28 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Baurui, SP: EDUSC, 2002, p. 63.

as ameaças essenciais, isto é, aquelas que lhes pareceram tais, levados em conta sua formação religiosa e seu poder na sociedade.²⁹

Para Delumeau, na cultura “cristã” as pessoas têm medo de um inimigo que está no mais das vezes ausente, mas assim mesmo vivo. No discurso eclesástico utilizado para combater esse medo, estavam à procura do anticristo, anunciavam o juízo final e, dessa forma, conseguiriam o fim do mal na terra.

O discurso eclesástico reduzido ao essencial foi, com efeito, este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras são menos temíveis do que o demônio e o pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma. Desmascarar Satã e seus agentes e lutar contra o pecado era, além disso, diminuir sobre a terra a dose de infortúnios de que são a verdadeira causa.³⁰

O discurso utilizado pela Igreja entre os séculos XIII - XVIII, período explanado na obra destacada, estava voltado principalmente para combater o mal na sociedade, que no caso seria o Satã e seus agentes. Estes eram responsáveis por todos os acontecimentos ruins e incentivavam as pessoas a pecarem. Então, eles deveriam ser combatidos e extintos da vida da população, resultando em uma vida sem pecados e desgraças, e com salvação eterna.

A participação da Igreja Católica na narrativa do Demônio do Pontal da Santa Cruz

Com as aparições do Demônio cada vez mais frequentes na localidade do Pontal, a população, com o objetivo de expulsá-lo, construiu a primeira Cruz, que foi instalada em 1901, na passagem para o século XX. Na Ata de solenidade da benção e instalação do cruzeiro do Pontal, que se encontra no livro de tombo da paróquia de Senhora Sant’Ana, registrou-se a passagem do acontecimento:

Por ocasião da passagem, do século anterior para o actual, às 7 horas da manhã do dia primeiro de Janeiro de 1901, os Srs. José Gonçalves da Cunha, Laurenio Alves Feitosa e José Gonçalves Filho, falecidos os dois primeiros, de acordo com o então Vigário – Pe. Ignácio Rufino de

29 DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 45.

30 DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 44.

Moura, também falecido, instalaram no alto deste pontal da serra do Cancão, que é um prolongamento da majestosa serra do Araripe, uma cruz de pau d'arco, medindo 6 ½ palmos de altura, que se via ao passar ao pé da serra, em pequena distância.³¹

Nessa datação, as pessoas do local subiram a serra em forma de procissão para fincar a cruz. Nota-se, no trecho da Ata, que o Vigário da época, padre Ignácio Rufino, autorizou a instalação da cruz, mas no documento não há menção sobre sua participação no ritual.

Seu Raimundo diz que em 1901, com o fincamento da primeira cruz, as aparições do Demônio foram diminuindo, mas não desapareceram por completo. Apenas em 1929, com o ritual da Igreja Católica, o Demônio não voltou a assombrar o lugar.

Aí quando aparecia isso veio um padre numa romaria com muita gente, num era muita porque nesse tempo tinha pouca gente em mil novecentos e um, não, em mil novecentos e vinte e nove que foi butada essa que tá lá, foi butada no dia vinte e quatro de junho de mil novecentos e vinte e nove esse pedaço de cruz, o padre veio com a peregrinação e celebrou missa. Lá já tinha o cruzeirinho, mas num tinha o cruzeiro grande ainda, aí fez umas oração, rezou por lá e já foi diminuindo, já foi diminuindo as assombrações, foi se acabando, se acabando, quando em vinte e nove que butaram o cruzeiro grande aí desapareceu, não apareceu mais assombrações não, que o cão tem medo da cruz, cão não se dá com a cruz né, aí não apareceu mais não assombrações lá não. Assim minha mãe me contava que ela era daqui, nasceu foi aqui [...].³²

No ano de 1929, a Igreja Católica começou a interferir nos acontecimentos do Pontal. Com argumento de refazer a base de sustentação da cruz, em estado de deterioramento, a população resolveu substituí-la por um Cruzeiro maior. O Padre Rodolpho Ferreira da Cunha recebeu uma ordem do Papa Pio XI para instalar uma cruz no local, e subiu a serra com o povo em forma de procissão, realizando orações, para a instalação da nova cruz. Chegando lá, foi celebrada uma missa. O padre jogou água benta no monumento e no seu entorno. O evento teve a presença do Prefeito da cidade, o Coronel

31 Ata de solenidade da benção e instalação do cruzeiro do Pontal. Disponibilizada pelo Museu da Memória Histórica Santanense (acervo de Raimundo Sandro Cidrão).

32 Entrevista realizada com Raimundo Alves Feitosa em 23 nov. 2016.

Felinto Cruz, conforme está na Ata de solenidade da benção e instalação do cruzeiro do Pontal, que se encontra no livro de tombo da paróquia de Senhora Sant'Ana:

No dia 24 de julho de 1929, no alto do Pontal da Serra do Cancão, nesta paróquia de Senhora Santana, Bispado do Crato, Estado do Ceará, governando os destinos da Igreja, o Papa Pio XI, e os do nosso glorioso Brasil o eminente estadista Dr. Washington Luiz Pereira de Souza, sendo presidente do Estado o Exmo. Sr. Dr. José Carlos Peixoto, Bispo da Diocese D. Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva, Prefeito do Município o Coronel Felinto da Cruz Neves, Vigário da Paróquia Pe. Rodolpho Ferreira da Cunha, Delegado Militar o Tenente Benedicto Ferreira da Silva, perante todas as autoridades locais e uma multidão de fiéis, realizou-se a imponente solenidade da benção e instalação do Cruzeiro do Cancão³³.

Historicamente, os rituais de expulsão do Demônio aconteciam, frequentemente, no período medieval, pois o Diabo e seus agentes eram presentes no cotidiano das pessoas, e o discurso da Igreja pregava isso com regularidade. Portanto, ele deveria ser combatido, e a Igreja realizava esse combate por meio de seus rituais. Thomas destaca que geralmente esses rituais

incluíam a presença de um padre e o uso de água benta e da persignação³⁴. Fundamental em todo esse procedimento era a ideia de exorcismo, o esconjuro formal do demônio, expulsando-o de algum objeto material por meio de preces e da invocação do nome de Deus. A água benta, assim exorcizada, podia ser utilizada para afastar maus espíritos e vapores pestilenciais. Concordava-se que o demônio era alérgico à água benta e onde se quer que se suspeitasse de sua influência, ela era um remédio adequado.³⁵

No ritual de expulsão do Demônio no Pontal são percebidas ações e elementos semelhantes ao ritual realizado na Idade Média, como a realização de preces, a

33 Ata de solenidade da benção e instalação do cruzeiro do Pontal Disponibilizada pelo Museu da Memória Histórica Santanense (acervo de Raimundo Sandro Cidrão).

34 É o gesto do Sinal da Cruz, a Cruz é o Sinal de Cristo. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/persigna%C3%A7%C3%A3o/>. Acesso em: 19 nov. 2018.

35 THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad capítulos 1 a 8 de Denise Bottmann, capítulos 9 a 22 de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 38-39.

utilização da água benta e a persignação (sinal da cruz). Esses elementos eram importantes no ritual de expulsão, cada um tendo sua simbologia e seu significado.

Nas entrevistas são reveladas a presença do Demônio no local e a tentativa de sua expulsão, mas no documento da Igreja, em momento algum, aparece a palavra Demônio ou expulsão. Na Ata evidencia-se que em 1901 as pessoas do local construíram uma cruz de madeira e foram colocar no alto do Pontal, como forma de celebração da passagem do século XIX para o século XX. Na data de 1929, a Igreja Católica participou do ritual, como está posto no documento, mas porque a primeira cruz estava se deteriorando, o povo naquele momento resolveu substituir por um cruzeiro maior. Na Ata não aparecem as manifestações da assombração, assim como que o padre o expulsou em 1929. No documento oficial da Igreja há um “silenciamento do passado”.³⁶

O silenciamento sobre a narrativa das aparições do Demônio no Pontal, no documento oficial da paróquia de Santana, aparece nas narrativas orais, e assim continua presente na vida e na memória das pessoas, sendo repassada de geração e geração mediante a oralidade.

No ano de 1929, foi construída no alto da Serra a capelinha, que tem como padroeiro Bom Jesus das Oliveiras, por iniciativa dos Senhores Natanuel Gomes Brasil, Apolônio Feitosa Silva, José Moisés, Henrique J. da Silva, Pedro Alves Filho (Pai do Sr. Raimundo), com a ajuda de alguns voluntários.³⁷

O Cruzeiro do Pontal foi atingido duas vezes por raios, e muitas pessoas acreditam que era o Demônio tentando destruir a cruz, símbolo de sua expulsão, para voltar a assombrar o lugar. Sandro Cidrão nos fala sobre esse acontecimento:

Bom é o seguinte, o pessoal sempre diz na tradição oral que nunca um raio cai duas vezes no mesmo lugar, mas no Pontal foi uma coisa incrível, ele caiu duas vezes. Na vez que fizeram o cruzeiro, em 1929, alguns anos depois o raio caiu partiu a cruz ao meio, aí dos pedaços da cruz o pessoal fez uma cruzinha menor e deixou lá. Passou o tempo as administrações viram e tal, fizeram um outro cruzeiro de ma-

36 POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

37 CIDRÃO, R. S. *Resgatando a Memória de Santana do Cariri*. Crato-CE: Gráfica Digital e offset Fran-
cy Cópias, 2010, p. 63.

deira, mais reforçado, maior e tudo, veio um outro raio que destruiu a cruz, mas isso tudo depois de 1929 [...].³⁸

As datações dos cruzeiros do Pontal são as seguintes: o primeiro foi instalado em 1901, o segundo em 1929, que foi destruído por um raio e foi colocado outro logo em seguida. Em 1977 a cruz foi novamente atingida por um raio, destruindo um pedaço do cruzeiro. Em 1996 foi feita a substituição da cruz, e no ano de 2001 foi erguido um cruzeiro de 20 metros, monumento feito com aço inox.³⁹

O último cruzeiro de aço, em 2013, caiu mais uma vez e foi refeito de ferro em 2015, no mesmo local. Porém, o cruzeiro menor, que é de madeira, ainda continua no espaço ao lado desse cruzeiro de tamanho maior, o de aço. Alguns populares acreditam que se a cruz de madeira for retirada, o Demônio pode voltar a aterrorizar a localidade. De acordo com o Senhor Raimundo, a fé está na cruz de madeira, instalada em 1929, que foi colocada pela Igreja Católica: “[...] *Do lado de cá, uma miudinha, ela tá lá. Quando eu vou lá rezar minha oração eu não rezo na veia não, eu rezo é nela, na pequeninha, que a história é dela, foi botada em vinte e nove lá no lugar de uma pequena de mil e novecentos e um, que meu avô botou [...]*”.⁴⁰

Para o depoente, a cruz instalada em 1929 tem maior importância para as pessoas da localidade por ter conseguido expulsar o Demônio, e possivelmente porque houve a atuação da religião oficial. Ademais, muitas vezes nos discursos acabam por esquecer a cruz instalada em 1901 pelas pessoas do lugar e sua importância. Algumas pessoas falam que o primeiro cruzeiro é de 1929, e não sabem ou esqueceram-se da instalação de 1901. Na cruz de madeira consta a data de 29, mesmo não sendo a mesma cruz, porque para muitos essa é a data mais importante, devido à expulsão do Demônio.

Nas datas citadas, houve rituais semelhantes para a instalação e bênção do novo cruzeiro. Em 1996, o ritual de bênção no novo cruzeiro realizou-se semelhante ao ritual de expulsão em 1929. O padre Elias, padre da paróquia de Senhora Santana nesse período, com os moradores do distrito e da sede, foram em forma de procissão.

38 Entrevista realizada com Raimundo Sandro Cidrão em 03 mar. 2018.

39 CIDRÃO, R. S. **Resgatando a Memória de Santana do Cariri**. Crato-CE: Gráfica Digital e offset Fran-
cy Cópias, 2010, p. 65.

40 Entrevista realizada com Raimundo Alves Feitosa em 23 nov. 2016.

A Igreja Medieval tinha esse trabalho de identificar o mal para exorcizá-lo, garantindo, assim, seu poder sobre aquela sociedade, sobre suas práticas e o domínio da consciência coletiva, como aponta Nogueira

No afã de garantir a hegemonia das crenças, a Igreja necessita detectar, divulgar e exorcizar o Mal, garantindo assim, o domínio da consciência coletiva. Aqui, chocam-se duas tendências: uma religiosidade que é vivida pela coletividade e entremeada de crenças tradicionais e a tarefa da ortodoxia de ganhar o poder sobre as consciências, e levar a coletividade a aproximar-se e sujeitar-se ao discurso eclesástico.⁴¹

Compreende-se essa ação da Igreja como uma tentativa de reafirmação do poder da Igreja Católica sobre aquele espaço, pois aconteceu semelhante ao ritual do primeiro momento em que esta começou a interferir nos eventos do local para uma maior concepção da memória que é construída a partir do discurso da religião oficial, visando uma possibilidade de reafirmação do poder.

O catolicismo não oficial, tão presente no meio rural de Santana do Cariri, talvez incomodasse a oficialidade da Igreja Católica, colocando-se em confronto com a força e o emprego das práticas e rituais religiosos.⁴²

A Igreja Católica continua interferindo nos acontecimentos do Pontal da Santa Cruz. Os moradores do lugar pagam ao atual padre da paróquia de Senhora Sant'Ana a celebração de uma missa na capela de Nossa Senhora das Candeias, localizada no centro do povoado. A celebração ocorre na segunda sexta-feira do mês. Isso pode ser considerada uma forma de atualização da memória sobre a fundação do Pontal.

Depois da expulsão do Demônio pela Igreja Católica, o espaço do cruzeiro ganhou um novo significado, e o distrito, uma nova denominação: antes

chamado Cancão, passou a ser denominado "Pontal da Santa Cruz", tornando-se um espaço sagrado. Ele ganhou novos usos sociais voltados para prática de ritos litúrgicos, penitências e orações.⁴³ As pessoas começaram a fazer e a pagar

41 NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 41.

42 BEZERRA, Sandra Nancy R. Freire. **Oralidade, memória e tradição nas narrativas de assombrações na região do Cariri**. 2011. 177 f. Dissertação (Mestrado em História Social)- Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011, p. 48.

43 *Idem*.

promessas na e para a Santa Cruz. Ao ser indagado sobre já ter feito promessas na Santa Cruz, seu Raimundo ressalta:

Não. Na Cruz não. Quem fazia promessa pra mim era mãe. Fazia promessa, que ela gostava de fazer promessa. Eu já paguei promessa minha lá que ela fez mode eu ir pagar, soltar fogo lá. E pensa que eu me lembro, parece que foi numa recaída que eu tive de sarampo, eu quase morro, tava com sarampo, tava novo e eu comi avoante, avoante é ribançã, você sabe o que é. Ribançã é uma rOLONA grande (pássaro) e eu matava e comia assada aí o sarampo voltou quase me mata, foi nessa que mãe fez a promessa, fez soltar uma dúzia de fogo lá. Eu andei uns vinte anos todo dia, eu caçava eu gostava de caçar, nesse taiadão aí que é bom da gente matar mocó, mocó é um bichão grande, e eu achava bom. Passava lá tinha que fazer a obrigação de ir lá na Santa Cruz primeiro, pra poder seguir feliz. Eu tenho muita fé na Cruz do Pontal [...].⁴⁴

Considerações finais

Conclui-se que a narrativa sobre o Demônio do Pontal está intimamente ligada com a construção da história da localidade, fazendo parte da vida dos moradores. As aparições da assombração no século XIX, até ser expulsa em 1929, conduzia a vida das pessoas, porque estas viviam com medo desses fenômenos ocasionados pelo Diabo e, de certa forma, isso controlava a vida dos moradores.

A Igreja Católica teve uma participação significativa na história sobre Demônio no Pontal. Passou a interferir nos eventos na datação de 1929, que ocasionou a expulsão do Demônio do local, acontecimento que trouxe uma nova denominação para o lugar e um novo significado para o espaço do cruzeiro, pois se tornou um lugar sagrado e simbólico. Sendo assim, é notório que a narrativa contribui para a construção da história do distrito.

Observa-se que a tradição oral sobre o Diabo do Pontal da Santa Cruz continua sendo lembrada principalmente pelos relatos orais, em que os mais idosos vão conversando e repassando para seus familiares e amigos mais jovens. Nesse caso, a memória vai passando de geração em geração, presente na tradição oral santanense.

44 Entrevista realizada com Raimundo Alves Feitosa em 23 nov. 2016.

3ª PARTE
Os sertões do Ceará nos
períodos Colonial e Imperial

“Dissipai a cruel peste, poderosa intercessora”: devoção mariana e epidemia do cólera no Cariri Oitocentista

*Paulo Henrique Fontes Cadena¹
Jucieldo Ferreira Alexandre²*

Uma oração, duas pandemias

Ceará, 1856: a província vivia dias de apreensão. Desde o ano anterior, o cólera morbo³ circulava epidemicamente no Império, matando centenas de milhares de brasileiros. Das quatro províncias fronteiriças ao Ceará, três – Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte – sofriam sob os efeitos da moléstia. Sitiados pela ameaça da epidemia, os cearenses temiam receber, a qualquer momento, a visita indesejada da doença.

-
- 1 Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Docente da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: cadenapaulo@gmail.com.
 - 2 Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Docente da Universidade Federal do Cariri. E-mail: jucieldo.alexandre@ufca.edu.br.
 - 3 Enfermidade infectocontagiosa, a transmissão do cólera ocorre pelo consumo de água ou alimentos contaminados pela bactéria *Vibrio cholerae*. Ao se instalar no intestino humano, o vibrião causa náuseas, cólicas abdominais, vômitos e violenta diarreia, ocasionando intensa perda de sais minerais e água. A desidratação faz a pele perder a elasticidade, surgem olheiras profundas e as mãos ficam enrugadas; na sequência, ocorre a algidez (resfriamento do corpo), queda da pressão arterial, supressão da secreção urinária e colapso circulatório. Em meados do século XIX, período aqui pesquisado, apenas se especulava as formas de contágio e tratamento adequado para combater sua manifestação, a despeito da terrível marcha pelo mundo, percorrendo o Oriente e o Ocidente. A descoberta de seu agente transmissor se deu apenas no ano de 1883, pelo médico alemão Robert Koch (1843-1910), o mesmo que descobriu, um ano antes, o agente causador de outra doença símbolo do século XIX, a tuberculose. Ver: BIER, Otto. **Microbiologia e imunologia**. 30 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

No Cariri, o medo da contaminação parecia mais sensível, devido à intensa troca comercial da região com Pernambuco e Paraíba, com quem tinha limites. Foi nesse cenário que, em 17 de maio de 1856, o semanário *O Araripe*, impresso em Crato, publicou a seguinte oração, na qual solicitava a ação da Virgem Maria na proteção contra a “cruel peste” a se avizinhar⁴:

Socorrei-nos, oh Maria,
 Entre as mulheres bendita,
 Que no ventre encerrastes
 A natureza infinita.
 Salve Rainha excelsa dos anjos
 Lá dos céus a glória e brilho,
 Mãe de Misericórdia alcançai-nos
 Do vosso divino filho.
 Nas tempestades da vida
 És a estrela bonançosa,
 Que nos despontas no Céu
 Sempre brilhante e formosa.
 Amainai pois, oh Senhora,
 Esta horrível tempestade,
 Desassombrai-nos, e dai-nos
 A paz e serenidade.
 Arca santa imaculada,
 Tão pura e cheia de graça,
 Sede a nossa salvação
 Neste pego de desgraças.
 És Mãe do Deus, que humanado
 Por nós expirou na cruz,
 Que pedirás, oh Senhora,
 Que vos negue o Bom Jesus?
 Também és mãe carinhosa
 Dos aflitos pecadores
 És o refúgio que temos,
 Nas amarguras e dores.
 Advogada celeste,
 Desta pobre humanidade,
 Perdão, Senhora, alcançai-nos,
 Da divina Majestade.
 Dissipai a cruel peste,
 Poderosa Intercessora,
 Como a cabeça esmagastes
 Da serpente enganadora.
 Dando à luz o Redentor,
 Oh prodígio sem igual!

⁴ Esse capítulo foi escrito em fins de março de 2020. Portanto, não faz referências aos acontecimentos da pandemia de coronavírus ocorridos a partir daquele mês.

Inda na terra extinguiсте
A cruel peste mortal.
Hoje Rainha e Senhora
Na corte celestial,
O que é para vós curar-nos
Desta peste corporal?
A natureza, Senhora
Ao vosso filho obedece,
E vosso filho que a rege,
Não resiste à vossa prece.
Rogai, e serão trocados
Só por vossa interferência
De Deus os terríveis raios
Em sorrisos de clemência.
Recolhei nossos lamentos
Em vosso seio materno,
E lançai nesta agonia
Sobre nós um olhar terno.
Mostrai-nos, oh Mãe piedosa,
Que no Céu, onde fulgurais,
Não esqueçais vossos filhos
Neste exílio de amarguras.
Socorrei-nos, Virgem Mãe,
Pela vossa Conceição,
Pelas dores, que sofrestes
Do Salvador na Paixão⁵.

Brasil, 2020: o coronavírus atinge o país. Tendo os primeiros casos registrados na China, em dezembro de 2019, a nova doença rapidamente espalha-se pelo mundo, torna-se pandemia e põe em xeque os sistemas de saúde e a economia global. Em países como a Itália, o colapso causado pela doença produz cenas assustadoras. No Brasil, teme-se a repetição do drama italiano, enquanto as autoridades públicas dão mostras do despreparo para lidar com a gravidade da situação.

Em meio ao avanço da Covid-19 no Brasil, o padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, conhecido pelas pregações ultraconservadoras e tendo milhões de seguidores na internet, publica, no dia 12 de março, o seguinte *post* na rede social Facebook, com réplica no Instagram: “Na Europa e aqui no Brasil, até os anos 1800, se rezava esta Oração contra as pestes e a cólera, quando essas não tinham cura e aterrorizavam as pessoas. Voltemos pois a rezá-la, tamanha sua Força e Poder, contra o coronavírus”⁶. Passados quase 174 anos, a oração

5 O **Araripe**, n. 45. 17 maio 1856, p. 4. Optamos por atualizar a grafia das fontes citadas no artigo, mantendo a pontuação original. A medida visa deixar a leitura mais dinâmica e acessível aos leitores.

6 Ver: https://www.facebook.com/101088766634343/posts/2823733634369829/?substory_index=0. Acesso em: 28 mar. 2020.

publicada no periódico *O Araripe* contra o cólera volta à cena: a prece postada pelo padre Paulo Ricardo era uma versão abreviada da impressa no jornal cratense em 1856. Rapidamente, a oração passa a virar corrente no WhatsApp, sendo apresentada como uma poderosa arma contra o coronavírus. Ao lado de tantos apelos urgentes aos mais diversos sujeitos celestes, parece que a imagem da mãe consoladora dos aflitos, a “Rainha”, ou “Estrela do Mar”, que aponta a direção aos desesperados – tradição medieval, ligada ao nome de São Bernardo – ainda permanece na memória dos católicos.

Uma oração, duas epidemias: a sobrevivência da prece atesta um fenômeno histórico de longa duração, pautado na crença da doença enquanto manifestação da “vontade divina”. Ao longo do tempo, tal percepção foi constante, praticamente se estendendo a todas as epidemias⁷. A literatura antiga traz indícios disso: na *Ilíada*, Apolo é arqueiro que dizima as tropas, atingindo-as com “mal pernicioso”.⁸ No Antigo Testamento, mais precisamente no livro do Êxodo, Iahweh envia a peste e mais outras nove pragas sobre os egípcios, antes da fuga dos israelitas liderados por Moisés. Na época medieval, os surtos de peste bubônica engendraram explicações similares. Conforme Giovanni Boccaccio, a peste na cidade de Florença, em 1348, fora motivada em “razão de nossas iniquidades” e “atirada sobre os homens por justa cólera divina e para nossa exemplificação”.⁹ Dando exemplo mais contemporâneo, a expansão da AIDS nas últimas décadas do século XX não deixou de despertar discursos moralistas e religiosos, alegando indícios de “condenação divina de uma sociedade que não vive conforme os mandamentos de Deus”.¹⁰

A historiografia vem, assim, demonstrando que surtos epidêmicos de doenças díspares no Ocidente foram representados, nos contextos históricos específicos, a partir de imagens semelhantes. Na presença do terror causado por epidemias – quando a morte aperta ao mesmo tempo a todos – recorrer a Deus é tentar subjugar a adversidade da peste, pois, conforme a fé das pessoas, a Ele tudo seria possível. Para George Duby, diante “de um mal desconhecido, o terror é imenso. O único recurso é o sobrenatural. Reivindica-se a graça do

7 ADAM, Philippe; HERZLICH, Claudine. **Sociologia da doença e da medicina**. Bauru: EDUSC, 2001, p. 18.

8 DELUMEAU, *Op. cit.*, p. 113.

9 BOCCACCIO, Giovanni. **Decamerão**. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 13.

10 SONTAG, Susan. **Doença como metáfora/AIDS e suas metáforas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 124.

Céu e retiram-se de suas tumbas os Santos protetores".¹¹ Portanto, a epidemia do cólera, que alcançou o Cariri cearense em meados do oitocentos, não deixou de ser representada a partir desse tradicional imaginário, lendo a doença qual castigo divino, instituindo práticas votivas e penitenciais na busca de redimir a população e assim alcançar a clemência celeste.

Como já informamos, foi no cenário de apreensão pela aproximação do cólera que *O Araripe* – editado por profissionais liberais, proprietários rurais e comerciantes ligados ao Partido Liberal no Cariri – publicou a oração que voltou à boca dos devotos em 2020, graças à Covid-19. Repleta de metáforas, ela foi nitidamente construída a partir de adaptações e paráfrases de outras preces tradicionais marianas, como Ave Maria, Salve Rainha, Lembrai-vos de São Bernardo e *Ave, Maris Stela* (*Ave, Estrela do Mar*). Apela para o caráter dúplice da maternidade de Maria, mãe de Deus e dos homens na tradição católica. A súplica ao caráter maternal da santa sobressai: os filhos, perante horrível tempestade, solicitam a mediação de Maria junto a Jesus, que é homem e Deus ao mesmo tempo, assim transformando terríveis raios em sorrisos de clemência.

Representado como forte borrasca repleta de raios a cair do Céu, a doença surge como castigo divino pelos pecados humanos, daí a razão da prece: recolhendo os lamentos dos filhos em seu seio, Maria poderia conseguir a misericórdia do Divino Filho. Uma ordem hierárquica se apresenta claramente: Deus – que se fez homem por sua vontade – reina sobre a natureza, tendo, desse modo, poder para enviar a cruel peste contra os pecadores. Não obstante, o bom filho nada nega à mãe. Nessa brecha, a ação intercessora de Nossa Senhora é justificada. Lembremos: no capítulo segundo do Evangelho de João, na perícopé das núpcias de Caná, o filho atende ao apelo materno em festa. Assim, a lógica católica aponta: se pedes à mãe, atenderá o filho.

Interessante também é ver a ressignificação da representação da Virgem esmagando a serpente com os pés, tradicionalmente vista como vitória sobre o Demônio e o pecado original simbolizados no réptil tentador que fez Eva cair em perdição¹², passagem presente em Gênesis, 3:15, com ressonância em

11 DUBY, George. **Ano 1000, ano 2000**: na pista dos nossos medos. São Paulo: UNESP, 1998, p. 80.

12 MEGALE, Nilza Botelho. **Invocações da Virgem Maria no Brasil**: história, iconografia, folclore. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 149.

Apocalipse, 12:1-9, teologicamente imputada à figura de Maria pelos católicos: se fora capaz de derrotar a cobra enganadora por dar à luz ao redentor, era capaz de dissipar e extinguir a cruel peste mortal.

As considerações a respeito da eficácia da maternidade divina fizeram da santa, “advogada”, tida como mais poderosa no trato das doenças ao longo de séculos. A iconografia consagrou tal imaginário, ao representar Maria com o manto estendido, impedindo que as flechas – símbolo das enfermidades – enviadas do Céu atingissem a humanidade, ou ela “reinando em glória entre os santos antipestilentos e recebendo por seu intermédio as preces dos doentes”¹³.

Em díspares temporalidades e espacialidades, a confiança no poder profílató de Maria frente às epidemias foi sendo reafirmada. As calamidades sanitárias das grandes cidades europeias, na primeira metade do século XIX, são exemplos da força da devoção. Em 1832, quando Paris sofria as agruras do cólera, a medalha milagrosa de Nossa Senhora das Graças tornou-se célebre. Dois anos antes, a religiosa Catarina Labouré teria tido colóquios com a Virgem, na *Rue du Bac*. Maria teria revelado à freira o modelo da insígnia a ser cunhada e propagada como fonte de graças. Justamente na catástrofe do cólera, quando a morte flagelava a capital francesa, as medalhas ganharam as ruas¹⁴.

Para os propósitos deste capítulo, importa abordar como textos publicados em *O Araripe* representaram o adoecer também pelo viés religioso. Na capa de 17 de novembro de 1855, por exemplo, após criticar as estratégias de quarentena adotadas contra viajantes pelo delegado de polícia do Crato e reivindicar uma série de ações higienizadoras para as ruas da cidade, concluía:

Agora a nosso Reverendo Pároco corre o dever de chamar o povo à oração, para pedirmos a Deus [que] não nos fulmine com esse terrível flagelo. O que não alcançarmos por meio da oração, nunca obteremos com medidas preventivas; só a infinita bondade de Deus nos pode preservar desses males de que somos dignos; portanto o Pároco chame o povo à oração, este é o seguro meio de alcançar a graça. Elevemos nossas preces, elevemos nossos corações a Deus para lhe pedir as cousas, que nos são necessárias; é o gemido da alma em

13 DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 78.

14 VAUCHEZ, André (Org.). **Cristianismo:** dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 26.

sua inteligência; que se dirige ao Autor de todos os bens para solicitar dele a sua misericórdia, e atrair os socorros de que precisamos¹⁵.

É conveniente realçar a afirmação do texto. Independentemente de qualquer medida profilática a ser adotada, só a misericórdia divina – a partir das súplicas do vigário e da população – impediria o flagelo. Dessa forma, as ações sanitárias defendidas pela medicina do período, tão propaladas pelo jornal em outros textos, e as ações das autoridades na prevenção e trato do cólera pareciam ser anuladas totalmente, perdendo a eficácia: diante da vontade do “Autor de todos os bens”, só a penitência parecia válida.

Por meio dessa chave de leitura da epidemia explica-se a publicação de uma série de orações no ano de 1856. Não há informação sobre a autoria das deprecações impressas no jornal. *O Araripe* costumava reproduzir textos publicados originalmente em periódicos de outros pontos do Império e nem sempre deixava clara a origem destes. Tais orações podiam se incluir nesses casos e foram apregoadas na seção a pedido, ou seja: gravadas sobre encomenda. Não por acaso, a maior parte delas foi publicada na quarta página do periódico, espaço normalmente dedicado aos anúncios.

Haja vista a apreensão que a aproximação do cólera causava, talvez sacerdotes ou leigos piedosos as tenham enviado à redação do *O Araripe*, bancando o custo da publicação como ato de caridade anônima, seguindo preceito evangélico: “quando der esmolas, que a sua mão esquerda não saiba o que está fazendo a direita” (Mateus, 6: 3). Todavia, a falta de precisão autoral das preces não minora o significado para as pessoas daquele período que as recitaram e ouviram: representavam piedosos mecanismos de combate à peste ameaçadora. Ante o momento de medo ocasionado pela iminência da epidemia, é provável que elas tenham tido grande circulação, instituindo práticas votivas e penitenciais.

Elaboradas em forma de poesia – provavelmente como recurso de oralização, facilitando a memorização por parte das pessoas –, foram dedicadas a São Sebastião e São Roque (uma oração para cada orago) – santos tradicionalmente invocados nos surtos epidêmicos –, Jesus Cristo (duas orações) e Santa Ma-

15 *O Araripe*, n. 20, 17 nov. 1855, p. 1.

ria, sob diferentes invocações (cinco orações). A proeminência de deprecações dedicadas à Virgem chama atenção e será alvo de análise central deste texto.

“Livrai-nos, mãe amorosa, oh Virgem do Livramento!”

Da peste que nos assola
Com tanta fúria e tormento,
Livrai-nos Mãe amorosa,
Oh Virgem do Livramento.

Pois por ela combatidos,
Já perdemos o alento;
Dai-nos conforto e coragem
Oh Virgem do Livramento.

Do vosso império, Senhora,
Ouvi o triste lamento,
Pois sois nossa protetora
Oh Virgem do Livramento.

De Deus ao justo castigo
Quem se julgará isento?
Intercedei por nós todos,
Oh Virgem do Livramento.

Para que livres do Cólera
Cheios de contentamento
Cantemos vossos louvores,
Oh Virgem do Livramento.

D'emendar nossos delitos
Recebei o juramento
Santificai nossa jura,
Oh Virgem do Livramento.

Sede nossa defensora
Agora e em todo momento;
Livrai-nos de todo o mal
Oh Virgem do Livramento¹⁶.

A deprecação acima foi divulgada no dia 17 de maio de 1856, na quarta página do *O Araripe*, junto a outras duas orações dedicadas à Maria. Com-

16 **O Araripe**, n. 45. 17 maio 1856, p. 4.

posta de 28 versos, divididos em sete estrofes com estribilho final, a súplica foi consagrada à Virgem do Livramento, devoção iniciada por fidalgos portugueses no conturbado período da União Ibérica, entre fins do século XVI e primórdios do XVII¹⁷. A prece não podia ser mais clara: implorava a mediação da Virgem para livrar os habitantes do Cariri da contaminação epidêmica, justo castigo de Deus, com fúria e tormento, a flagelar os pecadores do Império brasileiro. Reconhecendo a justeza da punição e falando na primeira pessoa do plural – como a querer abarcar a multidão amedrontada pela ameaça celeste –, a oração recorre à mãe amorosa, jurando emendar delitos para que se livre do cólera pela intercessão dela e então cantar os louvores à defensora.

A súplica à Senhora do Livramento indicia como o culto aos santos foi elemento marcante do catolicismo popular brasileiro. Desde o período colonial, a relação de intimidade e afetividade construiu-se entre devotos e patronos celestes. Para Rita de Cássia Marques, os santos estavam presentes em todos os momentos e lugares do cotidiano colonial, e eram os primeiros a ser solicitados na hora da doença: “Nessa hora, não era preciso ir à igreja para solicitar os favores; as casas tinham quase sempre uma ou mais imagens colocadas em oratórios, pequenos nichos ou mesmo estandartes à porta”.¹⁸

A relação devoto/santo era marcada pelo caráter doméstico e direto, sem intermediação, inclusive de padres, raros em determinados lugares da colônia. Diante das doenças – eventos vistos como de origem sobrenatural –, da força da natureza, da necessidade de bens materiais e vantagens sociais, os habitantes da colônia recorriam a diversos santos, instituindo contratos simbólicos do tipo “toma lá dá cá”. As promessas, por exemplo, eram ocasiões nas quais o devoto oferecia algo em troca da intercessão mediada pelo patrono. Segundo Laura de Mello e Souza, “predominaram, com referência aos santos, as relações afetivas, a busca de aproximações, a familiaridade maior. Mas [...], houve momentos de cólera e de agastamento, na linha da economia religiosa da troca não atendida”.¹⁹ A relação de intimidade entre santos e fiéis era tamanha a ponto de, quan-

17 LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais**: origens das principais invocações. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Editora PUC Minas, 2008, p. 234.

18 MARQUES, Rita de Cássia. **A imagem social do médico de senhoras no século XX**. Belo Horizonte: Coopmed, 2005, p. 16.

19 SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 122.

do as graças almeçadas não eram concedidas, imagens sacras serem detratadas, decepadas, postas de cabeça para baixo, entre outras punições perpetradas.

No geral, cada infortúnio físico tinha um santo especialista: nas dores de dentes, Santa Apolônia era invocada; os fiéis tendo feridas nos braços ou pernas contavam com o auxílio de Santo Amaro; São Brás era chamado para curar os problemas de garganta; os olhos tinham a padroeira Santa Luzia; Santa Brígida socorria aos padecentes com dores de cabeça; e em partos complicados, Santo Abelardo era o recurso²⁰.

Tendo em vista o imaginário sobre a presença dos santos no cotidiano dos brasileiros de outrora, havia também oragos especialistas no combate às moléstias epidêmicas. Roque e Sebastião eram intercessores dos mais invocados nessas ocasiões, visto serem representados a partir de longo histórico de atuação no combate às enfermidades. Assim sendo, de modo parecido com o ocorrido nos surtos de peste bubônica dos séculos passados e no cotidiano das doenças coloniais, o oitocentista *O Araripe* também publicou orações com representações dos dois santos especialistas em época de epidemia.²¹ Para as pessoas que vivenciavam quadra tão funesta, “era preciso colocar todas as possibilidades de seu lado e, portanto, abrandar o Todo-Poderoso encolerizado recorrendo às preces dos intercessores mais qualificados”.²² Todavia, quem teria maior gabarito para conseguir a piedade divina que Maria, a Mãe de Deus? Essa conclusão exara nas orações publicadas no *O Araripe*.

A força da fé dos devotos na potência da Mãe de Deus indicia o porquê de, das nove orações publicadas no *O Araripe* em 1856, cinco serem a ela consagradas. Conforme Luiz Mott, um dos “traços mais marcantes da espiritualidade luso-brasileira sempre foi a devoção preferencial de nossos colonos por Maria Santíssima”.²³ Nenhum santo foi mais cultuado no Brasil, afinal, sua superioridade ante todos bem-aventurados tornava-se inquestionável por ser

20 RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos:** a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 97.

21 Na edição 44, foi impressa prece em honra de São Sebastião, representado como advogado no livramento da peste filha do pecado (*O Araripe*, n. 44, 10 maio 1856, p. 4). Já a edição 47, apresentou oração dedicada a São Roque, destacando a experiência particular do mesmo quando da peste negra do século XIV na França (*O Araripe*, n. 47, 08 de junho de 1856, p. 4).

22 DELUMEAU, *Op. cit.*, p. 149.

23 MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). **História da vida privada no Brasil**. V. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 184-185.

"Mãe de Deus". Era, pois, invocada "sob seus diversos títulos, presentes nos sermões, nas preces, nas festas consagradas à Virgem ou ainda como titular de igrejas e irmandades coloniais".²⁴ Estava presente nos múltiplos momentos da vida dos fiéis, do nascimento (Nossa Senhora do Ó, do Bom Parto, da Expectação, da Conceição, entre outras) à morte (Nossa Senhora da Boa Morte, da Boa Viagem, do Carmo etc.).

Portanto, as orações marianas publicadas n*O Araripe* evidenciam o peso da imagem de Maria na vida das pessoas naquele contexto. Inclusive, ela é a padroeira de Crato, sob invocação de Nossa Senhora da Penha, cidade na qual foram impressas as preces, entre maio, mês mariano, e junho de um ano assobrado pelo prenúncio da peste. No seu conjunto, as virtudes de Maria são enfatizadas nas cinco deprecações publicadas em *O Araripe*. A pureza virginal do ventre – "claustro puro e inocente" que abrigou Jesus –, a formosura física e espiritual – adjetivada como "aurora ilesa" –, a piedade infalível para com os filhos e a "firmeza de vencedora imortal" contra a serpe impura: todos esses elementos são utilizados numa das publicações, reafirmando a capacidade da Mãe de amar profundamente seus devotos, não consentindo que a peste os atormente.²⁵

Não obstante, para além dos atributos qualitativos e divinos da Virgem, um dos elementos a chamar atenção nas preces aqui analisadas diz respeito à evocação de experiência típica dos seres humanos: a vivência da dor. Malgrado as virtudes celestes emanadas da Imaculada Conceição – as quais, segundo o dogma católico, isentaram do pecado original e das dores do parto a "sempre virgem Maria" –, ela padeceu enquanto humana, mulher e mãe, ao ver os suplícios dolorosamente experimentados no sacrifício da cruz pelo Divino Filho: "Socorrei-nos, Virgem Mãe/Pela vossa Conceição/Pelas dores, que sofrestes/Do Salvador na Paixão".²⁶

O culto aos sofrimentos de Maria é praticado, principalmente, na invocação a Nossa Senhora das Dores, oficializada no século XVIII pela Igreja Católica,²⁷ mas inspirada em devoções similares há muito existentes, como Nossa

24 VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 100.

25 **O Araripe**, n. 45. 17 maio 1856, p. 4.

26 **O Araripe**, n. 45. 17 maio 1856, p. 4.

27 MEGALE, *Op. cit.*, p. 192.

Senhora das Angústias, da Soledade, das Lágrimas, do Pranto, do Calvário e da Piedade, tendo, inclusive quase mesma representação imagética: uma mulher em pé, chorando copiosamente e, geralmente, expondo o coração inflamado e machucado por uma espada ou sete punhais.²⁸

É corriqueira, também, a existência de expressivas imagens articuladas, ou de roca, de tamanho natural, com perucas e vestes de tecido azul ou roxo, dando intensidade a estas, fazendo delas quase imagens vivas para quem as observa. Foi provavelmente uma dessas que padre Antônio Vieira citou, em sermão dedicado às Dores da Virgem, ao apontar: “vejam agora os olhos naquela piedosa imagem viva sem vida, e morta sem poder morrer”.²⁹ É sobre as representações das dores de Maria e sua invocação contra as agruras humanas que trataremos a seguir.

“Pelas vossas dores, contemplai Senhora os feitos da peste”

Oh mãe do Deus homem,
Oh Virgem das Dores,
Volvei vossos olhos
Para os pecadores.

Verás, como aflito
Geme agora o povo,
Sofrendo os rigores
De um castigo novo³⁰.

Com as palavras supracitadas, teve início a prece dedicada à Nossa Senhora das Dores, publicada pelo *O Araripe*. Contando com 48 versos, divididos em 12 estrofes, foi impressa na edição de 08 de junho de 1856, acompanhada de outras quatro deprecações, distribuídas em colunas de mesmo número, tomando inteiramente a última página do semanário. No introito, a oração evoca a Virgem das Dores, citando a maternidade divina e suplicando-lhe que

28 A representação icônica e escultural de Nossa Senhora da Piedade é a que mais destoa das outras, por representar Maria com o corpo morto de Jesus no seu colo, ao contrário das outras a exibirem-na de pé, como que contemplando o rebento na cruz. MEGALE, *Op. cit.*, p. 385.

29 VIEIRA, Antônio. Sermão das Dores da Sacratíssima Virgem Maria. In: CALAFATE, Pedro; FRANCO, José Eduardo (Orgs.). **Obra completa Padre Antônio Vieira:** Sermões de Nossa Senhora. Tomo II. v. 7. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 262.

30 **O Araripe**, n. 47, 08 jun. 1856, p. 4.

volva os olhos aos filhos humanos, representados como a gemer, sofrendo os rigores de um castigo. A escolha das palavras que abrem as duas primeiras estrofes do rogo indicia a busca de aproximar as dores da Mãe de Jesus dos tormentos aflitivos causados pela ameaça do cólera aos pecadores.

Segundo Marie-France Boyer, a devoção da Virgem Dolorosa lembra cultos pagãos visíveis nas civilizações desenvolvidas às margens do Mediterrâneo, “rituais de luto lúgubres e violentos, associados aos cultos de deusas antigas”, como *Ishtar*, Ísis ou *Cibele*, a chorar o falecimento do parente amado, filho, na maioria das vezes, que com “gritos lancinantes arrancam seu cabelo, cravam as unhas na pele e se dilaceram até que o jovem ressuscite”. Para Boyer, a força imagética da *Mater Dolorosa* é explicada por encarnar “ao mesmo tempo a infelicidade humana e sua redenção”. Suas lágrimas “manifestam uma renovação: é a vida, a primavera que brota dos olhos emblemáticos da Madona ‘como a fonte no deserto’”.³¹

Ao longo do tempo, o culto foi ganhando novos adeptos e significados. No século XII, São Bernardo de Clairvaux, importante difusor do culto mariano, dedicou diversos textos, entre poemas e sermões, ao sofrimento de Maria. Pela Alta Idade Média, ganhou espaço nas devoções da França, Itália, Inglaterra e Espanha.³² No contexto do Grande Cisma, iniciado em 1378, com a concorrência entre o papa de Roma e o antipapa de Avignon, a imagem da mãe tomada de angústia ao pé da cruz ganhou espaço: “As pietás mostram a Virgem aflita diante das desgraças do tempo”.³³

Todavia, teria sido o impacto arrasador da peste negra o grande difusor da invocação. O clima de medo, morte massiva e os tormentos causados pelos bubões a tomar os corpos estimularam a propagação de práticas penitenciais voltadas a santos.³⁴ Nesse cenário, a humanidade sofredora parecia buscar alento e socorro em Maria, conhecedora das dores por também ser humana e mãe: “Se a Virgem é uma mãe que sofre por seu filho, todos os fiéis são seus filhos”.³⁵ É justamente desde o século XVI – época da peste – que a obra *Stabat Mater Dolorosa* (Estava

31 BOYER, Marie-France. **Culto e imagem da Virgem**. São Paulo: Cosac Naify, 2000, p. 66.

32 BOYER, *Op. cit.*, p. 57.

33 VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 264.

34 DELUMEAU, *Op. cit.*

35 BOYER, *Op. cit.*, p. 58.

a Mãe Dolorosa), atribuída a Jacopone da Todi, passou a emocionar os católicos: “Oh! Quão triste e cruel foi para o seu coração materno o calvário de Jesus”.³⁶ Ela serviu de inspiração para vários músicos e poetas, em diferentes épocas, interpretarem artística e devotamente os desgostos de Maria.³⁷

Partindo das palavras atribuídas a Simeão – “uma espada te traspassará a alma” (Lucas, 2:35) –, durante a cerimônia de apresentação do recém-nascido Jesus no Templo de Jerusalém, a Igreja Católica fixou no século XVII quais foram as dores de Maria: 1) a profecia de Simeão; 2) a fuga ao Egito no momento do massacre de crianças perpetrado por Herodes; 3) o desaparecimento temporário de Jesus aos 12 anos, quando foi encontrado no Templo a debater com os doutores; 4) o acompanhamento ao calvário; 5) a crucificação; 6) a deposição do corpo, após a morte na cruz; 7) a colocação do filho amado no túmulo.³⁸ Tais momentos, descritos nos evangelhos, teriam sido os que mais maceraram Maria, torturando o peito maternal. Por conta disso, as esculturas e estampas, geralmente, representam tais dores por meio de imagem da mulher que chora copiosamente ao expor o coração em labaredas e ferido por uma espada ou sete punhais.

As chamadas presentes na representação imagética citada indiciam como a Igreja construiu formas elaboradas de pensar a experiência dolorosa de Nossa Senhora. Em sermão consagrado às “Dores da Sacratíssima Virgem Maria”, pregado em 1642, em Lisboa, Padre Vieira, com a verve de Imperador da Língua Portuguesa, como intitulou Fernando Pessoa ao jesuíta, discorreu sobre o “dilúvio incompreensível das dores da Virgem Mãe na consideração da morte de seu Filho”.³⁹ Para Vieira, o sofrimento de Maria não se restringiu aos momentos de acompanhamento da *via crucis* e morte do filho, por si só imensamente doridos. O sermão usa a crença teológica de que, no intervalo entre morte e ressurreição, Cristo fora ao Inferno, qual demonstra a oração do Credo ao afirmar “desceu à mansão dos mortos”. Nestes termos, a progenitora e seu filho teriam compar-

36 BOYER, *Op. cit.*, p. 58.

37 Uma mostra dessa produção pode ser vista no livro “Parnaso Mariano”, coletânea organizada por Abílio Augusto da Fonseca Pinto e publicada na cidade de Coimbra em fins do oitocentos, reunindo poesias, de diferentes datações, consagradas à Virgem. Várias das obras coligidas têm como título *Stabat Mater*. PINTO, Abílio Augusto da Fonseca (Org.). **Parnaso Mariano**. 2 ed. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1890.

38 BOYER, *Op. cit.*, p. 57.

39 VIEIRA, *Op. cit.*, p. 257.

tilhado a passagem pelo Inferno, mas de modo diferenciado: Jesus desceu ao local, mas não sofreu as penas típicas do mesmo; já Maria ficara no mundo dos vivos, vivenciando “os extremos da dor dura como o inferno”.⁴⁰

Todavia, quais seriam as dores infernais vivenciadas por ela entre a sexta-feira da Paixão e a manhã da Páscoa? A primeira decorria do fato do Inferno ser espaço da “ausência de Deus”. No caso em questão, a presença temporária de Jesus na mansão dos mortos inverteu esta, pois “estar com Cristo em qualquer lugar, ainda que seja no inferno, é estar no Paraíso”.⁴¹ Não obstante, Maria ficara privada da companhia e vista do amado filho e, ao mesmo tempo, Deus. Nestes termos, sofria bem mais do que os padecentes do Inferno: “Amava a Senhora incomparavelmente mais que todas as mães a seus filhos; amava incomparavelmente mais que todos os Bem-aventurados a Deus. Vede que pena seria a sua na privação da presença e da vista de um Filho Deus”.⁴²

A ausência danosa do filho/Deus somava-se à pena de sentido infernal. Contrastando os padecimentos cotidianos dos vivos com os dos mortos habitantes do Inferno, Vieira informa que as penas dos primeiros ocorrem de modo sucessivo, ou por partes, ao longo do tempo da vida, sendo, portanto, o contrário do segundo grupo. As penas de sentido do Inferno “padecem-se na eternidade, que é a duração indivisível e simultânea; e assim não se padecem uma depois da outra, senão todas juntas”.⁴³ Nessa acepção, mesmo as dores da paixão de Cristo ocorreram em partes: “primeiro se padeceram as injúrias da prisão, depois os açoites da coluna, depois os espinhos da coroação, e ultimamente os cravos, e a Cruz”. Ao acompanhar os passos de Jesus, a mãe sofrera esses momentos individualmente. Entretanto, após a morte na cruz, sem a presença do filho, considerando todo o ocorrido vivenciado, Maria viu atarem-se e unirem-se no coração, entre os sagrados peitos que amamentaram o rebento, “todos os tormentos da prisão, dos açoites, da coroa, da Cruz, dos cravos, da lança, e de todos os outros tormentos, e se fez um composto de penas”.⁴⁴

40 VIEIRA, *Op. cit.*, p. 257.

41 *Ibid.*, p. 258.

42 *Ibid.*, p. 259.

43 *Ibid.*, p. 260.

44 *Ibid.*, p. 260.

A dor simultânea, típica do Inferno, vivida por Maria nesse momento seria imensa e suficiente, segundo o orador jesuíta, para tirar mil vidas. Malgrado a intensidade, a Virgem não morreu, pois aí entra outra propriedade das dores sentidas no Inferno: seu fogo abrasa permanentemente, mas não consome: “Nesta vida temem os homens a morte, e todos andam fugindo dela: no inferno pelo contrário, todos desejam morrer, e a morte foge de todos”.⁴⁵ Neste sentido, Maria, por amor, sofreu horrivelmente desse fogo, mas não teve o corpo abatido, saindo mais forte, viva e imortal:

O fogo do amor, e dos tormentos de Cristo foi como fogo da terra, que Lhe tirou a vida [...]; o fogo do amor, e tormentos de Maria foi como fogo do inferno, que endurece contra a morte [...]. E este foi o cerco, em que aquelas dores puseram a maior, e mais angustiada alma, tão apertado, que o não podia sofrer a vida, e tão fechado, que o não podia aliviar a morte⁴⁶.

A representação desse coração alquebrado por aflições e em chamas de amor fez de Nossa Senhora das Dores invocação das mais populares em Portugal e no Brasil Colonial. Leigos e clérigos propagandearam o poder milagroso de tal devoção, especialmente em ocasiões extremamente aflitivas. Em seu Santuário Mariano – importante fonte setecentista sobre o culto mariano no Império Português –, Frei Agostinho de Santa Maria narra visão que Santa Izabel da Hungria tivera de São João Evangelista. Este dissera àquela que após a assunção da Virgem fora premiado com a revelação do primeiro encontro no Céu da “Mãe de Deus com seu amoroso Filho”. No colóquio familiar, as duas personagens falavam, alternadamente, da agonia padecida por ambos no Calvário: “o Filho em a Cruz e a Mãe em seu coração e em sua alma”. Nessa ocasião, Maria solicitara a Jesus concessão de “singulares privilégios e graças” aos devotos compadecidos das “dores, lágrimas e suspiros” vividos ao pé da cruz. Por isso, Cristo teria estabelecido prerrogativas singulares aos que invocam os sofrimentos da sua mãe, entre as quais se destacava a “proteção e o amparo de Nossa Senhora das Dores” em todos os momentos de “adversidades e trabalhos”, especialmente “na hora da morte”.⁴⁷

45 VIEIRA, *Op. cit.*, p. 262.

46 *Ibid.*, p. 262.

47 SANTA MARIA *apud* LIMA JÚNIOR, *Op. cit.*, p. 127-128.

No caso do Cariri cearense, as primeiras capelas dedicadas ao culto à Virgem das Dores datam do início do século XIX, e a piedade em torno dela permanece forte até os dias atuais.⁴⁸ Um simbólico testemunho da devoção no Cariri está gravado em laje funerária na cidade de Barbalha. Integrante de rica e influente família da localidade, Francisca de Sá Barreto Sampaio morreu em 16 de dezembro de 1881, “rodeada de seus sete filhos que imploram sua glorificação”. Em possível sinal de humildade, em vida, ela pediu aos rebentos que, ao expirar, fosse inumada diante da porta principal da Matriz de Sto. Antônio, “para sobre suas cinzas passar o Santíssimo Sacramento” todas as vezes quando saíssem as procissões do viático. Para além do benefício de ter Cristo eucarístico passando cotidianamente sobre si, desejava, pela localização do túmulo, “ficar perto de sua querida imagem de Nossa Senhora das Dores”.⁴⁹ Provavelmente, Francisca esperava contar com o auxílio da santa de devoção para abreviar as dores no fogo Purgatório.

Por meio dos elementos discutidos ao longo deste tópico, pode-se afirmar que a oração de 1856, publicada n*O Araripe* em honra à Virgem das Dores, segue tradição do culto mariano fortemente estabelecida no Brasil desde os tempos coloniais, na qual o fiel tomado pela angústia roga pelo socorro da Mãe vencedora do sofrimento. Dotada de amor abundante, ela estaria habilitada a secar as lágrimas, conceder esperança e alegria aos homens e mulheres pedintes da proteção do seu manto:

Excelsa senhora,
Tipo de bondade
Lançai vosso manto
Sobre a cristandade.

48 Atualmente, na Diocese do Crato, quatro são as paróquias dedicadas à Virgem das Dores: Assaré, Jamacaru, Tarrafas (sob a invocação Nossa Senhora das Angústias) e Juazeiro do Norte. Nesta última, o culto – somado ao do padre Cícero Romão Batista, grande difusor da devoção à Mãe das Dores –, atrai milhões deromeiros anualmente à basílica menor a ela dedicada, especialmente em setembro, quando se comemora sua festa litúrgica. Para além da oficialização como padroeira paroquial, imagens de Nossa Senhora das Dores estão espalhadas por várias capelas e igrejas do Cariri, como na Sé Catedral de Crato, onde se encontra expressiva imagem articulada, em tamanho natural, que emociona fiéis nas procissões dos Passos e do Senhor Morto, a cada Sexta-Feira Santa, subindo e descendo as ladeiras entre a Praça da Sé e o alto do Seminário.

49 Os trechos entre aspas seguem a transcrição da lápide presente, ainda hoje, na calçada da Matriz de Santo Antônio. Duas filhas de Francisca de Sá Barreto Sampaio também foram sepultadas no local: Ana Maria de Jesus Sampaio, (1853-1934), cujo apelido era “Naninha”, e Maria Angélica de Jesus Sampaio (1851-1944), conhecida como Vivi. Os sepultamentos atestam o poderio da família que, em pleno século XX, manteve o privilégio de tumba diferencial na igreja, enquanto aos demais mortos de Barbalha restava o cemitério público da cidade.

Vós, que já passastes
 Por grandes tormentos,
 Ouvi com ternura
 Tão justos lamentos

A quem recorreremos
 Nessa extrema dor?
 Só a nossa mãe,
 Mãe do Salvador.⁵⁰

O texto da oração apresenta o cólera como um mal que pretende extinguir a geração de filhos de Maria. Os filhos padecentes, ciosos da misericórdia da Mãe para com os sofredores, imploram sua intervenção, pois querem a graça celeste alcançar. Rememorando o peso das aflições vividas pela Virgem, a prece solicita também a ação dela na iluminação dos médicos, tão pouco eficientes no tratamento dos coléricos:

Pelas vossas dores
 Contemplai, senhora,
 Os feitos da peste
 Tão devastadora.

Um raio celeste
 Dessa luz divina
 Iluminar venha
 Nossa medicina.

Para triunfantes
 Podermos zombar
 Desse desertor
 Que nos quer ceifar.⁵¹

Na oração, a ciência médica surge como carecendo de ajuda divina para dar respostas efetivas ao cólera desertor. O pedido não era em vão: os preceitos científicos que tentaram explicar tal doença eram especulativos e incipientes, até fins do século XIX, e os tratamentos ministrados eram plurais e contraditórios. Em outras palavras: em meados do oitocentos, a medicina pouco podia fazer efetivamente contra a ceifa de vidas provocada pela moléstia.

Diante da devastação causada pela doença, das incertezas da medicina e da consciência do pecado, apelava-se para o Coração de Maria como recurso pro-

50 **O Araripe**, n. 47, 08 jun. 1856, p. 4.

51 *Ibid.*

filático. Um coração humano, pulsante e piedoso, que sofrera dores incomparáveis, de grande valia para todas as horas, especialmente nas tribulações:

Em qualquer tribulação
Na mais cruel agonia.
Oh! quanto valer-nos pode
O coração de Maria!
[...]
Qual sol, que as sombras da noite
Do triste globo desvia,
Assim nos dissipa os males
O coração de Maria.

Nas cadeias do pecado
Todo o mundo gemeria,
Senão as despedaçasse
O coração de Maria.

Das garras do negro monstro
Ninguém livre se veria,
Se deles nos não tirasse
O coração de Maria.
[...]
Encerra os grandes mistérios,
Tem dos dons a primazia,
É um mar todo de graças
O coração de Maria.⁵²

A eficácia do coração era explicada na prece por passagem importante vivida por Maria naquele dia de agonia, quando viu o filho morrer na Cruz. Segundo o evangelho, no momento de aproximação da morte, o crucificado olhou para a mãe, tomada de dores ao observá-lo, e voltando-se para João, o discípulo mais amado, disse: "Mulher, eis aí o teu filho". Depois ao discípulo: "Eis aí tua mãe" (João 19: 26-27). A Igreja Católica, justamente nesses versículos, fundamentou parte do culto dedicado à Maria, mãe do Deus crucificado, que a nomeou mãe da humanidade, personificada em João. Nesse momento, o coração dorido da mãe ao pé da cruz transmutou-se em remédio para os que sofrem:

O Divino Redentor
Já na última agonia,
Deixou-nos para remédio
O coração de Maria.

Não quis ficássemos órfãos
Visto que aos céus se partiu,
Deu-nos Mãe, deu-nos enfim
O coração de Maria.

Entre o Filho, e a Virgem Mãe
Existe tal simpatia,
Que só é cristão quem ama
O coração de Maria.

Ó vós todos que sofreis
Qualquer mortal agonia,
Buscai, e sereis contentes,
O coração de Maria.⁵³

Considerações finais

A historiografia dedicada às doenças tem contribuído para a percepção de como tais fenômenos ultrapassam a esfera do natural, pois são vivenciados a partir de diferentes contextos e espaços, sendo interpretados socioculturalmente pelos sujeitos históricos, produtores de múltiplas representações e práticas na busca de dar sentido a estes.⁵⁴ Destarte, concorrem para a existência das doenças diversos elementos sociais, políticos, religiosos etc., tornando o estudo particularmente instigador aos historiadores.

Ao longo do capítulo, buscamos demonstrar de qual modo a aproximação do cólera em relação ao Cariri foi representada pelo jornal *O Araripe* a partir da antiga concepção religiosa que via no sobrenatural a explicação e o remédio para as epidemias a afligir o mundo. Em meados do século XIX, o semanário veiculou orações nas quais invocava Maria como protetora celeste, por conta da crença nos poderes profiláticos da “mãe de Deus e dos homens”. A Virgem aparece nas preces, como auxílio aos amedrontados leitores, tensos com a visita do cólera, ceifeiro de centenas de milhares de pessoas em várias províncias brasileiras e que, no ano de 1862, matou mais de onze mil pessoas no Ceará.

53 *O Araripe*, n. 47, 08 jun. 1856, p. 4.

54 Para maior aprofundamento sobre a Historiografia da Doença, ver: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do; SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. A doença revelando a história: uma historiografia das doenças. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do; CARVALHO, Diana Maul de (Orgs.). **Uma história brasileira das doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004, p. 13-30.

Embasadas na crença da doença como determinação divina, as impressões do *O Araripe* convidavam os leitores e demais pessoas da região onde circulava a adotarem atitudes pias para conseguir a misericórdia do Céu, assim afastando o terror coletivo da morte. Nesse sentido, os textos instituíam práticas de contrição, procurando demonstrar e despertar o arrependimento dos pecadores.

Tendo em vista o caráter coletivo das quadras epidêmicas, pois, durante sua manifestação, “não é apenas um indivíduo que fica doente, mas todos os que estão à sua volta”,⁵⁵ atos coletivos eram encetados para debelá-las. Tratando das manifestações da peste bubônica, Jean Delumeau afirmou: “as iniciativas individuais não bastavam”. Se a cidade inteira fora tomada pela doença, toda ela era considerada culpada. Consequentemente, “sentia-se a necessidade de implorações coletivas e de penitências públicas cuja unanimidade e o aspecto [...] quantitativo poderiam talvez impressionar o Altíssimo”.⁵⁶ Orações públicas, procissões, entre outras práticas penitenciais, eram assim instituídas para remissão dos pecados e vitória sobre a peste.

As orações marianas de 1856, estudadas aqui, apontam como imagens consagradas em epidemias ocorridas em séculos passados continuavam a inspirar os devotos a buscar a intercessão da “Santíssima Virgem”, consagrada pela piedade popular como advogada em época de flagelo e de angústia. Ao vermos uma daquelas orações voltar a circular em 2020, mais de um século e meio depois, por conta do avanço da Covid-19, demonstra-se, portanto, a força das representações religiosas a respeito das doenças e os ricos sentidos dados a esta pelas sociedades humanas ao longo de diferentes espaços e temporalidades.

Ainda no contexto do coronavírus, no dia 27 de março de 2020, o papa Francisco, sozinho, em tarde chuvosa, da praça de São Pedro, proferiu a bênção *Urbi et Orbi* com o Santíssimo Sacramento. Ao implorar, aos Céus, o fim da pandemia, trouxe da Igreja de São Marcelo o crucifixo do Cristo em estado de sofrimento. Ao lado, a pintura da *Salus Populi Romani*, o ícone de Maria com o Deus-Menino. Algumas semanas antes, o bispo de Roma havia ido às igrejas que custodiam as imagens. Os jornais de todo mundo comunicaram o evento. Aquilo deu, aos fiéis, algum conforto. A cristandade caminha – e segue

55 ADAM; HERZLICH, *Op. cit.*, p. 17.

56 DELUMEAU, *Op. cit.*, p. 146.

– confiando nas mesmas orações. A cada dia que passa, mais gente morre. Itália, Estados Unidos, Brasil: o mundo inteiro. Os médicos e pesquisadores seguem tentando encontrar a melhor forma de conter a nova peste. Alguns chefes de Estado não acreditam na existência do vírus. Nos hospitais e nas casas, as pessoas morrem, aos milhares. Empresários insistem em abrir os seus negócios, mesmo que tantos seres humanos morram, para aumentar os lucros de uns e o terror da maioria. Permanências. Mas “dissipai a cruel peste, poderosa intercessora”.

A política para pobres: recrutamentos, prisões e espancamentos no Ceará (1799-1837)¹

Reginaldo Alves de Araújo²

A representação política na história

O conceito moderno de representação está ligado à tradição linguística greco-romana. Segundo Ricoeur, o “*eikōn*”, do grego, traz justamente esta ideia de representação de uma coisa ausente³. Obviamente que o termo, tal qual apresentado na ideia de “*eikōn*”, faz muito mais referência a uma questão de linguagem, no sentido de pensar a relação entre o real e os símbolos linguísticos que o representam. No entanto, a aporia, que é a representação do ausente, ganha novos sentidos à medida que se volta para outras questões da organização social de diferentes povos.

Carlo Ginzburg, por exemplo, lembra que a prática de representar o ausente está presente em várias culturas, muitas vezes ligadas aos ritos fúnebres, como uma forma de amenizar o trauma da morte, representando o morto para que este, de alguma forma, continue a existir entre os vivos.⁴ Foi justamente para

1 O presente capítulo tem a grafia das citações do século XVIII e XX atualizados ao português atual, a exceção dos títulos, autores e instituições, tais como foram publicados, para facilitar a procura de eventuais profissionais da área que as queiram consultar nos originais.

2 Professor da Secretaria de Educação Básica do Estado do Ceará (SEDUC/CE). Possui Doutorado em História Social pela UFC. Membro do SEBO-UFC.

3 RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007, p. 27.

4 GINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a ideia, a coisa. *In*: **Olhos de madeira**: novas reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 85-103.

representar os mortos que, durante a Era Cristã, o conceito ganhou um função social central entre as sociedades, em que as relíquias “sagradas” e as imagens tornaram-se “intermediários entre o aquém e o além, entre o profano e o sagrado [...] objetos que representam o distante, o escondido, o ausente [...] intermediários entre espectador que os mira e o invisível de que provêm”.⁵

Com a formação dos Estados Nacionais europeus a partir do século XV, a representação ganhou um sentido administrativo, uma vez que os reis eram tidos ora como representantes de Deus na Terra, ora como representantes de um pacto social para impor a ordem à uma sociedade caótica.⁶ Desde o alvorecer da Igreja Católica, os papas, assim como padres, bispos e demais membros, eram representantes diretos de Deus, autorizados por este a perdoar pecados, encomendar as almas, inserir os indivíduos no mundo celestial por meio do batismo, além de dar as bênçãos divinas e sacramentar matrimônios.

Sendo assim, a ideia de representação de um ausente já tinha um uso largo quando o conceito de cidadania moderno surge na Europa renascentista. Mas foi só com Movimento Iluminista e as demandas sociais e políticas do século XVIII em diante que a palavra representação ganhou uma conotação política ampla, associada à cidadania e à participação na organização pública.

Filósofos como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, por exemplo, pensaram uma ideia de cidadania quase onipotente e ampla, como fundamento para se construir um mundo justo, que, por sua vez, partiria de uma organização social cujos administradores do Estado não só eram representantes dos interesses da coletividade, mas também escolhidos por estes. Todavia, esse ideal democratizante e amplo do conceito de cidadania não foi o único. Em paralelo, o movimento iluminista, mais ligado aos interesses de mercado, também pariu freios e contrapesos para evitar uma temida ampliação da participação política das chamadas “classes perigosas”, que tratavam de ressignificar os conceitos de liberdade, representação política e democracia, capitaneados pela burguesia ascendente.

Tais freios e contrapesos vieram impondo limites às propostas mais otimistas de universalizar a participação, liberdades e escolhas políticas, contendo

5 POMIAN *apud* GINZBURG, Carlo. *Op. cit.*, p. 93.

6 SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

as revoluções e garantindo a preservação de poderes e as novas hierarquias de classes sociais. Uma resistência que não negava por completo nenhuma dessas reivindicações, mas antes as modificava, dando-lhes novos sentidos, a exemplo das reivindicações de liberdade, que nas Américas escravistas foram confrontadas pelo conceito de direito de propriedade, também ligado à tradição iluminista. Obviamente essa “adequação” do conceito de liberdade aos ideais burgueses visava, antes de tudo, combater as reivindicações contrárias a exploração do trabalho, em especial do escravo. Logo, estabeleceu-se uma ampla batalha conceitual entre Europa, África(s) e Américas para se definir os sentidos dos conceitos difundidos pelo Iluminismo.

Sendo assim, a ideia de representação política está intimamente ligada ao próprio conceito de cidadania moderna e à defesa da implementação de sufrágios universais, ou, pelo menos, sufrágios universais masculinos, posições que não foram confrontadas na sua essência, mas na abrangência dos segmentos sociais que poderiam ou não ser inseridos nesses direitos, e como deveriam ser inseridos. Nesse sentido, tais conceitos liberais não só representaram uma luta por direitos, mas também marcam disputas de sentidos e a abrangência destes. Os constituintes de 1823 e a Constituição promulgada por Pedro I, largamente inspirada em Benjamim Constant, por exemplo, propõe uma cidadania limitada pela renda e uma hierarquia entre os poderes, onde o Poder Moderador regula e controla os demais.

Nesse sentido, pensamos que os conceitos representação, participação política e cidadania tornaram-se objetos de disputas de sentidos, palcos intelectuais de um longo conflito sobre seus significados e abrangências. Conflito, inclusive, resgatado pelo atual governo (2019...), que defende que os militares assumam a função de poder moderador.

No entanto, durante o oitocentos brasileiro, essas disputas davam-se principalmente em torno do nível de inclusão dos pobres, escravos e indígenas nesta cidadania *nascidoura*. Naquele contexto, ganhava espaço uma “moral cidadã mercantilista”, que visava antes de tudo adaptar este ideal de representação política aos interesses do grande capital, assumindo uma postura mais colonialista do que inclusiva dessas populações.

Frente ao novo conceito de cidadania, uma questão se impõe: como impedir que os pobres livres, indígenas e escravos também aspirassem e reivindicassem esses direitos trazidos à tona pelo Iluminismo? As respostas para tanto, ao longo de nossa história, foram tanto da institucionalização de fraudes eleitorais generalizadas, passando pelo critério da renda mínima para ser votante, até a exclusão pelo critério da instrução, uma vez que a maioria dos pobres tinha poucas oportunidades de estudos. Ou seja, alegava-se que aos pobres faltava ou autonomia ou competência para exercer a cidadania.

A representação política no Brasil Imperial e no Ceará Provincial

No Brasil, ou antes, na América Portuguesa, o conceito de representação política só começou a ser ventilado enquanto prática política ampla com a Revolução do Porto, no sentido de que, a partir desse movimento, as pessoas passaram a falar mais livremente de conceitos liberais e, conseqüentemente, passaram estes a circular com maior abrangência. Não obstante, tanto já existiam liberais na América Portuguesa, como já havia ocorrido movimentos inspirados no liberalismo (tais como a Inconfidência, em Minas Gerais, a Rebelião de 1817, em Pernambuco, dentre outros) desde o alvorecer dos ideais iluministas no século XVIII. De toda forma, acreditamos que somente com a vinda da família real para a América Portuguesa essas ideias foram ganhando adeptos em uma quantidade substancial, por encontrarem aí meios de divulgação mais baratos e que circulavam por todo o império. À medida que a imprensa liberal ampliava sua circulação, a exemplo do jornal *Correio Braziliense*, que circulou de 1808 a 1820 e fora muito influente em todo o reino, foram surgindo em maior número adeptos mais entusiastas do liberalismo.

Em Fortaleza, Aracati, Sobral, Icó, Granja e outras vilas mais prósperas do Ceará, tanto o *Correio Braziliense* quanto outros jornais que passaram a circular a partir de então eram lidos em reuniões domiciliares, nos alpendres das casas, eram citados por padres durante os sermões dominicais ou comentados nas feiras e espaços públicos. Ou seja, tinham uma circulação a partir da oralidade, o que fazia com que as ideias impressas nesses veículos se tornassem cada vez mais populares.

Muito embora sempre reprimido pelo governo português, alguns desses citados encontros de leitura e discussão de jornais eram organizados por simpatizantes do republicanismo, ou pelo menos é o que nos diz o então Padre Inácio de Loyola de Albuquerque e Melo (o mesmo que, em 1824, viera incluir o termo Mororó ao seu nome durante a Confederação do Equador), em denúncia ao então Governador Manuel Inácio de Sampaio, em 1817. O padre relatou que presenciou o ouvidor da Capitania do Ceará, João Antônio Rodrigues de Carvalho, juntamente com o comerciante e capitão-mor de Fortaleza, Antônio José Moreira Gomes, dentre outros, lendo e debatendo em grupo as ideias presentes do citado jornal *Correio Braziliense*.⁷

Na verdade, como dito acima, é provável que desde o século XVIII as literaturas liberais percorressem a região, fossem contrabandeadas e transportadas por tropeiros que vinham com mercadorias de Pernambuco, da Bahia e Maranhão, fossem nas escunas, galeras e briques de Fortaleza e Aracati, que comercializavam com as praças de Pernambuco e Bahia, ou diretamente com Lisboa a partir de 1802. Além desses caminhos, é provável também que tais obras chegassem à província nas bagagens dos jovens bacharéis, que retornavam de seus estudos nas universidades europeias. Tanto que há uma significativa familiaridade em 1820 sobre conceitos de representação política, igualdade jurídica e liberdade de expressão e pensamento entre a elite “cearense” quando o discurso liberal passou não só a não ser mais coibido, mas de certa forma incentivado pelo governo luso, mediante a Revolução do Porto, fato que aponta para uma circulação ampla anterior àquele momento.⁸

Sendo assim, é evidente que as discussões e ideais liberais circulavam de forma relativamente ampla também nos interiores da América Portuguesa e, conseqüentemente, no Ceará, desde pelo menos 1808, quando finalmente começam a circular os jornais. Mas até que ponto essa ampliação da circulação de ideias liberais, que ocorreu entre 1808 e 1820, chegava aos pobres? E como chegava?

Segundo o Governador do Ceará, Francisco Alberto Rubim, em 1821, o padre de Sobral, José Gonçalves de Medeiros, incentivou os escravos da vila a mata-

7 Manuel Inácio de Sampaio. Para o estudo da história da Revolução de 1817. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*. Tomo XXXIII, 1919, p. 300-339.

8 Todavia, nem de longe esta familiaridade representava um consenso no sentido atribuído a estes conceitos. Estes, desde que chegaram à província foram disputados tanto em sentido, como em abrangência.

rem os senhores que se recusassem a dar suas alforrias, uma vez que, segundo esse padre, a Revolução do Porto findava a escravidão ao pregar as ideias de liberdade e igualdade entre os homens. O que o padre não percebeu foi que tal ideia de igualdade, propagada pelo constitucionalismo vintista, era uma igualdade entre os pares, fruto do desejo de comerciantes de grosso trato e profissionais liberais de ampliarem suas influências sobre a burocracia do Estado português.

Ou seja, predominantemente, essa cidadania defendida pelas elites imperiais e locais resultava antes de desejos de indicarem entre os seus quem deveria ou não ocupar os cargos da burocracia administrativa do Império, nas províncias e na corte.

Para muitos liberais do Ceará, essa igualdade pregada pelo Iluminismo era uma igualdade entre os senhores de terras e grandes comerciantes, mas que, ao mesmo tempo, colocavam os pobres e os escravos como problema. Até que ponto a cidadania deveria ir? Quem poderia fazer-se representar politicamente? As constituintes de 1820 (Lisboa) e 1823 pensaram em soluções que passavam desde a exclusão pura e simples de negros e índios da cidadania, à criação do conceito de cidadania passiva, incluindo políticas públicas de disciplinamento e controle sobre as ditas classes *perigosas*.

[...] sendo como é tão numerosa esta classe de libertos *a muito entrelaçada com a segunda, isto é, com os mestiços*, há de por certo fazer corpo de partido nas eleições, e sairão eleitos deputados aqueles seus iguais: e será decente que um [ilegível] que esteve há pouco debaixo do azorrague venha sem mérito tomar assento na soberana Assembleia da nação, e que por uma tal preponderância sufoquem-se desde já os merecimentos daqueles beneméritos brasileiros, sem dúvida dignos daquela escolha? Nós negamos isso ao estrangeiro aliás civilizado e virtuoso; e havemos de franquear a homens ainda desmoralizados e ignorantes? Sr. Presidente, nada mais atrevido do que a ignorância. Eu não sei explicar-me porque já me sinto horrorizado das funestas consequências de uma tal deliberação, parece-me que já antevejo as tristes cenas da ilha de São Domingos, porque ninguém há que ignorar a influência que esta classe tem na escravatura muito fácil de seduzir.⁹

9 Manuel de Nascimento Castro Silva. Sessão de 13 de agosto de 1822, *In: PORTUGAL: Diário das Cortes gerais, extraordinárias, e constituintes da nação portuguesa*. Segundo ano da Legislatura. Tomo Sétimo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1822, p. 143.

A fala do cearense Manuel do Nascimento de Castro e Silva, nas Cortes de Lisboa, em agosto de 1822, representa bem o entendimento de uma grande parte da elite do Ceará e da América Portuguesa como um todo. Era necessário criar uma distinção entre os cidadãos, estabelecer níveis de cidadania e participação política para não se correr o risco de dar a ex-escravos o poder de escolher representantes políticos, sob o risco de repetir-se no Brasil o que ocorrera no século XVIII em São Domingos (Haiti), onde as populações escravas rebelaram-se contra a escravidão e tomaram o poder dos colonizadores franceses, estabelecendo a primeira República Negra da América.

O evento de São Domingos espalhou um temor de uma possível revolta escrava entre as elites escravistas de todas as Américas, revolta esta sempre vista como *em vias* de acontecer.

Mediante tal temor, a elite política imperial e a própria figura do Imperador trataram de imprimir na Constituição de 1824 a ideia de cidadania ativa e cidadania passiva, usando como critério de distinção o sexo (mulheres eram automaticamente cidadãs passivas) e a renda, em que os homens pobres livres, com renda anual abaixo de cem mil réis, não votavam, bem como a condição de liberdade, posto que escravo não tinha forma alguma de cidadania. Obviamente, há toda uma discussão historiográfica defendendo que essa exclusão dos pobres da política brasileira pelo critério da renda era relativa, posto que cem mil réis anuais era considerado uma renda baixa para os padrões econômicos do Brasil, e que no mundo todo as populações pobres eram também excluídas dos sufrágios.

De nossa parte caberia lembrar, primeiro, que o fato de uma prática ser comum em outros países não diminui o caráter social excludente desta, mas antes demonstra sua abrangência e sincronia com os conceitos e políticas de sua época. Segundo, a interpretação de que cem mil réis seria uma renda considerada baixa por alguns escravos de ganho conseguirem mais do que isso, é muito relativa. Tal ideia aplica-se aos centros urbanos da colônia, mas não aos sertões. Até fins do século XIX, muitos moradores do sertão cearense, mesmo os livres, viviam em uma sociedade na qual praticamente inexistia a prática de renumeração monetária por trabalhos prestados.

Pelo menos no interior do Ceará, o dinheiro era algo do mundo dos senhores, e não dos pobres. Neste vasto espaço, os serviços prestados eram pagos tradicionalmente com permissões para que os trabalhadores ficassem nas terras de um grande proprietário, como uma porcentagem dos bezerros nascidos, no caso dos vaqueiros, ou com uma parte da colheita de um roçado, quando se era morador ou agregado de um proprietário. Na perspectiva econômica, as vilas eram comunidades essencialmente de subsistência. Essa sociedade do escambo é perceptível nos relatos dos viajantes e de funcionários régios que passavam pelo interior do Ceará no início do século XIX, ou que eram nomeados para cargos burocráticos na província:

[...] o mais moço dos meninos aproximou-se com ar suplicante e, inconsideravelmente, dei-lhe uma moeda. Logo após, por seu irmão soube que nenhum préstimo lhe servia, pois nada podia comprar com ela. Compreendi a intenção no momento. Meus homens iam cejar: os meninos desejavam acompanhá-los na refeição.¹⁰

Em uma sociedade baseada nas trocas de favores e nos vínculos pessoais, algumas práticas da cultura capitalista do viajante soavam ofensivo aos habitantes locais:

Pelo meio-dia vi alguns homens tirando leite de umas cabras. Mandei Júlio com uma cuia buscar um pouco de leite e com a ordem de pagar. O guia aconselhou-me que não o fizesse. O leite veio, mas a moeda não fora aceita e, pouco depois, três homens vieram até nós. Agrade-ci-lhes o leite. Um deles dirigindo-se a mim, quis saber se pretendia insultá-lo, oferecendo pagamento, o que não era hábito na região.¹¹

Obviamente que o dinheiro tinha sua serventia no sertão, porém, o pagamento por um serviço prestado ou por gêneros alimentícios poderia ser considerado desrespeitoso, fora da prática cristã de irmandade. Já nas cidades litorâneas comerciais e nos principais centros produtores do charque ou exportadores de algodão, a realidade era outra. Porém, em grande parte do Ceará, o que existia era uma sociedade não monetarizada ou *sub-monetarizada*, o que significa dizer que qualquer valor usado como referência para discriminar

10 KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. v.2. Trad. Luís da Câmara Cascudo. 12 ed. Fortaleza: ABC, 2003, p. 193-194..

11 *Ibidem*, p. 143.

quem teria ou não direitos de se fazer representar politicamente já era sim uma exclusão política da maioria das populações destes lugares. No interior, muitas vezes só os homens de confiança dos senhorios tinham alguma forma de renda em dinheiro, e estes sempre acompanhavam as indicações eleitorais de seus patrões. Somando-se a isto as fraudes eleitorais consolidavam a condição dos pobres como sujeitos sociais de fora do mundo da política, no sentido representativo do termo¹², transformando a política em uma coisa do mundo dos senhores.

Todavia, se os pobres foram deliberadamente empurrados para fora da política enquanto experiência coletiva de negociação em prol da organização da sociedade, não o foram enquanto objeto de discussão e preocupação dos governos nacional, provinciais e municipais. O pobre, enquanto sujeito social, precisava ser disciplinado, adequado às novas demandas do mundo do trabalho e, muitas vezes, quando resistia a esse disciplinamento, precisava ser combatido pela sociedade de mercado que se formava.

A inclusão dos nativos no conceito português de “pobreza”

O primeiro passo para o disciplinamento da pobreza foi, sem dúvida, sua definição. Afinal de contas, o que era o pobre na América Portuguesa? Para começo de conversa, o conceito de “pobreza”, assim como o de “riqueza”, surgiu de valores que não pertenciam ao mundo simbólico e de sentido de uma boa parte da população da província, nas primeiras décadas do século XIX, que era formada, predominantemente, por índios e seus descendentes. Os conceitos riqueza e pobreza são filhos das sociedades de mercado. Eles fazem parte do mundo simbólico de povos sedentários, que precisavam acumular recursos para prevenir ciclos de escassez ou para sustentar um exército e um líder, que organizavam a defesa do espaço contra povos inimigos.

12 É preciso esclarecer que os pobres participaram da política, mas não como ação representativa, e sim como um fator de identidade, que o ligava a uma determinada casa senhorial. Ou seja, nesta forma de participação política, os pobres muito mais consolidavam o poder de seu opressor do que representavam seus interesses sociais de classe.

Somando-se a isto, desde o Iluminismo os conceitos pobreza e riqueza estão ligados a uma noção de tempo progressivo, produzido por sociedades de mercadores, enquanto as populações originais do Ceará estavam mais ligadas a valores de um tempo cíclico e natural – regido pelas estações do ano, a florada do caju e da seriguela, a época do preá ou o tempo das avoantes e das tanajuras – do que propriamente de uma ideia de tempo progressivo, que demandava um acúmulo de capital e um permanente planejamento do futuro.

Eram sociedades que não tinham, até então, necessidades de acumular provisões, porque o tempo voltava e a natureza restituía o que havia sido consumido. Ademais, mesmo mediante uma eventual estiagem ou um inimigo que ameaçasse um local de caça, era mais fácil migrar para outra região do que se matar de trabalhar todos os dias para ter um estoque de suprimentos para além do que se precisava no dia a dia. Um modo de vida que demandava, é verdade, uma abundância de recursos naturais e relativa proximidade de rios. Neste sentido, para essas populações locais de diferentes origens (tupi, canindé, cariri, reriú, tabajara etc.), o conceito de riqueza ou pobreza, trazidas pelo branco, tinham pouco sentido: representava a transformação de seu mundo tradicional e a inclusão do tempo progressivo, que os empurrava para uma cidadania de segunda ou terceira ordem.

Sendo assim, quando falamos em pobreza e riqueza para nos referirmos às sociedades “indígenas”, estamos naturalizando conceitos que ainda estavam se afirmando no mundo simbólico das populações originais, justamente como parte do processo de aculturação sobre estes. Todavia, este confesso anacronismo ou uso colonialista da linguagem se faz necessário, pelo menos em nosso entendimento, para darmos ao texto um sentido didático, principalmente para leitores não especializados, por seu caráter sintético do real.

Feitas as devidas observações, vamos aos fatos. Estas populações, classificadas como pobres pelo discurso de poder oficial, sempre despertaram os interesses dos senhorios da província em convertê-los em mão de obra campesina. Atendendo a esse anseio, em 1787, o então capitão-mor governador do Ceará, Azevedo de Mantaury, passou a vender crianças das vilas

indígenas para esta elite da província, ansiosa por mão de obra tanto para a lida doméstica, como para as atividades na lavoura, comércio ou fazendas.

O evento chama a nossa atenção por ser já bem depois das reformas pombalinas, que transformaram antigos aldeamentos em vilas indígenas, assim como visava transformar o índio em súdito da Coroa Portuguesa; logo, coibia ainda mais a prática de escravização dos nativos. Essa reivindicação para transformar o indígena em trabalhador, no entanto, soma-se a uma leitura extremamente negativa dos habitantes do Ceará por parte desses reinóis, que eram enviados para a província para exercerem funções administrativas ou burocráticas.

Na definição de Bernardo Manuel de Vasconcelos:

Passo agora a dizer do caráter, e qualidades morais dos povos desta Capitania: um gênio turbulento, e rixoso a vinganças por meios fracos, e sinistros, e os assassinos são entre eles excessos. A história de crimes semelhantes das gentes do novo mundo, [...] fosse guiados pela experiência de ouvir e ver junto nos feitos tão bárbaros, acompanhados de acidentes de tal natureza, que deixam em suspensão o espírito se o delato é mais feio, se o modo de o perpetrar.¹³

Essa definição do Ceará como um espaço bárbaro é retomada por governadores e viajantes que se seguiram a Bernardo de Vasconcelos. De Henry Koster a Frei Alemão, passando por Silva Paulet, essa narrativa do sertanejo bárbaro, traiçoeiro e vingativo, somado a uma definição da terra como inviável, foi exaustivamente repetida: “...são em extrema vadios, dissolutos nos costumes e cheios de vícios que pode produzir no centro da mais crassa ignorância”.¹⁴ Isso demonstra não só que esses viajantes liam os relatos uns dos outros, mas também ansiavam “civilizar” as populações do Ceará. Mas, o que era essa dita ação civilizadora? Era uma adequação a padrões europeus de organização, sobre-

13 CEARÁ. Conselho Ultramarino. Ofício do governo do Ceará, Bernardo Manoel de Vasconcelos, ao [secretário de estado dos Negócios da Marinha e Ultramar], D. Rodrigo de Sousa Coutinho, sobre ofícios anteriores referentes a situação do comércio, da arrecadação e da arrematação dos dízimos da Fazenda Real da capitania: a instalação da Casa de Inspeção dos algodões, a descoberta de salitre em terras do Ceará pelo naturalista João da Silva Feijó, a inspeção das matas e dos portos marítimos bem como sobre a Companhia da infantaria e Artilharia. Fortaleza, 1 de janeiro de 1800, nº 13, doc. 757, Arquivo Histórico Ultramarino.

14 João da Silva Feijó. Memória sobre a Capitania do Ceará, escrita de ordem superior pelo sargento-mor João da Silva Feijó, naturalista encarregado por S.A.R. das investigações philosophicas da mesma. **Revista trimensal do Instituto do Ceará**. Tomo III, 1889, p. 3-27, p. 22. DVD-Rom.

tudo, econômicas. Mas não qualquer adequação comportamental e institucionalização de uma ordem política e econômica, e sim o desejo de incluí-los também em certa posição preestabelecida nesta ordem. Normalmente, essas propostas “civilizatórias” passavam por duas estratégias de ação: a primeira, uma imposição do trabalho regular, aos moldes da mentalidade capitalista, somada a uma fixação do indivíduo em uma vila específica, recorrendo a prisões e espancamentos para tal fim. A segunda, uma adoção de políticas que visavam se livrar de grande parte da população que resistia à proposta anterior, fosse por meio do recrutamento massivo para a Marinha e para a primeira linha¹⁵, fosse mediante o extermínio puro e simples¹⁶.

Seguindo essa primeira proposta de transformar os chamados “vadios” em mão de obra para as terras dos senhores locais, os vereadores de Fortaleza, em 1803, solicitam a D. João, então Príncipe Regente, o direito de escravizarem os índios das vilas próximas, os dividindo igualmente entre os proprietários de Fortaleza e Aracati:

[...] suplicamos a V. A. R. [Vossa Alteza Real], que atendendo a grande necessidade, que a agricultura tem de braços, por não haver aqui, até hoje, importação de escravaturas dos domínios de África, se sirva V. A. R. Ordenar aos governadores desta capitania façam observar uma *boa direção sobre os índios* dela seguindo o seu diretório, e que sobre eles se observa um tal regimento, e uma muito ativa disciplina, polícia, afim de se evitarem os roubos, e danos que eles nos causam pela relaxação em que se acham, própria de semelhante Nação, *por serem totalmente faltos de sentimentos, de temor de Deus, de religião, e de humanidade, de sorte que não há entre eles um só, que resulte utilidade a si, e ao público, por serem só propensos ao ócio, e aos vícios; e ultimamente, que os mencionados índios, a beneficio da mesma agricultura, sejam semanalmente, e com regularidade repartidos com os lavradores.*¹⁷

15 Primeira linha era como era chamado os militares de carreira do período colonial ao imperial, que se dividia em primeira e segunda linha, sendo esta última milícias municipais sem direito a soldo e sobre a chefia de um oficial de milícia (normalmente um senhorio local).

16 Apesar dos muitos pontos em comuns, esta pesquisa não se referencia no conceito de necropolítica de Achille Mbembe. *Necropolítica. Arte e Ensaios*. N. 32, p. 123-151, dezembro, 2016.

17 CONSELHO ULTRAMARINO. Carta da Câmara da vila de Fortaleza ao [príncipe regente D. João] sobre as dificuldades atravessadas pela capitania, devido à seca de 1791-1793, o que acabou por prejudicar a agricultura e as rendas reais, e sobre as medidas tomadas pelo governador Bernardo Manuel de Vasconcelos acerca da derrubada das matas. Anexo: 2ª via. Fortaleza, 28 de maio de 1803. Caixa 17, doc. n. 992, Arquivo Histórico Ultramarino.

Tal pretensão foi recusada pelo governo português, mas algo parecido a isso foi implantado posteriormente, em que os índios não eram propriamente escravizados, mas alugados para os proprietários da região; o que, na prática, levou a consequências bem piores do que a escravidão, uma vez que sobre os trabalhadores alugados não haviam leis regulatórias, nem muito menos preocupação que estes viessem a se inutilizar no trabalho, posto que não representavam um investimento para os senhores, além de que, dificilmente, estes ficavam com o dinheiro de suas diárias. Todavia, a elite comerciária do litoral e os senhores do sertão não desistiram desse projeto de escravizar povos indígenas. Muito pelo contrário, procuraram ampliá-lo não só para as vilas indígenas, mas declarando um combate provincial à ociosidade e ao pobre no geral, o que afetou drasticamente tais populações. Ou, ao menos, ao “pobre”, que ainda não estava submetido ao mando de um senhor.

Seguindo essa lógica, índios, negros, ciganos, mestiços e brancos pobres de todo o Império foram classificados, pelo menos desde a administração de José I, como vadios, e, paulatinamente, a política luso-brasileira procurava combater o ócio e tentava estabelecer moradia fixa para populações que tinham tradicionalmente estadias e trabalhos sazonais e que seguiam a lógica das cheias e estiagens, logo, passando uma boa parte do ano ociosa e só trabalhando em épocas invernosas. Um modo de vida que impunha a necessidade de mudarem de uma região para a outra de acordo com a estação do ano.

Sou servido que todos os homens, que nos sertões se acharem vagabundos ou em sítios volantes, sejam logo obrigados a escolher lugares acomodados para viver (sic) juntos em povoação cíveis que pelo menos tenham de cinquenta fogos para cima com juizes ordinários, vereadores e procurador do conselho [...], não aparecerem para se congregarem e reduzir a sociedade civil nas povoações [...] serão tratados como salteadores e inimigos comuns, e, como tais punidos com severidade das leis.¹⁸

Essa ação civilizadora não só classificava as populações que não se enquadravam na lógica de mercado como vadios ou vagabundos, mas também só os tolerava na condição de serviçais dos senhores locais. Uma ação política para

18 Ordem Regia de 1766. *Apud*, SANTOS, João Brígido dos. O Resumo Chronologico para a história do Ceará. *Revista trimensal do Instituto do Ceará*. Anno II, Tomo II, p. 25-79, 1888, p. 38.

conter ou disciplinar os pobres que percorreu todo o mundo europeizado, reduzindo drasticamente a tolerância a qualquer organização social ou modo de vida não inserido na lógica de mercado. Não estar ligado a uma casa senhorial ou a um serviço que atendesse aos anseios destes, como pedreiro, barbeiro, sapateiro, estivador, ferreiro etc., passava a ser duramente combatido em uma escala que ia do rei ao juiz de uma pequena comarca. Em meados de 1829, por exemplo, em seus relatos de viagem do Ceará à Corte, o jurista paraense Filipe Alberto Patroni Martins Maciel Parente descreve sua impressão de homem do governo ao encontrar com um bando de ciganos nas proximidades da vila do Icó:

[...] chego à porta; eis que vejo um bando de gente, homens e mulheres, uns à pé, outros à cavalo, e cavalo havia que trazia três, e todos armados. [...] observei que [os ciganos] entravam em todas as fazendas e povoados, e mantinham relações de comércio com toda a casta de gente rústica e civilizada, pobre e rica. É para deplorar que o governo não tenha colonizado estes bandos numerosos, que vivem errantes nas estradas, obrigando-os a fixar o seu domicílio em alguma parte, onde se dediquem a cultivar as terras. Que proveito dão eles ao Estado atualmente? Nenhum. Vagam miseráveis, matam cavalos prematuramente, e assustam de continuo aos camponeses, os quais, vendo em seus terreiros um bando de gente estranha e armada, não podem nunca dormir sossegados. E se o Governo os domiciliaria, o Estado granjearia neles cidadãos laboriosos e úteis, valentes para derrubarem matos, constantes para suportarem todo o gênero de fadigas e ciências.¹⁹

Neste sentido, cria-se uma demanda entre os grupos dirigentes em transformarem os pobres em mão de obra, agentes geradores de riqueza para o grande capital, demanda esta que leva a uma política ostensiva de combate à ociosidade por meio da imposição do trabalho.

Na província do Ceará, a primeira proposta mais ampla incorporando toda a província na política de combate ao ócio foi feita pela junta administrativa de Raimundo Porbém Barbosa, em 1822, a partir das recomendações de Manuel do Nascimento de Castro e Silva e de Manuel José Moreira Gomes, em um documento que este governo definiu como Instrução de Polícia.

19 PARENTE, Felipe Alberto Patroni Martins Maciel. **A viagem de Patroni pelas províncias brasileiras:** do Ceará, Rio de S. Francisco, Bahia, Minas Gerais, e Rio de Janeiro nos anos de 1829, e 1830. Parte I. Rio de Janeiro: Typographia Imparcial de Brito, 1866, p. 40-41.

[...] que nas vilas, povoações notáveis, ribeiras e terras povoadas hajam pessoas, especialmente encarregadas de vigiarem na conservação da paz pública dos povos, e de fazerem prender os malfeitores, e os vagabundos, que, fugindo das outras províncias, vem acotar-se nesta cometendo roubos, mortes, e outros delitos atrozes para o que não basta os oficiais de justiça em terreno tão vasto e cheio de esconderijos²⁰

Essa pretensão ganhou corpo em 1835 durante o governo de José Martiano de Alencar. Mas, como dito, um esforço para implementar uma imposição do trabalho e combate ao ócio já ocorreu em 1822 durante a Junta Administrativa de Porbém Barbosa, assim como já era um interesse da Câmara de vereadores de Fortaleza desde o governo Bernardo de Vasconcelos, em 1802. Ou seja, desde pelo menos o início do século XIX havia uma reivindicação da elite local em transformar a cultura econômica de subsistência e de atividades sazonais, assim como o modo de vida dos povos originais, em relações de trabalho extensivo e contínuo. Isso representava transformar o morador pobre da capitania/província em um trabalhador no sentido moderno do termo. Seguindo nessa mesma linha, no início do século XIX, frente ao crescimento da pobreza em decorrência da seca de 1825/27, o então presidente da província do Ceará, Felix de Azevedo e Sá, criou em Fortaleza uma “polícia para os miseráveis”, da qual o Capitão “Fernando da Costa” ficou como o “encarregado da polícia da gente miserável”, cabendo ao Comandante das Armas, Jacob de Niemeyer, “aprovar os agentes de polícia por ele nomeados, e os soldados, de que necessitar para esta repartição”,²¹ consolidando a polícia como uma força de combate à ociosidade e ao pobre. Em todos os sentidos, o controle sobre a pobreza passava pela polícia, mediante espancamentos, prisões e recrutamento, quando não, execuções. Em 1826, para não ficarem dúvidas ao que argumentamos, Nunes Belford foi bem direto em suas pretensões:

Os índios desta província no estado, em que se acham atualmente apresentam uma índole inteiramente má, pois são muitos propensos a ociosidade, e pelo conseqüente necessitados de furtos para poderem

20 CEARÁ. Instrução de Polícia de 1822. In: **CONSELHO ULTRAMARINO-CEARÁ**. Carta da Junta Provisória do Governo do Ceará ao rei [D. João VI], sobre a organização da polícia da província. Anexo: instruções. Fortaleza, 15 de abril de 1822. Caixa 23, Doc. nº 1357, AHU.

21 Palácio do Governo do Ceará 11 de Novembro de 1825 = J.e Felix de Azevedo e Sá = Snr' Conrado Jacob de Niemeyer Commd.e das Armas da Província. In: **CEARÁ**. Correspondências Expedidas a diferentes autoridades Miliars. Fundo: Governo da Província, Data: 1824-1826, caixa: 01, livro: 02, fl. 65, APEC.

subsistir; e não constituindo seus trabalhos em mais do que alguma pesca, e em alguma parca lavoura, à que mostram grande aversão [...]

Belford conclui sua análise sobre os índios do Ceará, afirmando que “de certo eles poderão ser muito úteis, tanto por diminuir a necessidade da população escrava como em fornecer-se o Exército e à Marinha de soldados e marinheiros robustos”.²²

Ou seja, a intenção era transformar os índios (e os mestiços, acrescentamos nós) em trabalhadores ligados a compromissos diários, mas quando isso não fosse possível, estes deveriam ser recrutados para serem tirados da província. Vendo por outro lado, o projeto de disciplinamento para o trabalho soma-se ao projeto de centralizar as administrações públicas, que ganha corpo com o governo pombalino e a ilustração lusa, sendo um dos braços desta política a ampliação do controle do Estado sobre as ditas classes perigosas, transformando os povos indígenas em súditos da Coroa. Uma prática que fazia parte do que Maria Odila Dias chamou de uma expansão metropolitana para dentro da colônia,²³ que não só continuou, mas foi ampliada depois da Independência.

Logo após a Confederação do Equador, a província entrou em uma crise que se estendeu até 1835. No auge desta, em 1826, a região passava por uma estiagem e uma epidemia de varíola. Tal situação levou os governos do Ceará, entre 1824 e 1828, a adotarem medidas que iam desde o extermínio puro e simples de bandoleiros, a um recrutamento em massa durante a Guerra da Cisplatina, a partir de 1826, ao ponto de o governo imperial solicitar do Ceará três mil recrutas, e este enviar para a citada guerra quase quatro vezes esse número.

A captura e prisão de grandes somas de pessoas levaram ao espalhamento da citada epidemia de varíola, uma vez que os recrutados, depois de capturados pelas tropas de recrutadores, eram aprisionados em cercados de varas trançadas, então chamados de “currais de recrutas”, campos cercados e guarnecidos por soldados, onde eram mantidos presos até que se tivesse um número grande o bastante para lotar uma embarcação para a Corte.

22 Antonio de Sales Nunes Barford. CEARÁ, 3 de novembro de 1826. In: Leda Maria Cardoso Naud. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). V. 2. **Revista de Informação Legislativa**. Doc. N. 27, p. 306, 1971.

23 Cf. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **A interiorização da metrópole e outros estudos**. São Paulo: Alameda, 2005, p. 7-38.

Em tais condições, estimamos que aproximadamente 4.159 recrutas foram enviados do Ceará para o Rio de Janeiro entre 1825 e 1826, chegando próximo de 11 mil até o fim da Guerra. A maioria deles, tão logo chegou ao Rio, seguiram para o Sul do Império como soldados da Coroa. No entanto, somente no transporte dos recrutas até a capital, pelo menos 580 pessoas morreram de fome ou varíola e mais 367 foram direto para o hospital, quantidade esta contabilizada em apenas cinco envios no ano de 1826.

Na província, as mortes não foram contabilizadas, mas supomos que foi devastadora, posto que o então comandante das armas da província da época, Jacob de Niemeyer, chega a citar a perda de todo um carregamento de recrutas em 1826 antes de estes embarcarem. Cita, ademais, 150 recrutas mortos no porto do Ceará, antes da saída de uma única embarcação, número que era tão somente substituído por novos recrutas para preencher a cota da embarcação. “Por terem adoecido nas prisões, e terem sido assaltados de bexigas perto de 150”.²⁴

Ao compararmos os arrolamentos de 1819 e 1828, percebemos o tamanho da desgraça, pois houve uma gritante diminuição da população da província. No primeiro arrolamento, Antônio Rodrigues Veloso de Oliveira calculou a população do Ceará em 201.170 habitantes, enquanto que em 1828 o presidente Nunes Belford calculou a mesma população em 105.303 habitantes.²⁵ Ou seja, se os arrolamentos forem confiáveis, há uma diminuição de quase 50% da população da província. Quase 100 mil pessoas, em menos de uma década, que ou morreram ou saíram da província. Obviamente que essa população toda não foi recrutada ou executada, muitos morreram na Confederação do Equador e em decorrência da seca de 1826 e da consequente epidemia de varíola daquele mesmo ano. Todavia, a diferença populacional entre os dois arrolamentos aponta precisamente para como o Estado se constituía, expurgando-se das populações pobres da província, posto que nos parece que as ações do governo local pioraram muito a mortandade da população durante a seca de 1826, ao concentrarem grandes somas de pessoas em verdadeiros “chi-

24 Quartel do comando das armas do Ceará 22 de março de 1826 – Illm. e Exm. Sr barão de Lages, ministro e secretário de estado dos negócios da guerra – Conrado Jacob de Niemeyer, Commandante das armas. NIEMEYER, Conrado Jacob de. **CEARÁ**: Ofício dirigido ao comandante das armas e demais autoridades militares. Fundo Governo da Província. Dara: 1826-1829, Caixa: 02, Livro 06, fl. sn, APEC.

25 ARARIPE, Tristão de Alencar. **História da província do Ceará**: dos tempos primitivos até 1850 (1862), Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002, p. 93-94.

queiros” humanos durante meses, espalhando a epidemia. Mortes em nome da política de afirmação da ordem instituída.

As prisões, os recrutamentos e as populações descartáveis

Polícia tem a mesma raiz linguística grega de *polis*, que, por sua vez, deu origem as suas variantes política, polir, polidez. Polir, portanto, é sinônimo de civilizar, de adequar à política da polis, que é promovida pelo seu agente de imposição da polidez: a polícia. No entanto, não existiu uma força coercitiva no Ceará de todo o século XIX que tenha exercido exclusivamente as funções de polícia. Estas – as funções de polícia – eram exercidas pelas tropas de primeira e segunda linhas ou ordenanças. E o que eram as tropas de linha? Militares. No caso da primeira linha, militares profissionais, o que significava dizer que recebiam soldo por seus serviços. No segundo caso, ou seja, a segunda linha, eram milícias municipais com funções militares, no sentido de que eram consideradas uma força reserva e complementar dos militares, que atuaram massivamente em rebeliões locais. Portanto, é particularmente revelador o fato de que as funções de polícia fossem exercidas pelas mesmas forças responsáveis por combater inimigos do nascente Estado brasileiro.

Somando-se a isto, talvez por formar-se a partir de um processo de conquista territorial e por interesses colonizadores, ou seja, interesses externos que viam os espaços e as populações locais como meros empreendimentos lucrativos, a relação entre o Estado que se formava e as populações locais nunca foi de identificação de um para com o outro, mas de combate. Em especial, um combate aos pobres, que se recusavam a atender os interesses mercantilistas dos governos luso-brasileiros.

Todas as vezes que os ratoneiros de gados e roças não forem capazes para sentarem praça e forem ao mesmo tempo pessoas de ínfima plebe pode Vossa Senhoria mandar passar a roda de pau sendo homem e sendo mulher á palmatoadas em alguma das ruas públicas dessa vila [...] devendo todos os que levarem roda de pau ou palmatoadas serem soltos, e mandados de baixo de boas vistas plantar ou aplicar-se ao serviço.²⁶

26 José Felix de Azevedo e Sá [presidente da província do Ceará]. Oficial encarregado de reprimir as ondas de roubo de gado na vila do Icó. Fortaleza, 16 de Abril de 1825. CEARÁ: Correspondências Expedidas a diferentes

Roda de pau era uma forma de castigo não prevista em lei, na qual os condenados eram cercados por um grupo de soldados e espancados com bastões de madeira. Uma punição tão dura a ponto de as chibatadas serem consideradas penas brandas em comparação àquela,²⁷ inclusive, sendo indicada como método disciplinar para soldados.

A citação acima se refere a uma recomendação do então presidente da província do Ceará, José Félix de Azevedo e Sá, aos seus comandantes das vilas do interior. No caso citado, o ofício destina-se à comarca do Crato, mas a mesma recomendação se repetiu para as demais vilas, como a correspondência do mesmo presidente para Manoel Antônio de Amorim, comandante geral do Icó, em que “os cabras desenfreados²⁸ que obrarem despotismos e mesmo brancos os deverá castigar rigorosamente com roda de pau”.²⁹ Assim, todos os chamados vadios que não estivessem em condições de serem recrutados (mulheres, escravos, loucos, doentes, velhos, crianças e casados) deveriam ser espancados a pauladas quando pegos praticando furtos ou outros delitos.³⁰

Nesses casos, a “função” do espancamento era tanto o de interiorizar a disciplina, ou seja, impor a obediência, a ordem e a hierarquia social instituída, além do respeito à propriedade privada, bem como de imposição do trabalho; sendo que não carecia furtar para ser espancado, bastava não estar ocupado e esmolando. Além do mais, esses indivíduos não eram apenas espancados, mas também obrigados a “plantar e aplicar-se ao serviço”, sob a vigilância e fiscalização dos comandantes gerais das vilas. Sobre os recrutamentos, o presidente é claro sobre sua função social naquele momento: “[a] intenção de Sua Majestade Imperial, e deste Governo, [é] fazer sair para fora (sic) da Províncias os

autoridades Miliars. Fundo: Governo da Província, Data: 1824-1826, caixa: 01, livro: 02, fl. 51, APEC.

27 “Eu não quero que o soldado apanhe roda de pau; mas meia dúzia de chibatadas são muito precisas, à tempos, e em certas ocasiões”. Marquês de Paranaguá. Sessão de 27 de maio de 1830, Senado do Império do Brasil, *in*: Diário da Câmara dos senadores do Império do Brasil. n. 20, 1830. HDBN.

28 Na tradição linguística local, o termo “cabra desenfreado” é o homem rústico sem regras, quem não tem freios morais e legais.

29 José Felix de Azevedo e Sá. *In*: ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ. Doc. cit. fl. 142.

30 Os suplícios e castigos físicos contra ladrões e outros pequenos contraventores já há muito faziam parte do mundo cristão. A prática do castigo físico, ou a morte para o caso de furtos a objetos mais valiosos, eram inclusive previsto no Código Filipino, que até 1832 era aplicado como o código criminal do Brasil. PORTUGAL, **Ordenações Filipinas**, Livro quinto. Rio de Janeiro: Typ. Do Instituto Philomathico, 1870. p. 1207-1210. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242733>. Consultado em agosto de 2014.

vadios”.³¹ A fala do então presidente nos ajuda a entender como a população da província diminuiu drasticamente entre os arrolamentos de 1819 e 1828 citados acima. Se entendermos que o Estado brasileiro só começou a afirmar-se no Ceará a partir da Confederação do Equador, percebemos o quão violento foi este processo. Um Estado extremamente brutal com as populações ditas pobres, vistas quase sempre como um inimigo interno a ser combatido, principalmente quando este não aceitasse subjugar-se a uma casa senhorial.

Além dos espancamentos, havia, obviamente, as prisões, situações que eram drasticamente pioradas pelas condições das cadeias das poucas vilas que as tinham.

[...] para o infeliz entrar para dentro [da prisão do Crato] é preciso pôr-se a quatro pés pela estreiteza da porta: a abóbada achava-se (quando eu morei naquela vila) toda arruinada, em forma que era uma lagoa dentro da prisão: o seu fundador em lugar de ladrilhá-la, deitou-lhe uns poucos de alqueires de sal, não têm latrina, as expulsíssias junto com o salitre e com a chuva, têm feito um atoleiro dentro da prisão, que chega até o joelho, e lugar único para dormir enxuto é na parede da janela de grade, porém as lacraias e as baratas fazem uma guerra viva aos infelizes, que saem com os dedos miseráveis como eu vi; a cadeia está no meio da vila e têm uma só janela; enfim, é o inferno.³²

A descrição acima, sobre a cadeia do Crato, foi feita pelo então deputado pela província do Ceará, Manuel do Nascimento de Castro e Silva, em 1827, falando na Câmara dos Deputados da necessidade da reforma daquele estabelecimento. Muito embora ele se referisse especificamente ao Crato, não há razão para crermos que as cadeias das demais vilas, quando as tinham, fossem muito diferentes, até porque o mesmo Castro e Silva, falando da necessidade de mudar a cadeia de Fortaleza do centro da vila para a periferia, justificou seu projeto como para evitar “[o] ar pútrido, que ordinariamente exalam semelhantes edifícios”. A descrição da prisão do Crato como um atoleiro de excrementos humanos, sal e lama, infestada de baratas e lacraias, por incrível que pareça, estava longe de ser o pior dos cenários para quem era preso. Na

31 Palácio do Governo do Ceará 21 de Outubro de 1825 = José Felix de Azevedo e Sá = Snr’ David JuveltCom.e da Nau D. Pedro. **CEARÁ:** Ofício dirigido ao comandante das armas e demais autoridades militares. Fundo Governo da Província. Dara: 1826-1829, Caixa: 02, Livro 06, fl. 22, APEC.

32 Manuel do Nascimento Castro e Silva. **BRASIL. Annaes do Parlamento Brasileiro**, Camara dos Snr. Deputados, segundo anno da primeira legislatura. Sessão de 1827, tomo quarto. Rio de Janeiro: Typographia de Hyppolito José Pinto e Cia, 1875, sessão de 18 de agosto de 1827, p. 163.

verdade, um prisioneiro recolhido em um espaço de quatro paredes poderia considerar-se com sorte, pois, na década de 1820, além de Fortaleza, só existiam presídios nas vilas do Icó, Crato, Sobral e Aracati, locais que, ao menos, estava guarnecido do implacável sol cearense. Em todas as demais vilas, os presos eram acorrentados em troncos e, dependendo da condição social, espancados em espaços públicos, como relatado acima, tendo que urinar e defecar nas próprias vestes enquanto estivesse preso.

Todavia, como já apontado, o esforço mais sistemático e exitoso de implementação de uma política de controle da pobreza e disciplinamento para o trabalho foram as ações do governo de José Martiniano de Alencar. Apesar de ser do Crato, uma vila do sertão sul do Ceará, desde 1825 Alencar esteve ligado ao projeto dos comerciantes da capital, inclusive morando nas proximidades de Fortaleza. Como tal, fazia parte do grupo que, desde o alvorecer do século, desejava usar a máquina do Estado para combater pobres ociosos, impondo o trabalho por meio de ações policiais, ou ainda perseguindo e recrutando andarilhos, pedintes, ladrões e jagunços.

Nós temos grande população, e nela um avultadíssimo número de vadios que não servindo de utilidade alguma, são mesmo prejudiciais aos lugares em que residem. Sobre semelhante gente é que Vossa Mercê deve fazer recair o recrutamento, e não sobre as pessoas que se dão ao trabalho afim de se não atemorizar os trabalhadores e não sofrer a agricultura como me informa a Câmara d'essa Villa (Príncipe Imperial).³³

A citação acima não é de Alencar, e sim de seu sucessor, Manuel Felizardo. Todavia, o método de se recrutar desocupados tanto antecede como continua e se amplia paulatinamente após Alencar. Neste sentido, entendemos que ele, Alencar, juntamente com os Castro Silva, foram os grandes agentes “civilizadores” da província, no sentido de obter um maior sucesso na política de imposição do trabalho e política de combate à ociosidade. Juntos, Alencar e Manuel do Nascimento de Castro e Silva implementaram, de forma substancial, uma política rumo a uma ação institucionaliza-

33 CEARÁ. Ofício do Presidente Manuel Felizardo de Sousa Melo ao comandante do destacamento da Vila de Imperatriz, Francisco das Chagas Freire em 12 de maio de 1838. Fundo: Governo da Província, caixa 10, livro 32, APEC.

dora do Estado imperial no interior da província do Ceará e consolidaram a influência dos comerciários do litoral sobre as casas senhoriais sertanejas, assim como sobre as populações pobres.

Para além da lei de polícia, que Alencar não só continuou seguindo, como ampliou, oferecendo recompensa para o soldado que prendesse ou abatesse uma pessoa procurada pela justiça, bem como criando uma polícia provincial e não só nas maiores cidades, o governo Alencar também ampliou, ou tão somente deu seguimento, a outras demandas que já eram contempladas pelos comerciários de Fortaleza na década de 1820: a política de expulsar da província as populações indesejadas mediante os recrutamentos e, principalmente, de imposição do trabalho. Para atingir esse último fim, criou uma companhia de trabalho obrigatório – inclusive com a previsão de prisão para quem se recusasse a trabalhar – e de recrutamento para compor os quadros de trabalhadores desta.

Art.1. O presidente da província fica autorizado a assalariar cinquenta trabalhadores para serem efetivamente empregados na abertura de estradas e mais obras públicas, que se houverem de fazer na província por administração, vencendo cada um trezentos e vinte réis diários pelo seu trabalho [...]

Art. 2. O presidente preferirá sempre assalariar aqueles que voluntariamente se quiserem engajar, e a estes se darem mais quarenta réis diários de gratificação [...]

Art. 3. Não havendo voluntários, o presidente chamará ao serviço pessoas, que costumem trabalhar pelo seu braço, estando na idade entre dezoito e trinta e seis anos, e sendo solteiros, excetuando sempre os alistados na Guarda Nacional, e os filhos únicos.

Art. 4. Estes trabalhadores serão comandados e dirigidos por um primeiro e segundo capataz, nomeado pelo governo, vencendo o primeiro o ordenado de oitocentos réis, e o segundo de seiscentos réis a diários; e servirão enquanto gozarem de confiança do governo

Art. 5. A deserção será punida com seis meses de prisão, e na reincidência, além da prisão seguir-se-á a demissão.³⁴

A semelhança da lei n. 12, de 1835, com a política de recrutamento para a primeira linha, é notória. Todos os elementos do recrutamento para o serviço militar estavam ali postos, tais como a previsão de punição com cadeia para

34 Lei n. 12, de 24 de maio de 1835. In: BARROSO, José Liberato (1835-1861). **Compilação das leis provinciais do Ceará de 1862**. Tomo I. Fortaleza: INESP, 2009, 1 CD-ROM. p. 54-55. Grifo nosso.

quem desertasse dos serviços ou desobedecesse ao capataz, o aquartelamento dos recrutados previsto pelo regulamento desta mesma lei: “Art.5. Haverá na cidade um quartel, onde os trabalhadores se recolherão a noite”,³⁵ inclusive os vencimentos dos trabalhadores eram semelhantes aos dos soldados.³⁶

Alencar também justificava sua ação na ideia de “servir à pátria” presente no discurso oficial de sua época, na qual o cidadão era convocado para servir ao Estado, comparando o trabalho com uma ação de guerra: os trabalhadores eram recrutados à força, tinham um tempo mínimo para servir, não poderiam recusar o trabalho; poderiam ser presos por desobediência e tinham que usar fardamento. A lei provincial citada representava, portanto, a radicalização da política de imposição ao trabalho. O Estado brasileiro já se constitui como tal, combatendo não a pobreza, mas os pobres.

35 Regulamento n. 1, de 26 de maio de 1835. *Idem*, p. 73.

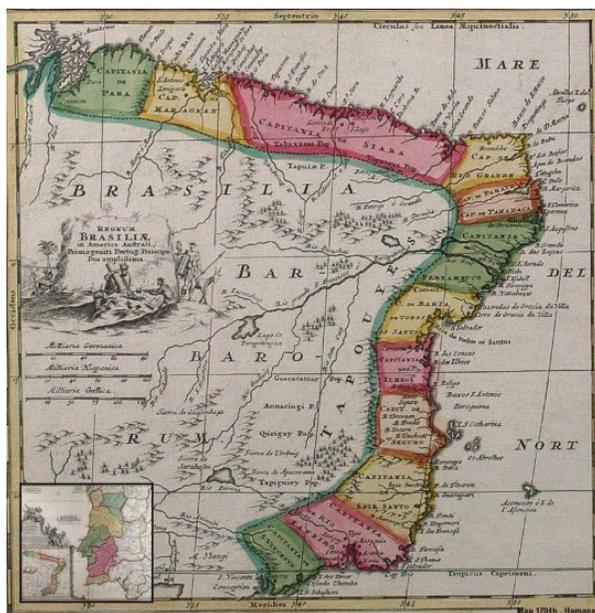
36 Veja-se a lei n. 86, de 25 de setembro de 1837. *Idem*, p. 144-145.

O sexo e a colonização dos sertões do Brasil (Séculos XVII E XVIII)¹

Raimundo Alves de Araújo²

Este era o mapa mais correto do Brasil até 1700.³ Para além da estreita faixa de terras do litoral, o que havia era “a selva”, um gigantesco território inóspito, habitado (segundo a imaginação dos portugueses) por índios *canibais*, *guerreiras amazonas*, *gigantes* de um olho só, *criaturas fantásticas* e *feras indescritíveis!* Muitos acreditavam que, além dos rios navegáveis e dos terrenos habitáveis – no coração do *Brasil Bárbaro* –, havia o “*El Dourado*” (uma montanha gigantesca formada de ouro maciço), ou o “Paráiso perdido” descrito no *Gênesis* (onde Adão e Eva haviam habitado, no início dos tempos), ou ainda a “morada secreta do Demônio” (onde *Lúcifer* e sua legião de *anjos-caídos* haviam se refugiado para corromper a humanidade)!

-
- 1 Tentei aproximar a escrita deste capítulo da linguagem jocosa da literatura, peço perdão aos “espíritos mais sensíveis” e “puritanos”. Se você é um desses “espíritos”, evite ler meu texto.
 - 2 Doutor em História pela UFF, Graduado em história pela UVA, mestre em História pela UECE. Este texto é parte de minha tese de doutorado pela UFF (com certas adaptações).
 - 3 Estávamos na época da União Ibérica, quando Portugal fora anexada pela Espanha após a morte de D. Sebastião (de 1580 a 1640). Neste meio tempo, Portugal (assim como as terras do Brasil) fazia parte do domínio espanhol.

Figura 1 - Mapa das capitânicas hereditárias⁴

O Brasil era – na imaginação fantástica dos indivíduos oriundos da Península Ibérica – uma terra “mal-assombrada”, o cenário ideal aonde *Deus* e o *Diabo* iriam “travar a última batalha” pelas almas humanas “antes do final dos tempos”, tal como fora previsto no *Apocalipse de São João*.⁵

O sexo como aliança entre europeus e indígenas

Vamos usar de certa “licença poética” para apresentar aos leitores o famoso encontro entre Martim Soares Moreno e sua bela “índia Iracema”.⁶ Estamos numa manhã de sol do ano de 1603; o então jovem português Martim Soares era pouco mais do que um menino – tinha dezessete anos de idade – quando fora abandonado por Pero Coelho de Sousa, o comandante de seu navio, no

4 Mapa das capitânicas hereditárias do início do século XVII (Homman, 1704). MultiRio. Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. Domínio público. <http://www.multirio.rj.gov.br/index.php>. Acesso em: 22 mar. 17.

5 Sobre isso ver: D’ABEVILLE, Cláudio. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Paulo: Siciliano, 2002. FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira enviada a Claudio Aquaviva. **Revista do Instituto do Ceará**, 1903. VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**, 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977.

6 O nome Iracema é uma ficção posterior a este momento histórico; uma invenção poética de José de Alencar. Mas é provável que tenha existido uma, ou várias mulheres que teriam sido amantes do português em questão.

litoral dos rios Jaguaribe e *Ciará* para “fazer amizade” junto aos furiosos “índios antropófagos” daqueles rincões. Sua vida ficou por um fio quando a tribo dos tabajaras do litoral o acolheu: o jovem rapaz poderia “virar churrasco” nos rituais de antropofagia dos nativos, ou acabar sendo flechado para vingar as ações desastrosas de Coelho e seus homens contra aqueles povos. Já fazia mais de cem anos que os *bárbaros* haviam tido contato com os europeus, e eles conheciam perfeitamente as armas e as estratégias daqueles: a carabina, a espada, a armadura e a pólvora já não assustavam tanto aos povos nativos do *Brasil*. Naquele momento, cercado por milhares de índios flecheiros e caceteiros, acostumados a matar rivais num piscar de olhos e a cortar suas cabeças, jamais passaria pela mente do jovem rapaz sacar de sua espada, ou mesmo sua pistola, para assim enfrentar os *selvagens* a sua volta. Além do mais, de que valeria um tiro solitário de carabina, se a ele se opusesse uma chuva de mil setas assassinas? Não era nas armas que Moreno estava depositando suas esperanças, mas no seu *charme* de homem branco, oriundo de *outro mundo* (do *além do oceano*). Quando o cacique Jacaúna (que quer dizer *pássaro negro*)⁷ veio a Martim para entregar-lhe uma jovem mulher (provavelmente a sua filha), o português ficou aliviado e ansioso. Os *bárbaros* haviam mordido a isca: “-Dê para cá esta beldade”. Ele sabia que sua vida miserável e a conquista daquelas terras para a coroa luso-espanhola dependeriam de suas proezas como “macho”, “amigo” e “genro” dos *tabajaras*. Sua espada de ferro, seu punhal afiado e a pistola trêmula em suas mãos nada valeriam! Sua lança era tudo que importava! Um coro de mil vozes galhofando a plenos pulmões teria enchido o ar quando o jovem casal deixou o centro da aldeia e se dirigiu a uma cabana. Ali o *Novo* e o *Velho Mundo* se encontraram para fazer amor e forjar uma nova humanidade; uma humanidade mestiça, já não mais europeia, já não mais americana; uma humanidade *cabocla*, semente dos futuros cearenses.

Não demoraria, e o jovem amante da filha dos *tabajaras* chamaria a atenção do “governador” da Capitania de Pernambuco por suas proezas junto aos nativos daquele litoral:

7 Ver: Significado do Nome: <https://www.significadodonome.com/jacauna/>. Acesso em: 24 dez. 2019. Suponho que seja um pássaro, pois não faz sentido acreditar que o cacique se chamasse apenas “de peito negro”. Como o sabemos, os índios retiravam seus nomes de animais e de plantas de seu habitat. É pouco provável que o cacique “Meu Redondo” (que também foi um “índio-amigo” de Soares Moreno) tivesse este nome (trata-se de uma má tradução). O mais provável é que seu nome significasse Colmeia, ou Abeilha, ou Marimbondo etc.

[seu superior] o fez tenente da fortaleza do **Rio Grande**, [...] quando foi ser capitão daquela capitania, fazendo que em seu tempo o dito Martim Soares fosse, como foi, três vezes ao Jaguaribe, cada vez confirmando mais a paz e amizade com **Jacaúna**, principal [cacique] daquelas gentes, o qual lhe chamava [de] filho: de que sucedeu que, chegando o dito sargento-maior ao Rio Grande, fez uma [...] nova relação das coisas daquela Conquista [...], [...e decidiram] ser convenientíssimo [...] irem-se assegurando e povoando primeiro alguns portos daquela costa com pequenos presídios.⁸

Os portugueses só iriam obter êxito em “fazer as pazes” com os nativos do litoral *cearense* quando introduzissem entre estes o jovem Martim Soares Moreno. Enquanto as armas de Pero Coelho ou a oratória dos jesuítas haviam falhado, os “encantos” e a virilidade do jovem rapaz cativaram as atenções e a amizade de algumas mulheres da tribo do litoral dos rios Jaguaribe e Ceará. Anos depois, o próprio Soares iria esclarecer essa estranha estratégia do *amancebamento* com as mulheres indígenas para conquistar e preservar as terras do Ceará de então:

[Na capitania do Ceará] pelas serras [...] há muitas boas terras para canas, que ficam do mar quatro a cinco léguas; tem esta nova Colônia quatro aldeias de índios, de que é senhor um índio [chamado de] **Jacaúna**, muito bom índio e que me quer muito [bem ...]. Têm, em 70 léguas de circuito, 22 nações de **tapuias**, [de] diferentes línguas. [...] no ano de 1612 fiz um forte de madeira [...], onde estão vinte soldados que [...] deixei já dez ou onze casados com índias e mamelucas [e] com muitos filhos.⁹

Como podemos ver, amancebar-se com as mulheres indígenas, além de um passatempo prazeroso, era parte da tática de dominação implementada pelos ibéricos. É claro que muitos nativos também tiraram vantagens dessas alianças. Não era por acaso que *Pássaro Preto* chamava Soares Moreno de “filho”: dessa forma, os índios do litoral também “jogavam” com os estranhos, capturando-os para o rol de influência de sua aldeia, tornando-os seus *paren-*

8 MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011, p. 32-33. Jacaúna, principal dos índios contatados, dizia que Moreno era “seu filho” provavelmente porque Moreno havia desposado uma de suas filhas. Outro cacique citado foi Mel-Redondo, que optamos por chamar de Maribondo, pois a nosso ver o primeiro nome se deve a um erro de tradução. Como bem o sabemos, os povos nativos geralmente evocavam em seus nomes símbolos viris e guerreiros. Ver: MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis**. Trad. Estevão Pinto. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

9 MORENO, Martins Soares. Relação do Ceará. In: **Três documentos do Ceará Colonial**. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, p. 186.

tes. As vantagens eram muitas: ter acesso às armas de fogo e de ferro (machado, espadas e carabinas), a “plantas exóticas” (jaca, manga, arroz, tomate etc.) e a “animais estranhos” trazidos pelos brancos (bois, cavalos, galinhas, cabras, jumentos, cães etc.) atraía a atenção e a cobiça dos silvícolas para os “viajantes” saídos do “oceano”. E, no mais, os índios não viam nada demais no “vício da fornicação”, que os padres tanto denunciavam como sendo a “perdição da humanidade”. Para os povos dos *brasis*, não fazia sentido algum “não gozar a vida”, preservar o hímen, a castidade, a virgindade, a fidelidade e manter uma austera abstinência sexual. Ao contrário, *fodia-se* muito, e de diferentes formas, nas aldeias e nas selvas do *Brasil*:

São os **tupinambás** tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas já desestimadas dos que são homens [adultos] granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos [...]. [... Muitos] são muito amigos da carne, [...e] não se contentam [...] com o [próprio] membro genital como a natureza formou, [...e põem-lhe] o pêlo de um bicho tão peçonhento, que lhe faz logo inchar, [... e com isso] se lhe faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, [...] e [...] são muito afeiçoados ao pecado nefando, [homossexualismo...] e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas.¹⁰

Os machos destes tupinambás [...] ainda que achem outrem com as mulheres, não matam a ninguém por isso, e quando muito espancam as mulheres pelo caso. E as que querem bem aos maridos, para os contentarem, buscam lhes moças com que eles se desenfadem, as quais lhes levam à rede onde dormem, onde lhes pedem muito que se queiram deitar com os maridos, e as peitam para isso [...].¹¹

10 SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1971, p. 308. Sobre isso ver também: GANDAVO, Pedro de Magalhaes. **Tratado da terra do Brasil**: história da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Editora do Senado Federal, 2008, p. 66-69. SOUSA, *Op. cit.*, p. 308. SPIX, Johann Baptist Von; MARTIUS, Carl Von. **Viagens pelo Brasil**. 1817-1820. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Edições Melhoramento. [s.d.] Tomo III, p. 167 (ver nota de rodapé). Gilberto Freyre menciona que era comum nos sertões, sem o peso do pecado, os meninos e rapazes dos engenhos fazerem sexo com os animais domésticos (cabras, ovelhas, bezerras, galinhas etc.). É provável que tais práticas sejam uma “herança indígena”, pois o imaginário cristão considerava isso um “pecado abominável”. Ver: FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala**: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global Editora, 2006, p. 455.

11 *Id., ibid.*, p. 309.

Para os europeus (ao menos na teoria), o sexo pelo prazer era um “pecado mortal” (e isso se falarmos apenas no sexo entre homem e mulher). Para o imaginário do Velho Mundo, o “sagrado” ato “gerador da vida” só deveria ser praticado para a concepção, sob o leito “sacrossanto do casamento”, e nunca para a “infame fornicção mundana”. Em teoria, as mulheres deveriam permanecer virgens até o casamento, e depois de casadas, deveriam pedir “perdão a Deus” se sentissem qualquer prazer com seus maridos. São Gerônimo dizia em seus sermões que “o marido que amar por prazer sua própria mulher estaria em pecado” e violava assim a “divina Lei de Deus”.¹² Várias passagens misóginas da Bíblia Sagrada proibiam (e ainda proíbem) expressamente diversas modalidades de sexo e responsabilizavam a mulher pelo “decaimento” da humanidade:

E o Senhor Deus disse para a mulher: Por que fizeste tu isto? Respondeu ela: A serpente me enganou, e eu comi [do fruto da árvore proibida]. [...] Disse também [Deus] à mulher: Eu multiplicarei os teus trabalhos, e os teus partos. Tu em dor parirás teus filhos, e estarás sob o poder de teu marido, e ele te dominará. A Adão, porém, disse: Pois que deste ouvido à voz de tua mulher, e comeste da árvore que eu te havia ordenado que não comesses, a terra será maldita na tua obra: tu tirarás dela o teu sustento com muita fadiga todos os dias da tua vida.¹³

Segundo uma interpretação do Gênesis, o *pecado* teria se estabelecido entre os homens por causa de Eva (a primeira mulher), que teria cedido às “investidas” da “serpente”, arrastando Adão (o primeiro homem) ao *pecado original*. Seria a serpente uma metáfora para o pênis? E o *fruto da árvore do conhecimento*, uma metáfora para os corpos que se amam? Jamais o saberemos! O certo é que, por ter Eva “corrompido” a Adão, todas as mulheres seriam consideradas criaturas “predispostas” ao *pecado original*, à *luxúria* e à *corrupção dos costumes*, possuindo também “poderes perniciosos” sobre as “almas” dos homens.¹⁴ Esta misoginia percorreu toda a tradição ocidental até o século XX. Tais leis vieram do *Levítico*, quando Moisés veio estabelecer um *sistema* ético cujo propósito

12 ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios:** transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1993, p. 213.

13 Bíblia Sagrada. **Gênesis**, cap. 3, p. 18.

14 FREUD, Sigmund. **Totem e tabu:** algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. Ver também: SCHELISKY, Helmut. **Sociologia da sexualidade.** trad. Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda, 1968.

seria o de aglutinar debaixo de uma só autoridade ao povo hebreu (fabricando este mesmo povo com tal procedimento). Esse sistema ético, com a adoção do cristianismo pelo Império Romano, iria ditar os comportamentos e estabelecer papéis sociais (e sexuais) no mundo ocidental.

O [indivíduo] que amaldiçoar a seu pai, ou a sua mãe morra de morte [executada], [...] e que] o seu sangue recaia sobre ele.
Aquele [homem] que dormir com um macho, abusando dele como se fora fêmea, ambos cometeram coisa execrável, [que] morram de morte [executada]: o seu sangue recaia sobre eles.
Aquele que tiver cópula com uma jumenta, ou outro animal, morra de morte [executada]: também matareis o animal.
[...] Se a filha de um sacerdote for apanhada em estupro, e desonrar o nome de seu pai, será entregue às chamas.¹⁵

Durante a Idade Média, com a preponderância da Igreja, os manuais éticos e comportamentais, elaborados a partir das leis de Moisés, foram propagados aos quatro ventos por toda a Europa, ditando a “moral” e os costumes sociais (e sexuais) das populações campestres e das cidades europeias durante quase dois mil anos.

Segundo Yuval Noah Harari,

Em muitas sociedades, as mulheres eram mera propriedade dos homens, principalmente do pai, marido, ou irmão. O estupro, em muitos sistemas jurídicos, era tratado como violação de propriedade – em outras palavras, a vítima não era a mulher estuprada, mas o homem a quem ela pertencia. Neste caso, a sentença era a transferência de propriedade – o estuprador era obrigado a pagar o valor de uma noiva ao pai ou irmão da mulher, e a partir de então ela se tornava propriedade do estuprador. A Bíblia diz que “Se um homem se encontrar com uma moça sem compromisso de casamento e a violentar, e eles forem descobertos, ele pagará ao pai da moça cinquenta peças de prata. Terá que casar-se com a moça” (Deuteronomio, 22:28-29). Os antigos hebreus consideravam esse acordo razoável.¹⁶

Uma obra que traduz de modo visceral o imaginário europeu acerca dos “pecados da carne” seria a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri (1265-1321).

15 Bíblia Sagrada. **Levítico**. Trad. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo, DCL, 2009, p. 99-100.

16 HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Trad. Janaína Marcoantonio. 8ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2015, p. 152.

O autor divide o Inferno em nove círculos (ou andares subterrâneos): segundo ele, o primeiro círculo seria o Limbo, destinado às almas dos pagãos; o segundo seria o lugar dos praticantes da luxúria (o sexo livre); o terceiro da glutomania (os que comem por prazer); o quarto círculo seria destinado aos praticantes da avareza (os que se apegam demasiadamente ao dinheiro); o quinto círculo seria destinado aos que se deixam dominar pela ira; o sexto seria o lugar destinado aos hereges (os que questionam os dogmas da Igreja); o sétimo seria o lugar destinado aos praticantes da violência (os assassinos); o oitavo o lugar de castigo dos fraudadores e dos corruptos; e, por fim, o nono e último círculo, lugar destinado a punir os traidores e os regicidas (e o porão sombrio que serve de morada a Lúcifer).¹⁷ Os sodomitas estariam condenados ao *segundo círculo* (o vale da luxúria), onde estão condenadas eternamente as almas das pessoas que se deixaram seduzir pelas taras e pelos apetites sexuais.

Desde São Tomás de Aquino, a Igreja Católica pontuava em seus manuais de doutrinação os “pecados sexuais” mais perturbadores: a masturbação, a bestialidade, o coito em posição “não natural”, o incesto, o estupro, o adultério, a violação (de virgens), o sacrilégio (coito com um padre ou uma freira), a “luxúria contra a natureza” (sexo anal entre um homem e uma mulher) e a sodomia (cópula entre dois homens ou entre duas mulheres).¹⁸ Segundo o *Código Filipino*, a sodomia masculina ou feminina (também chamada de “pecado nefando” e, hoje, de homossexualidade) seria uma infração tão grave que seus praticantes deveriam ser punidos com a morte, queimados vivos numa fogueira:

Toda pessoa, de qualquer qualidade que seja que [o] pecado de **sodomia** [...] cometer, [que] seja queimado, e feito [...] em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória, e todos os seus bens sejam confiscados [...], [e] posto que tenha descendentes, [...] seus filhos e netos ficarão inábeis e infames, assim como os daqueles que cometerem crime de Lesa Majestade.¹⁹

17 ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução: José Pacheco Pinheiro. Versão para E-book. Domínio público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb00002a.pdf>.

18 ARAÚJO, E. *Op. cit.*, p. 214.

19 Sodomita seria o indivíduo que praticasse o coito anal, com homem ou com mulher (isso variou com o tempo). Sobre isso ver: Colleção das Leis Extravagantes, PDF I, p. 64. *Op. cit. In: Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Pará*. Petrópolis: Vozes, 1978. VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986. Bíblia Sagrada. **Gênesis**, cap. 19 (Destruição de Sodoma e Gomorra). Portugal (Estado). Ordenações Filipinas. **Ordenações do reino de Portugal**: recompiladas por mandato d’El Rey D. Felipe I. Brasília: Editora do Senado Federal, 2012; Livro Quinto, p. 1162.

Figura 2 – incubo

Fonte: Imagem do Google.com.

Para Freud, a construção da paz social só foi possível depois do controle sobre a sexualidade humana e sobre as fêmeas (as “fêmeas livres” seriam um elemento destabilizador da paz social nas sociedades humanas primitivas). A civilização seria uma espécie de “prisão” para o “macaco homem” que, graças às leis e à moral, teria que reprimir seus instintos sexuais mais agressivos e inconfessáveis (vem daí o famoso livro de Freud: *O Mal-estar da civilização*).²⁰ Toda a luta de todas as épocas consiste em controlar a sexualidade humana, seja reprimindo as “liberdades” das mulheres e dos homens, seja reprimindo a “porção homossexual” que há *no inconsciente* de todos os indivíduos.²¹ Para ocorrer o processo de “domesticação” do “animal humano”, seria fundamental reprimirem-se nele os seus apetites sexuais, as taras, a violência e a agressividade natural de nossa espécie, e impor-lhe o casamento monogâmico, a abstinência sexual e a repressão dos apetites.

Se no *Velho Mundo* havia uma sociedade estratificada, com leis, regras, reis e uma igreja milenar vigilante sobre os comportamentos dos indivíduos, nas selvas do *Novo Mundo* os europeus e povos americanos estavam na infância da civilização e se sentiam livres para pôr em prática muitas das “taras”, “desvios”

20 FREUD, Sigmund. **O mal-estar da civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997. FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Trad. Rento Zwick. Porto Alegre, RS: 2014.

21 SCHELISKY, Helmut. **Sociologia da sexualidade**. Trad. Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. Ver também: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994; v. 1.

e impulsos sexuais que seriam considerados “anômalos” e censuráveis no ambiente dos campos e cidades da velha Europa.

Como evidência disso, Gaspar Barléu, um famoso cronista do *Brasil Holandês*, deixou registrado que “além da linha equinocial não se peca”, e “tudo era permitido”, pois os “olhos” e a “justiça” de Deus não chegavam ali.²² Seja como for, o ambiente das senzalas, das fazendas e dos currais do Brasil era muito mais “libertador da libido” do que as cortes do *Velho Mundo* (principalmente nos países ibéricos, onde o fantasma da Inquisição vigiava todos os comportamentos). A chegada ao *Novo Mundo* representava o desembarque num “paraíso de luxúria”, ou a entrada num “doce inferno de vícios”. Não por acaso, o ambiente colonial era associado ao “pecado da carne”, aos vícios “mais pecaminosos” do espírito e às “tentações” mais libidinosas do *Demônio*.

Figura 3 – Brincadeira sexual entre indígenas



Fonte: JULIÃO, Carlos, 1740-1811. Notícia summaria do gentilismo da Asia: com dez riscos illuminados. [Desenho 18]. BND. Disponível: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>. O desenho de Carlos Julião mostra um homem e uma mulher indígenas numa nítida “brincadeira sexual”; no imaginário europeu, as terras da América, Ásia e África eram lugares de luxúria e de liberação dos “pecados da carne”.

22 BARLÉU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; SP: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974, p. 49. Não é objeto de nossa reflexão o ambiente das cortes, das cidades e dos campos da velha Europa; é bem provável que tal ambiente fosse tão “corrupto” e “depravado” quanto o ambiente das selvas e povoados do Novo Mundo, mas o comportamento sexual europeu não é objeto de nossa análise.

Segundo o cronista Gabriel Soares, os *Tupinambás* da Bahia tinham um “intenso comércio” (inclusive sexual) com os franceses. Segundo este, os franceses

[...] deixavam entre os *gentios* alguns mancebos para aprenderem a língua e poderem servir na terra, quando tornassem para a França [...]; os quais se amancebaram na terra, onde morreram, sem quererem voltar para a França, e viveram [eles] como gentios, com muitas mulheres, dos quais [...] se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram e morreram como gentios; dos quais há hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios tupinambás [...].²³

Muito mais do que os franceses, essa prática fora profunda e exaustivamente explorada por portugueses e espanhóis por todo o litoral brasileiro, principalmente nas áreas de assentamento permanente de colonos de origem lusitana. Segundo alguns padres Jesuítas: “Nesta terra há muitos homens que estão amancebados e desejam casar-se com elas [suas amantes indígenas] e será grande serviço de Nosso Senhor, [...] porque uns dormem com duas irmãs” [outros] “têm muitas mulheres”.²⁴ Comenta o padre Antônio Pires:

O maior trabalho que agora temos é que haverá nesta povoação algumas cinquenta [...] índias] ou mais, afora outras que estão pelas fazendas, as quais foram trazidas das aldeias pelos brancos para tê-las como mancebas. Eles logo as faziam cristãs para que o pecado não fosse tão grande. Não sabemos dar a isto atalho, porque se as tirarmos hão de tornar às aldeias, e assim faz-se injúria ao sacramento do batismo, e se não as tirarmos estarão uns e outros em pecado mortal.²⁵

Das doze capitanias hereditárias, apenas na Nova Lusitânia (Pernambuco) e em São Vicente (depois rebatizada de São Paulo) a colonização portuguesa havia prosperado, e a razão disso eram as alianças entre brancos e indígenas por meio do *amancebamento*. Nas demais, os índios haviam se rebelado, expulsando os invasores. Se não fosse a costura de tais alianças, é provável que a

23 SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da USP, 1971, p. 331.

24 LEITE, Serafim. **Novas Cartas jesuíticas (de Nobrega a Vieira)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 46 e 53.

25 Carta do padre Antônio Pires aos padres irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra, Pernambuco, 2 de agosto de 1551. In: **Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]**. Trad. Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006, p. 60.

empreitada colonial lusitana tivesse naufragado. Essas alianças se davam por meio de “casamentos” e *amancebamentos* entre homens brancos e mulheres indígenas, e pela produção de uma massa humana de mestiços, que já não se viam como índios, mas também não eram vistos como europeus.

Além do caso de amor de Martim Soares com a índia que, mais tarde, receberia o nome de Iracema, houve outros “comilões” famosos, cujos nomes vale a pena citarmos aqui: Jerônimo de Albuquerque (em Pernambuco), João Ramalho (em São Vicente) e Diogo Alvares Caramuru (na Bahia de São Salvador), além de muitos outros indivíduos cujos nomes se perderam perante a história. Muito mais do que casos de amor e fusão racial, as aventuras sexuais desses homens e de suas mulheres indígenas sugerem uma tendência geral: a fusão entre povos indígenas e europeus, que iria servir de *argamassa* à nossa sociedade.

O exemplo mais extraordinário dessa “fusão racial” fora o caso de Jerônimo de Albuquerque, um fidalgo português, cunhado do “dono” da capitania de Pernambuco, que, quando se viu cercado pelos nativos, tornando-se prisioneiro, fora poupado da morte para se *amancebar* com várias mulheres indígenas. Dessa forma, os *Tabajaras* do litoral pernambucano capturaram para “genro” e para aliado um *nobre* de “sangue azul” da casa real dos Albuquerque de Espanha e Portugal.

Razão tinha, se tivesse perfeito uso dela, o gentio desta capitania para não se inquietar, e inquietá-la com a ausência de Duarte Coelho, pois ficava em seu lugar sua mulher, D. Beatriz de Albuquerque, que a todos tratava como filhos, e Jerônimo de Albuquerque, seu irmão, que assim por sua natural brandura, e boa condição, como por ter muitos filhos das filhas dos principais, os tratava a eles com respeito.²⁶

Da união de Jerônimo com a índia Maria do Espírito Santo nasceram oito filhos, dentre eles, “Jerônimo de Albuquerque (homônimo do pai), que seria conhecido como o heróico restaurador do Maranhão e um dos fundadores da cidade de Natal”, e Catarina, “que se casou com o fidalgo italiano Felipe Cavalcanti”. Segundo a tradição, o “comilão” “Jerônimo de Albuquerque (pai) teve ainda mais cinco filhos de outras mulheres brancas e índias”. Em

26 SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. p. 33. Disponível em: Domínio Público. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br. Acesso em: 22 mar. 18. O livro do frei fora escrito em 1627.

1562, ele teria se casado com Felipa de Mello, uma mulher nobre oriunda da corte, a mando da rainha de Portugal. A mesma rainha argumentou que assim evitava que “o sobrinho de Afonso de Albuquerque, o descendente de reis”, continuasse “a seguir a lei de Moisés, mantendo trezentas concubinas” nas selvas do Brasil.²⁷ Não foi à toa que os cronistas pernambucanos deram a Albuquerque o apelido de “o dão pernambucano”: de sua descendência nasceram as oligarquias familiares mais poderosas e influentes de Pernambuco, da Paraíba, do Rio Grande do Norte e mesmo do Ceará nos três primeiros séculos de nossa colonização.

Mas é preciso que se diga que nem sempre as relações sexuais ocorriam de forma amorosa e com o consentimento harmonioso das mulheres (fossem elas, brancas, índias, negras ou mulatas).

Não é escândalo, e o mais abominável nos olhos de Deus, amigar-se o senhor com a sua escrava? E não é ainda muito maior e mais abominável, obrigá-la à força a consentir neste pecado de seu senhor, e castigá-la quando repugna e quer apartar-se desta forma de Deus? Nenhum católico o há de negar. E espera salvar-se o senhor, que isto faz? [...] Que haveremos de dizer senão que, além da eterna pena, com que merecem ser castigados na outra vida os senhores que assim violentam e obrigam as suas escravas a pecarem, ainda nesta [vida] merecem a morte temporal, imposta pelo Direito comum, e lei particular de Portugal a todos aqueles que violentamente, ou de outra maneira, forçam e obrigam a pecar as mulheres de qualquer qualidade que sejam, ainda aquelas, a que vulgarmente chamamos mundanas?²⁸

Muito já foi dito acerca do sistema escravista, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado e das bandeiras de caçada aos índios dos sertões. Mas o certo é que, sem a hecatombe da colonização, sem o extermínio físico de milhares e milhares de povos nativos, sem a escravização de outros milhares de povos africanos, sem os estupros sobre negras e índias e sem a violência intrínseca ao sistema escravista, não teríamos a fusão de “raças” e de povos que hoje caracteriza o Brasil. O que fazer com essa verdade tão terrível? Como povo, se quisermos ter

27 Biblioteca da Fundação Joaquim Nabuco. **Jerônimo de Albuquerque**. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br>. Acesso em: 25 mar. 18.

28 BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos**. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p. 121. O livro fora originalmente publicado em Lisboa, no ano de 1700, e as escravas citadas eram, na sua maioria, mulheres africanas, mas é óbvio que podemos dizer que as “liberdades” dos senhores apontadas pelo autor também se estendiam a suas escravas ameríndias e caboclas.

algun futuro, deveremos nos perdoar, para assim alcançarmos a paz e a harmonia social. Na verdade, se observarmos atentamente, veremos que a escravidão, seja ela indígena ou africana, esteve associada diretamente com a miscigenação e com a *bastardia*. Ao lado do “uso das índias como mancebas”, havia todo um manancial de outros *pecados* ligados ao sexo, sugerindo uma grande liberdade nos costumes daquela época, que iria se intensificar graças à preponderância de relações servis e assimétricas entre colonos, ameríndios e depois africanos.²⁹

Acrescentamos que, debaixo do *poder egônico* e da prepotência dos “homens brancos”, as mulheres indígenas e africanas (e até alguns homens) quase nada podiam fazer frente à lascívia e à prepotência de seus superiores.³⁰ Ou seja, a escravidão estava associada aos abusos sexuais dos senhores sobre os seus escravos, e isto, ao lado das “liberdades nos costumes”, esteve por trás do intenso processo de miscigenação racial ocorrido no Brasil ao longo dos séculos. Quem adquiria uma escrava – fosse ela índia ou africana – sabia que teria, daquele momento em diante, um “objeto sexual” para seu deleite; objeto este cujo senhor poderia extravasar suas energias libidinosas e suas taras mais escabrosas.

Aos 10 dias do mês de junho de 1767, nesta cidade do Pará [...] estando nela o Senhor Inquisidor José de Abranches, [...] mandou vir perante si um homem que [...] lhe pediu audiência, [...] E logo disse chamar-se Joaquim Antônio, solteiro, negro da nação Angola, [...] escravo de Francisco Serrão de Castro e Manoel Serrão de Castro, [...]. As culpas que tinha para declarar nesta mesa eram da **Sodomia**, em que o quiseram fazer cair por força e indústria. [Seu senhor] Logo lhe fez descer os calções para baixo. E [...ele] conheceu o mau fim que o dito Francisco Serrão tinha naquelas ações, por que já naquele tempo se queixavam [dele] vários servos do dito engenho, de que ele os acometia pela parte preposta [...]. E logo o dito Francisco Serrão pretendeu com toda força introduzir lhe o membro viril [...]. O que não podendo ele conflitante tolerar, se sacudiu como pôde, sem que pudesse o dito consumir seu depravado apetite senão fora do dito vaso, enchendo-lhe as pernas do sêmen que derramou.³¹

29 VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986. Ver também: **Livro das visitasões do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978. Ver também: **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

30 BARLÉU, *Op. cit.*, p. 49. Poder egônico seria o poder exercido quase sem limites institucionais por fazendeiros, bandeirantes, militares e donos de escravos no ambiente semisselvagem dos sertões do Brasil Colonial.

31 Depoimento de Joaquim Antônio, escravo Angolano, a visitação do Santo Ofício ao Estado do Pará, aos 10 dias do mês de junho de 1767. *Apud*: MOTT, Luiz R. B. Escravidão e homossexualidade. *In*: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, p. 35.

Joaquim Antônio dá-nos conta de que seu senhor, Francisco Serrão de Castro, teria violentado sexualmente dezoito de seus escravos, o que sugere a banalidade de tal prática. Mas o mais grave aqui, que chama nossa atenção, é o fato de a escravidão estar irremediavelmente ligada ao “uso sexual” dos corpos dos escravos pelos senhores. Como bem aponta Gilberto Freyre, naquela sociedade patriarcal, os senhores de engenho (ou quaisquer senhores) podiam fazer “uso recreativo” dos corpos (e do sexo) de suas escravas. Daí podemos dizer que as fazendas, engenhos e currais eram locais privilegiados para a produção de uma multidão de *bastardos ilegítimos e mestiços* de todos os tons, que seriam a maioria da população do Nordeste do *Brasil* de então.³²

A concessão de mulheres aos visitantes

Geralmente, os povos primitivos encaravam a sexualidade de forma muito mais livre e espontânea do que os povos “evoluídos” do *Velho Mundo*. Há registro do “empréstimo” de mulheres, e mesmo do “oferecimento” de filhas e esposas para visitantes em todo o continente americano. Os antropólogos E. Adamson Hoebel e Everett L. Frost falam do *compartilhamento de mulheres* em sociedades tribais da América do Norte:

[Era comum que algum índio] ofereça a hospitalidade de sua mulher a um hóspede que pernoite em sua casa. Um negociante branco, do alto Rio Missouri, Jean Baptiste Trudeau, tempos atrás, notou que “é verdadeiramente isto que os maridos, os pais e irmãos importunam os brancos que os visitam para dar-lhes livremente suas mulheres, filhas e irmãs particularmente àqueles que são mais jovens e mais simpáticos [...]”.³³

Esta prática também aparece citada em diversos cronistas do *Brasil* colonial:

[...] quando são visitados por algum nobre hóspede, principalmente se é **branco**, os agasalham [...] sobre uma rede aonde os fazem

32 Ao chamarmos a imensa região que ia da Bahia de Todos os Santos ao rio Maranhão de Nordeste estamos apenas fazendo uso de uma licença poética, pois como bem o sabemos, a região política (geográfica) que receberia este nome ainda não havia sido fabricada. Ver: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Editora Massangana, 1999.

33 HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett. **Antropologia cultural e social**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, 1976, p. 214. A citação feita pelos autores teria sido extraída de G. H. Smith, “J. B. Trudeau’s Remarks on the indians of the Upper Missouri, 1794-95”.

assentar; que é o que lhes serve de cadeiras, e o principal fica em outra, [...] e isto feito, depois que o tal hóspede manifestar ao que viera, e o principal lhe dar resposta, lhe entrega logo uma donzela ou filha sua por mulher, para que a tenha por tal enquanto ali estiver [...].³⁴

Assim, podemos dizer que a sociedade colonial encarava a sexualidade de forma muito mais livre do que iremos encará-la nos séculos XIX, XX e mesmo em nosso tempo. Fosse por meio da violência (dos senhores, que “fornicavam” livremente com suas escravas e escravos), fosse por meio de relações livres entre homens brancos e mulheres nativas ou das “licenciosidades” permitidas pelo ambiente “luxurioso” da sociedade colonial escravocrata, o certo é que aquela sociedade experimentou um intenso processo de mistura de “raças” e de corpos; algo que está por trás da intensa miscigenação racial e cultural que forjou o Brasil que conhecemos.

Os tipos humanos e o sistema de “classificação racial”

Abaixo apresentamos uma das Leis pioneiras que, ao lado dos *Estatutos de Pureza de Sangue* exigidos pelas ordens leigas ou ordens religiosas, iria dar sustentação aos sistemas de “classificação social” existentes no *reino* e nas colônias do *Novo Mundo*:

Hei por bem que, toda pessoa antes de entrar em algum Ofício, se lhe mandem fazer informações à parte, aonde foi natural, com todas as circunstâncias, com que se fazem aos Bacharéis antes de lerem, procurando-se se tem parte de **Cristão novo, Mouro** ou **Mulato**, e se é bem infamado disso, e se é de boa vida e costumes; e se é casado com mulher que tenha algum destes defeitos, e que se faça com segredo, dando-se juramento as testemunhas [...].³⁵

Além dos *cristãos novos, mouros, mulatos e negros*, nada é dito acerca do “sangue indígena”. Embora as leis não apresentem uma discriminação explíci-

34 BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Rio de Janeiro: Dois Mundos Editora Ltda, [s.d.], p. 293. O livro fora escrito por volta de 1618, por um judeu-português que viveu no Brasil neste período.

35 Coleção Chronologica da Legislação Portuguesa, compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva... 1603-1700. p. 191. Biblioteca Hathi Trust – Digital library. Disponível: <https://www.hathitrust.org>.

ta aos *mamelucos* e aos *caboclos* do Brasil, sabemos, com base na leitura das fontes do período, que os povos americanos eram tomados como seres inferiores, “mais próximos de animais do que de homens”, antropófagos e “adoradores do demônio”.³⁶ Embora toda a ideologia cristã-colonial pretendesse a assimilação dos povos nativos, os indivíduos que apresentassem traços físicos da “raça americana” eram vítimas de discriminação. Os próprios nomes – mamelucos, cabras, ou caboclos – sugerem uma discriminação aos portadores desse “defeito de sangue”. Além do mais, embora em certos lugares alguns povos, por sua lealdade ao rei português, possam ter gozado da estima das autoridades lusitanas, e por isso serem tomados como “índios honrosos” – como fora o caso dos *tupis* de Arariboia, no Rio de Janeiro³⁷ –, em geral prevalecia a ideia de que os mamelucos e caboclos descendiam de bárbaros e antropófagos, e que por isso mesmo eram indivíduos “predispostos ao vício”, ao “ócio” e à “fornicação”.³⁸

Mas havia uma característica peculiar da colonização portuguesa e espanhola ocorrida no *Novo Mundo* que as distingue das colonizações perpetradas na América do Norte por ingleses e franceses: o projeto de colonização pretendia, desde o seu início, a absorção-assimilação dos ameríndios e a sua transformação em “súditos cristãos” das monarquias ibéricas. Essa característica da colonização luso-espanhola apresentava um aspecto *assimilacionista* peculiar e “apagador” das diferenças étnicas, fossem elas de costumes ou de “raças”. Em outros termos, o projeto colonial lusitano, assim como o espanhol, quer tivesse consciência disso ou não, pretendeu absorver e assimilar os povos nativos e transformá-los em “súditos cristãos” d’el rei, legalmente “iguais” (em direitos e em deveres) aos súditos da Europa. Por isso as leis portuguesas discriminavam diretamente aos negros, mulatos, cristãos-novos e mouros, mas nada diziam acerca dos mamelucos e caboclos que descendiam dos índios.

Só em 1755, graças às *Leis do Diretório dos índios* – no governo de D. Manuel I, sob a batuta do Ministro Sebastião José de Carvalho e Mello (futuro Marquês de Pombal) – publicou-se uma lei que veio evidenciar certa discriminação “extraoficial” aos mamelucos e cabras.

36 VASCONSELOS, Simão de. **Crônicas da Companhia de Jesus**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1877, p. 97.

37 ALMEIDA, Maria Selestina de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

38 SPIX, F., Johann Baptist Von. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Editora do Senado Federal, 2017, v. 1, 2 e 3.

Para facilitar os ditos matrimônios [entre brancos e indígenas], empregarão os Diretores [das vilas de índios] toda eficácia do seu zelo em persuadir a todas as pessoas brancas, que assistirem nas suas povoações, que os índios tanto não são de inferior qualidade a respeito delas, que se dignando Sua Majestade de habilitá-los para todas aquelas honras competentes às graduações de seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as pessoas que casarem com os ditos índios, desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmia semelhantes matrimônios.³⁹

O decreto determina que “os índios tanto não são de inferior qualidade” em relação aos portugueses da Colônia, como podem ocupar os postos na burocracia pública, assim como receber honrarias e mercês dadas pelas autoridades lusitanas. O rei e seu ministro chegariam mesmo a propor compensações financeiras para quem se casasse com uma índia; e punições a quem chamasse os filhos dessas uniões de *caboclos*. Assim, como não era possível que as leis do Diretório viessem a combater algo que “não existia”, podemos dizer que, no Brasil colonial, é provável que os indivíduos portadores de sangue e estereótipo ameríndio sofressem uma forma “não oficial” de discriminação.

Para resumir, é provável que houvesse, por parte dos membros da nobreza da terra e da sociedade *mameluca* e *parda* da América Lusa, um esforço coletivo no sentido de “branquear a prole” e “limpar o sangue”, fosse mediante a contratação de casamentos com europeus, fosse por meio da escolha de parceiros brancos para “aventuras sexuais fortuitas”. O curioso é que a “promiscuidade sexual” dos senhores, que mantinham “relações sexuais ilícitas” com suas escravas índias e africanas, funcionava em sentido contrário, “*enmulatando*”, *empardecendo* e *acaboclando* a prole ilegítima destes.⁴⁰ E se olharmos essas práticas pelo lado dos gentios e africanos, podemos dizer que o “empardecimento” de seus descendentes era também um distanciamento dos mesmos dos terríveis estigmas sociais que pesavam sobre as etnias “escravizáveis”. Em outros termos, quanto mais clara era a pele do mestiço, mais este se afastava dos estigmas sociais e da desonra da servidão.

39 Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br>.

40 ARAÚJO, 2017.

O “estatuto civil” do índio variava muito conforme o lugar e a época, e dependia da sua condição de ser ou não ele um *gentio missionado*, de ser ou não um *índio-cristão*, ou de ser ou não um *tapuia* ou um “índio mais civilizado”. Se o ameríndio e sua tribo ainda vivessem como *bárbaros* nos sertões, embora as leis portuguesas procurassem protegê-los, eles poderiam ser considerados “inimigos do rei” e da “fé católica”, e como tais, poderiam ser caçados e escravizados em *guerra justa*. Em 9 de janeiro de 1610, o rei D. Filipe publicava “Alvará em que se determina que, por ser contra o Direito Natural o cativo, não pudessem cativar-se os Gentios do Brasil”, excetuando-se alguns casos, que o rei faz questão de apontar: “posto que por algumas razões justas de direito se possa em alguns casos introduzir o dito cativo, principalmente pelo que toca à conversão dos gentios à nossa Santa Fé Católica” e à “conservação da paz daquele Estado”.⁴¹ Ou seja, em nome da defesa da propagação da “fé católica” e da “segurança do Estado” do Brasil, poder-se-ia praticar a guerra justa.

Façamos, porém, a seguinte pergunta: se o indígena estivesse relativamente integrado à sociedade luso-brasileira, gozando da condição de “súdito d’el rei” e de índio-cristão, qual seria o seu estatuto jurídico? Essa questão nos é fundamental. Parece-nos que a condição de ser índio não estava ligada, inescapavelmente, a uma “raça” no sentido que a entendemos hoje. A raça de alguém açambarcava a sua *linhagem familiar* e os seus costumes. Daí, poder-se-ia dizer, por exemplo, que a “raça europeia” era cristã, a “raça moura” era maometana, a “raça africana” e a dos indígenas seriam “raças feiticeiras” e “adoradoras do demônio” etc.⁴² Havia aí toda uma graduação de “civilidade”, “honradez” e “qualidade” dos seres humanos com base em seus costumes, sua cultura, sua religião e sua cor de pele.

Vamos pensar aqui acerca do sentido de algumas palavras usadas para adjetivar e classificar os indivíduos na sociedade luso-brasileira, a partir de uma consulta ao *Vocabulário Português e Latino*, de Raphael Bluteau, publicado entre os anos de 1712 e 1721. Segundo essa fonte:

41 Colleção Chronologica de Leis Extravagantes, posteriores à nova Compilação das Ordenações do Reino, publicas em 1603. p. 132-133. Tomo I; PDF I. Biblioteca do Senado Federal.

42 Na concepção eurocêntrica e cristã de alguns cronistas do período colonial (até mesmo holandeses e franceses) havia a ideia de que os índios do Brasil não possuíam religião, e que em seus rituais os povos nativos adoravam ao Demônio. Ver: SOUSA, *Op. cit.*, p. 314; D’ABBEVILLE, *Op. cit.*, p. 300; NIEUHOF, *Op. cit.*

- a. **Branco** seria um indivíduo “bem nascido, e que até na cor se diferencia dos escravos, que de ordinário são pretos, ou mulatos”.⁴³ Nada é dito acerca da “pureza” ou da “impureza” de *sangue* que distinguia os *cristãos-novos* dos *cristãos-velhos* em Portugal e Espanha, o que equivalia a dizer que tal definição já estaria caindo em desuso, pois alguns indivíduos – fossem eles *cristãos-novos* ou *velhos* – seriam considerados *honrados e dignos* se possuísem a pele branca, mesmo em Portugal. O critério da “brancura da pele”, tão usual na colônia, já estava presente na definição de *branco*, de Bluteau.
- b. **Índio** seria o indivíduo “Natural da Índia. Também chamamos índios aos povos da América. No Brasil, reportam os portugueses aos bárbaros que vivem no sertão, em índios mansos, e bravos”; sendo os “índios mansos” aqueles que teriam “algum modo de República (ainda que tosca)”. Já os “índios bravos” seriam aqueles que, “pela sua natural indocilidade”, não teriam “forma alguma de governo, nem admitem outras leis, que as que lhes dita a sua feroz natureza”.⁴⁴ Mas é importante que se diga que ambos seriam *bárbaros*. Admitia-se também que índio seria o “contrário de estrangeiro” ou “o natural da terra”.⁴⁵ (ou seja, não havia claramente na fonte em questão a ideia de que o índio fosse alguém de uma “raça inferior”; mas sabemos que havia no senso vulgar a ideia de que o índio “estava mais próximo dos animais do que dos seres humanos”. Infelizmente essa percepção prevalecia).⁴⁶
- c. **Mameluco** seria uma palavra derivada “do arábico Manlouk”, um indivíduo que, naquela cultura, queria dizer “o mesmo que [um] escravo”.⁴⁷ Daí se percebe o porquê de quase não se usar o termo mameluco para se referir à população mestiça, seja de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia ou Pernambuco. Mameluco era originalmente um depreciativo e um xingamento. Assim, entende-se o porquê de, no Brasil, a nobreza da terra – quase toda

43 BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1721, p. 183. Biblioteca Brasileira. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5445>.

44 *Id.*, *ibid.* p. 110.

45 *Id.*, *ibid.* p. 108.

46 ARAÚJO, Raimundo Alves de. **A construção do Ceará e dos cearenses no transcorrer do século XVIII**. Tese (Doutorado em História). Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

47 *Id.*, *ibid.* p. 276.

ela mameluca – recusar para si esta classificação *desonrosa*. Por isso, os luso-brasileiros se autodenominavam “brancos”, e não *mamelucos*.

- d. Cabra** – ou o seu derivativo *caboclo* – seria um “animal doméstico, quadrúpede, cornífero, fêmea do [...] bode”. A palavra *cabra*, quando usada para descrever um ser humano, estava comparando-o ao animal em questão. Segundo o *vocabulário*, *cabrão*, *bode*, ou “animal cornífero” seria o homem que “consente” que sua mulher “fornique com outro homem”. Essencialmente, o que se queria dizer ao se associar a palavra *cabra* (bode) à palavra *cornio*? Os *cabras* seriam todos “cornos”, “cabrões”, “homens fracos”, “vadios”, e “sem honra”; “homens efeminados” que “deixavam as suas mulheres fornicarem com outros homens” (como alguns índios o faziam, no costume da comunidade de mulheres).⁴⁸ Em suma, podemos dizer que, no imaginário da sociedade colonial, chamar alguém de “cabra” era estigmatizá-lo profundamente, pois se entendia que o *cabra* era uma “raça despudorada” e “vil”; uma gente “sem vergonha” e sem “senso de honra”!⁴⁹
- e. Mulato** significava “mestiço”, “filha ou filho de branco e negra”, ou de “negro” com “mulher branca”. O nome *Mulato* vem de “mula”, ou “mulo”, que seria um “animal gerado de dois outros de diferentes espécies”.⁵⁰ Assim, o filho mulato de um português, na colônia, seria alguém “semelhante a uma mula”, um animal de carga destinado ao trabalho pesado. Dizer que alguém era mulato era o mesmo que lembrá-lo da desonrosa origem servil de seus antepassados.
- f. Negro** seria, na definição de Bluteau, apenas um “homem da terra dos negros, ou filho de pais negros”.⁵¹ Mas não nos deixemos enganar pela simplicidade dessa definição. Como bem o sabemos, na colônia luso-brasileira, ser negro era a mais “vil e degradante” de todas as classificações sociais. Assim como *cabra*, *negro* era um xingamento. Como mostra Maria de Car-

48 *Id., ibid.*, p. 21. Coleção Chronologica de Leis Extravagantes, posteriores a nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603. PDF nº 2, p. 7. Biblioteca do Senado. Disponível: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/>.

49 NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário Indígena em uso na província do Ceará [...]. *Revista do Instituto do Ceará*, 1887, p. 235. Já a palavra cunhá seria “a fêmea de qualquer animal”, palavra também usada “na linguagem comum como sinônimo de mulher índia ou cabocla”. *Id., ibid.*, p. 276. De agora em diante usaremos a sigla RIC. para nos referirmos de forma abreviada a Revista do Instituto do Ceará.

50 BLUTEAU, *Op. cit.*, p. 628.

51 *Id., ibid.*, p. 703.

valho Soares, tão logo alguns descendentes de africanos conquistavam sua alforria, procuravam se distanciar dos negros-boçais e dos africanos escravizados, entrando para irmandade de leigos que se dedicavam ao culto de algum santo “defensor” da causa dos *pardos* e dos *pretos*.⁵² Passar-se por pardo era, na nossa concepção, uma forma dos afrodescendentes se distanciarem da “degradante” condição de negro. Assim como os caboclos, os afrodescendentes também buscavam certo “empardecimento” para assim se distinguirem do “negro”, enquanto sinônimo de “escravo”.⁵³ Segundo Larissa Viana, a estigmatização dos africanos teria surgido na Europa do século XI, a partir da ideia bíblica de que os povos da África descenderiam de *Cão* (ou *Cam*), o filho amaldiçoado por *Noé* no Velho Testamento. Acreditava-se que os “povos heréticos” – judeus, mouros e africanos – possuíam manchas na pele que os identificavam. Desse modo, os africanos, que tinham a pele escura por completo, eram a “evidência maior” da “maldição do pai” (*Noé*). Diz o Gênesis: “Maldita será Canaã” – a tribo dos descendentes de *Cam* – e “ele será escravo dos seus irmãos”.⁵⁴ Com base nesta passagem bíblica, a escravidão dos africanos e de seus descendentes seria assim legitimada nas sociedades cristãs ocidentais.

g. Já o *Pardo* seria, segundo Bluteau, a “cor entre o branco e o preto, própria do pardal, de onde parece que veio o nome”.⁵⁵ Ao contrário dos termos preto, cabra, mameluco, negro e mesmo índio, a palavra pardo não era essencialmente uma injúria a seu “portador”. Assim sendo, dentro do frenético mercado colonial, que consumia e reescrevia o sistema de classificação

52 SOARES, Maria de Carvalho. **Devotos da cor:** identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Duas fontes que apresentam a situação do escravo negro na colônia seriam as obras de Jorge Benci (*Op. cit.*), e a “Nova e curiosa Relação de hum abuzo emendado ou evidências da razão, expostas a favor dos homens pretos em hum diálogo entre hum Letrado, e hum Mineiro”. Disponível em: <http://arlando-correia.com/060509.html>.

53 ARAUJO, Raimundo Alves de. A fabricação do Ceará e dos cearenses no transcorrer do século XIX. In: SILVEIRA, Edvanir Maia (Orgs.). **Nas trilhas do sertão:** escritos de cultura e política nos interiores do Ceará. Sobral: Edições UVA; SertãoCult, 2017.

54 Acreditava-se que todos os povos considerados “heréticos” (os judeus, mouros e africanos) teriam manchas por seus corpos; manchas estas que denunciariam a sua condição de “hereges”. Daí os povos africanos, que tinham a pele escura, assim o eram por conta da “mancha” advinda da “maldição de Noé”. Sobre isso ver: VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem:** as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: SP; Editora da UNICAMP, 2007, p. 55-56. Ver também: Bíblia Sagrada. Gênesis 9: 20-27. O Livro Sagrado, sendo “mal interpretado”, também forneceu subsídios aos defensores da escravidão na Epístola de S. Paulo aos Efésios. Ver: Bíblia Sagrada. Trad. Antônio Pereira de Figueiredo. São Paulo: DCL, 2009, p. 941.

55 BLUTEAU, *Op. cit.*, p. 265.

herdado da Península Ibérica, o termo *pardo* fora uma “saída encontrada” pelos grupos humanos estigmatizados por tais estereótipos, para assim fugirem destes. Ou seja, ser *pardo* no Brasil Colônia era se distanciar ao máximo possível da condição aviltante de ser tomado por *negro*, índio, ou *mulato*. Ao contrário das demais palavras injuriosas, o termo *pardo* parece ter certo poder de esvaziar o preconceito e dar certa dignidade a seus “portadores”. Muito menos do que uma injúria, a invenção da palavra e de seu significado fora uma forma inteligente e usual das populações mestiças do Brasil escaparem dos estigmas presentes no sistema de classificação social preexistente.

Grosso modo, acreditamos que a *miscigenação racial*, que teria ocorrido durante os dois primeiros séculos da colonização das terras americanas, teria sido responsável pela preservação dessas mesmas terras nas mãos da monarquia portuguesa, graças à formação de um efetivo populacional expressivo, que preservava certa “identidade cultural” e “lealdade política” aos reis de Portugal. Essa “identidade portuguesa frouxa”, fluida e pouco consistente estava ancorada no consumo da identidade portuguesa metropolitana, assim como no consumo e difusão do universo simbólico do catolicismo lusitano e no consumo do idioma português enquanto “padrão linguístico universal”. Só podemos explicar a difusão do idioma português nas diferentes áreas da colônia portuguesa da América – e, com ele, certa “identidade nacional embrionária” – graças à necessidade de todos os habitantes dos *Brasis*⁵⁶ se comunicarem entre si num mesmo idioma. Não havia uma burocracia de um Estado moderno forte, com “agências” locais atuantes – escolas, poder judiciário, câmaras e exército – que difundissem eficientemente uma identidade portuguesa, um “amor” ao rei, um só idioma, uma só religião etc.⁵⁷ Isso teria acontecido quase espontaneamente como efeito indireto da colonização, acompanhando a estratificação da sociedade colonial, a propagação da economia-mundo e a difusão do catolicismo entre os habitantes do território colonial antes de o

56 Havia a percepção por parte de alguns funcionários portugueses de que não havia apenas um, mas vários *brasis* a ser governados por Portugal naquele momento. E como bem o sabemos, não havia um centro administrativo; na prática cada capitania era um “Brasil individual” que flutuava quase autônomo dentro do “Brasil geral”. Ver: **Memória Colonial do Ceará: 1737-1739**. Kapa Editorial, [s.d]. Tomo 2; p. 52.

57 No mundo ocidental, a religião cristã fora uma das principais ferramentas de homogeneização dos costumes dos habitantes dos Estados nacionais; sem elas não haveria a transformação das diferentes etnias pré-nacionais em franceses, ingleses, holandeses, portugueses, espanhóis, mexicanos, brasileiros etc. Sobre isso ver: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Brasil-estado de fato existir.⁵⁸ Uma coisa puxava outra, e mais outra e vice-versa. Tudo isso se dava dentro e graças às pressões do mercado colonial⁵⁹ em gestação e em constante crescimento.⁶⁰

Considerações finais

À medida que a população colonial ia aumentando, com “casamentos legítimos” e com a “fornicação inter-racial”, uma massa humana de mestiços e de mamelucos ia surgindo no entorno das povoações coloniais. Essa massa já não via a si mesma como sendo índios, e nem era aceita por seus pais como sendo europeus. Então, o que eram? Eram “proto-brasileiros”, uma gente sem identidade, perdida entre dois mundos, rejeitada por seus parentes europeus e igualmente rejeitada por seus parentes *bárbaros*. O brasilianista Russell-Wood chegou a dizer que tais indivíduos compartilhavam uma “proto-identidade nacional em gestação”.⁶¹ O certo é que eles já não se viam e nem eram vistos como *portugueses*, eram “portugueses do Brasil”, indivíduos distintos em “raça”, em “barbarismo” e em costumes dos “portugueses de Portugal”.

O que fazer com o nosso passado escravagista, tão excludente, violento e traumático? Esquecê-lo ou lembrá-lo? Afinal, ele acaba por alimentar rancores raciais e abismos econômicos, mesmo hoje em dia. Apesar deste passado violento e opressor (principalmente contra indígenas, negros, mestiços e mulheres em geral), gostaria de propor aqui que todos nós – brasileiros e brasileiras – possamos “nos perdoar”, e “olhar para a frente”, de modo a esquecer as chagas e as dores desse passado, que tanto nos atormenta, nos divide e nos envergonha. Para que sejamos um *Estado-nação* completo – se é que isso é pos-

58 Economia-mundo seria um sistema de trocas culturais e materiais que tenderia para a integração das diferentes regiões do globo. Ver: BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia, e capitalismo:** o tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

59 Chamamos de mercado colonial o ambiente fluido da sociedade colonial, dando a palavra um sentido mais amplo do que o sentido econômico. Mercado colonial seria o ambiente de contatos e de trocas (trocas culturais e biológicas) oportunizado pela colonização portuguesa nas terras do Novo Mundo. Graças a este mercado ocorreu o amalgamento racial e cultural que mais tarde seria o Brasil e a sua mestiça e heterogênea população. Ver ARAUJO, 2020.

60 Material ainda inédito. Ver também: PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo:** uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

61 RUSSELL-WOOD, A. J. R. Centros e periferias no mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808. Trad. Maria de Fátima Silva Gouvêia. **Revista Brasileira de História.** Vol. 18, nº 36, São Paulo, 1998. Scielo. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200010>. Acesso: 16 dez. 2019.

sível —, é preciso que façamos um esforço de unificação nacional e social, de modo que brancos, caboclos, índios, negros, pardos e mulatos possam ver-se como uma mesma *comunidade nacional*, um mesmo *povo*, iguais em direitos e deveres, sem privilégios ou distinções de “raça”, classe social, região geográfica ou de qualquer natureza.

Sobre os autores

Ana Cristina de Sales

Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades – NHISTAL.

Ana Isabel Ribeiro P. Cortez Reis

Doutora e Mestre em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atualmente é professora vinculada ao Departamento de História da URCA. Docente do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória/URCA). Membro do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente - NEHSA.

Antonio Vitorino Farias Filho

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente é professor da Faculdade Princesa do Oeste (FPO). Professor da Rede Estadual de Ensino Básico do Ceará - SEDUC/CE.

Carlos Augusto Pereira dos Santos

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pós-doutorado em Estudos Culturais e Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduação em História e em Estudos Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Atualmente é professor da UVA.

Cicera Nunes

Doutora e Mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pedagoga pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atualmente é professora vinculada ao Departamento de Educação da URCA. Docente do Mestrado Profissional em Educação e do Mestrado Profissional em Ensino de História (URCA). Coordenadora do Núcleo de Estudos em Educação, Gênero e Relações Étnico-Raciais – NEGRER.

Darlan de Oliveira Reis Junior

Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-Doutorado pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em História pela Universidade de Vassouras. Atualmente é Professor do Departamento de História e do Mestrado Profissional em Ensino de História da URCA. Líder do Núcleo de Estudos em História Social e Ambiente – NEHSA.

Francisco Dênis Melo

Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Graduado em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA). Pós-Doutorado junto ao PACC - Programa Avançado de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professor da UVA.

Francisco Egberto de Melo

Doutor em Educação, Mestre em História Social e Graduado em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Docente do Mestrado Profissional em Ensino de História – ProfHistória. Pesquisador produtividade BPI FUNCAP. Líder do Núcleo de Pesquisa Ensino, História e Cidadania – NUPHISC.

Joaquim dos Santos

Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atualmente é professor do Departamento de História e do Mestrado Profissional em Ensino de História da URCA. Líder do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades – NHISTAL. Bolsista de Pós-Doutorado Júnior do CNPq junto à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

José Italo Bezerra Viana

Doutor e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atualmente é professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Patrimônio e Memória-GEPPM/ UFC/CNPq.

José Roberto dos Santos Júnior

Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Bolsista de Iniciação Científica – BPI FUNCAP. Membro do Núcleo de Pesquisa Ensino, História e Cidadania – NUPHISC.

Juciêdo Ferreira Alexandre

Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Mestre em História e Cultura Histórica pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

e Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (Dinter UFF/URCA). Docente da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Suas pesquisas de pós-graduação centram-se nas relações entre história e epidemia, com foco nos surtos do cólera que atingiram o Ceará na década de 1860.

Maria Arleilma Ferreira de Sousa

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Graduação em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atualmente é professora do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades - NHISTAL.

Maria Isadora Leite Lima

Mestranda em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Foi bolsista de Iniciação Científica - BPI FUNCAP. Integrante do Núcleo de Pesquisa Ensino, História e Cidadania – NUPHISC.

Nívia Luiz da Silva

Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidades – NHISTAL.

Paulo Henrique Fontes Cadena

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Atua, desde 2018, na Licenciatura e no Mestrado Profissional em História da Universidade Católica de Pernambuco. Teve a dissertação de mestrado publicada sob o título "Ou há de ser Cavalcanti, ou há de ser cavalgado: trajetórias políticas dos Cavalcanti de Albuquerque (Pernambuco, 1801-1844)".

Raimundo Alves de Araújo

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (DINTER UFF/URCA). Graduado em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Mestre em História Social pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor do curso de História do Ceará na UVA durante o ano de 2016.1. Atualmente é professor da Rede Estadual de Educação (SEDUC/CE).

Reginaldo Alves de Araújo

Doutor e Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado e Especialista em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Atualmente é Professor da Rede Estadual de Ensino Básico do Ceará (SEDUC/CE). Pesquisador do Grupo de pesquisa Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista - SEBO.

Thiago Florencio

Graduado em História, Mestre em História Social da Cultura e Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-RIO. Atualmente é professor adjunto do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Docente do Mestrado Profissional em Ensino de História e do Programa de Pós-Graduação em Letras (URCA). Coordenador do Núcleo de Estudos de Descolonização do Saber- NEDESA.

Thiago Braga Teles da Rocha

Graduado em História e Especialista em Ensino de História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor da Rede Estadual de Ensino Básico do Ceará - SEDUC/CE.



Este livro foi composto em fonte Adobe Garamond Pro,
em e-book formato pdf, com 258 páginas
Abril de 2021



Capítulos deste volume

Nas trilhas do Cariri cearense: uma proposta extensionista com cinema africano

Cícera Nunes

Thiago Florencio

“Essa história tem sentido?” Sensibilidades e télos na escrita da história de Sobral na obra de padre João Mendes Lira

Thiago Braga Teles da Rocha

Francisco Dênis Melo

Tensões, intenções e interações: patrimônio cultural, turismo e romaria em Juazeiro do Norte

José Italo Bezerra Viana

O ensino da história a partir do Cariri: o uso de conceitos e recursos didáticos

Darlan de Oliveira Reis Junior

Ana Isabel Ribeiro P. Cortez Reis

Sonhar com os mortos

Joaquim dos Santos

O Hospital Manuel de Abreu: lugar de cura e poder no pulmão do Cariri

Francisco Egberto de Melo

Maria Isadora Leite Lima

José Roberto dos Santos Júnior

Verso e reverso de uma cidade: os pasquins e o “controle” do namoro

Antonio Vitorino Farias Filho

“Imprensa Catholica e organização politica são as nossas armas”. O jornal *Correio da Semana* e o discurso anticomunista. Sobral-CE (1930-1945)

Carlos Augusto Pereira dos Santos

O Demônio do Pontal da Santa Cruz em Santana do Cariri-CE: memória e narrativa

Nívia Luiz da Silva

Ana Cristina de Sales

Maria Arleilma Ferreira de Sousa

“Dissipai a cruel peste, poderosa intercessora”: devoção mariana e epidemia do cólera no Cariri Oitocentista

Paulo Henrique Fontes Cadena

Juciêdo Ferreira Alexandre

A política para pobres: recrutamentos, prisões e espancamentos no Ceará (1799-1837)

Reginaldo Alves de Araújo

O sexo e a colonização dos sertões do Brasil (Séculos XVII e XVIII)

Raimundo Alves de Araújo

ISBN 978-658742992-2



9

786587

429922