

Ane Luíse Silva Mecnas Santos  
Organizadora

# HISTÓRIA DOS SERTÕES: O SAGRADO EM PERSPECTIVA



COLEÇÃO  
SERTÕES,  
CAMINHOS E  
FRONTEIRAS



PPGHC  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM HISTÓRIA DO CERES



Criação Editora

# COLEÇÃO SERTÕES, CAMINHOS E FRONTEIRAS



## COMISSÃO CIENTÍFICA

Abimael Esdras C. Lira (Doutorando – UFRN)	Juciene Batista Félix Andrade (UFRN)
Abrahão Sanderson N. F. da Silva (UFRN)	Kamillo Karol Ribeiro e Silva (FVJ)
Adson Rodrigo Silva Pinheiro (Doutorando – UFF)	Kleiton Souza de Moraes (UFC)
André Ricardo Heráclio do Rêgo (MRE)	Laila Pedrosa da Silva (Doutoranda – FIOCRUZ)
Antonio José de Oliveira (UFRN)	Layra de Sousa C. Sarmento (Doutoranda – UnB)
Antônio Zilmar da Silva (UECE)	Leda Agnes Simões (Doutora – UERJ)
Artur Vítor Santana (Doutorando – UNICAMP)	Lucas Gomes de Medeiros (Doutorando – UFRPE)
Avohanne Isabelle Costa de Araújo (UFMA)	Mairton Celestino da Silva (UFPI)
Bruno Kawai Souto Maior de Melo (UFPE)	Marcio Antônio Both da Silva (UNIOESTE)
Cassio Expedito Galdino Pereira (URCA)	Márcio dos S. Rodrigues (Doutorando – UFPA)
Darlan de Oliveira Reis Júnior (URCA)	Marcos Antonio de Menezes (UFJ)
Débora Strieder Kreuz (UESPI)	Marcos Luã Almeida de Freitas (Doutor – UFSC)
Elson de Assis Rabelo (UNIVASF)	Marina Monteiro Machado (UERJ)
Eurípedes Antônio Funes (UFC)	Michelle F. Maia (Centro Universitário UNINTA)
Fabiola Cristina Alves (UFRN)	Milton Stanczyk Filho (UNIOESTE)
Fernando Bagiotto Botton (UESPI)	Pedro Abelardo de Santana (UFAL)
Francisco Ramon de Matos Maciel (UFC)	Rafael Ricarte da Silva (UFPI)
Francisco Ruy G. Pereira (SEEC – CE)	Raimundo Moreira das Neves Neto (IFPA)
Gabriel Pereira de Oliveira (IFRN)	Raimundo Nonato Rodrigues de Souza (UVA)
Gabriela Berthou de Almeida (UESPI)	Renata Felipe Monteiro (SME – Fortaleza)
Israel da Silva Aquino (Doutorando – UFRGS)	Roberto Viana de O. Filho (Doutorando – UFC)
Janaína Freire dos Santos (IAUPE)	Robson William Potier (SEEC-RN)
Janille Campos Maia (Doutoranda – FIOCRUZ)	Sônia Maria de Magalhães (UFG)
João Fernando Barreto de Brito (UERN)	Tatiana Gonçalves de Oliveira (UESPI)
João Paulo Peixoto Costa (IFPI)	Thiago Reisdorfer (UESPI)
Joaquim dos Santos (URCA)	Tiago Bonato (UNILA)
Johnnys Jorge G. Alencar (Doutorando – UFBA)	Tyrone Apollo Pontes Cândido (UECE)
José Ferreira Júnior (FAFOPST)	Valério Rosa de Negreiros (UESPI)
José Leonardo do Nascimento (UNESP)	Valter Gomes Santos de Oliveira (UNEB)
José Vieira da Cruz (UFS)	Wania Alexandrino Viana (UFOPA)

1

COLEÇÃO  
SERTÕES,  
CAMINHOS E  
FRONTEIRAS



# HISTÓRIA DOS SERTÕES: O SAGRADO EM PERSPECTIVA

**Ane Luíse Silva Mecenas Santos**  
Organizadora



**Criação Editora**

Aracaju (SE) | 2023

## COLEÇÃO SERTÕES, CAMINHOS E FRONTEIRAS

Organizadores da Coleção  
Ane Luíse Silva Mecenas Santos  
Helder Alexandre Medeiros de Macedo  
Juciene Batista Félix Andrade

### História dos Sertões: O sagrado em perspectiva (n. 1)

#### Organizadora

Ane Luíse Silva Mecenas Santos

#### ISBN

978-85-8413-396-3

#### Projeto Gráfico

Adilma Menezes

#### EDITORA CRIAÇÃO

#### CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes  
Christina Bielinski Ramalho  
Fábio Alves dos Santos  
Jorge Carvalho do Nascimento  
José Afonso do Nascimento  
José Eduardo Franco  
José Rodorval Ramalho  
Justino Alves Lima  
Luiz Eduardo Oliveira  
Martin Hadsell do Nascimento  
Rita de Cácia Santos Souza

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

S237h

Santos, Ane Luíse Silva Mecenas (org.).

História dos Sertões: O sagrado em perspectiva / Organizadora:  
Ane Luíse Silva Mecenas Santos. -- 1. ed. -- Aracaju, SE: Criação Edi-  
tora; Caicó, RN: Programa de Pós-Graduação em História do CERES  
(PPGHC-UFRN), 2023.

Ebook pdf

256 p.; il. tabs.; quadros; fotografia.

(Coleção Sertões, Caminhos e Fronteirass, **n.1**).

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-8413-396-3

1. História do Brasil. 2. Nordeste – Brasil. 3. Sertão. 4. UFRN.

I. Título. II. Assunto. III. Organizadora.

CDD 981.3

CDU 94(81)

## Coleção Sertões, Caminhos e Fronteiras

Os livros que compõem a coleção **Sertões, caminhos e fronteiras** materializam o esforço de pessoas que apresentaram resultados de suas investigações científicas, remotamente, em 2021, durante o II Seminário Nacional de História Social dos Sertões/IV Jornada de História dos Sertões – Caminhos e sertões: territórios e culturas, evento que teve como objetivo geral proporcionar um compartilhamento de saberes acadêmicos sobre o domínio temático da História dos Sertões a partir do cruzamento de esforços institucionais que partiram, nesse caso, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O II SEHIS apostou no fortalecimento desse campo - o da História dos Sertões -, a partir da confluência de pesquisadores da História e das Humanidades para importantes discussões de temas a ele correlatos.

O evento se constituiu enquanto uma ação de continuidade que deu prosseguimento ao I Seminário Nacional de História Social dos Sertões – O papel da História na compreensão do “Brasil profundo” realizado na Universidade Regional do Cariri (URCA – Crato-CE) em 2018, bem como, ao I Colóquio de História Social dos Sertões, realizado na Universidade Estadual do Ceará (UECE – Quixadá-CE) em 2016.

A edição de 2021 foi promovida pelo Programa de Pós-Graduação em História do CERES (PPGHC-UFRN) e co-promovida pelo Mestrado em Geografia do CERES (GEOCERES-UFRN), em parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte - IFRN-Caicó. Contou com apoio das Pró-Reitorias de Graduação (PROGRAD), de Pós-Graduação (PPG) e de Extensão Universitária (PROEx) da UFRN, bem como, do Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) e dos Departamentos de História (DHC-CERES-UFRN) e de Geografia (DGC-CERES-UFRN).

O evento deveria ter se realizado em Caicó (RN), no Campus do Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) da UFRN, porém, o afluxo da pandemia de



Covid-2019 impossibilitou que isso acontecesse. A programação sênior (conferências e mesas) foi realizada no Canal do PPGHC no Youtube (<https://www.youtube.com/ppghcufm>), enquanto os simpósios temáticos e minicursos, na Plataforma *Google Meet*.

Os caminhos, como insinua o título da coleção, são entendidos a partir de um duplo significado: nos referimos tanto aos percursos vividos por homens e mulheres, na construção de suas vivências empíricas nos espaços, quanto àqueles de natureza intelectual, responsáveis pela constituição de um saber sobre os sertões. O ponto de partida para se pensar em caminhos é a enunciação da palavra sertão – e seu plural, sertões – no processo histórico da ocidentalização, no contexto das navegações marítimas e suas conquistas em terras afastadas da Península Ibérica, empreendidas a partir do século XV por portugueses.

Antes desse período, a palavra sertão era utilizada, no âmbito de Portugal, para designar lugares afastados da costa. Viajando junto com os exploradores portugueses, ela foi utilizada em diferentes partes das Índias Orientais (Península Arábica, Índia, China) e Ocidentais (Ceuta, Angola, Brasil) para designar espacialidades com os sentidos de mata, vegetação contínua, floresta, oposto ao mar, interior, afastado, coração da terra, travessia, verde, árido, vazio. Diferentes caminhos, assim, foram sendo traçados pelos homens e mulheres que se lançaram ao mar e depararam-se, inclusive, com uma nova natureza, proporcionada pelo impacto com o desconhecido.

A transformação da natureza, pelo homem, culminou em processos de territorialização que geraram formas institucionais e não institucionais de controle do espaço, como as feitorias, fortalezas e, a partir da colonização, sítios, fazendas, ribeiras, currais, povoados, vilas, cidades, termos e freguesias. Os sertões foram sendo construídos, dessa maneira, a partir da confluência de muitos caminhos, em múltiplas fronteiras, que podemos enxergar na experiência histórica de pessoas saídas da Ibéria e que, ao cruzarem os oceanos, construíram novos modos de vida em espaços afastados de seu lugar de origem, vivências essas intercruzadas com os nativos encontrados nas novas terras e com as populações que vieram da Costa da África.

Ao longo do tempo, no âmbito da história traçada no que hoje chamamos de Brasil, sertão, enquanto conceito, foi apropriado de diferentes maneiras, pelas pessoas que dominaram o saber burocrático (padres, escritvães, tabeliães)



e/ou geográfico (cosmógrafos, pilotos, agrimensores), por cronistas e viajantes – nativos ou não da América –, mas, também, por homens e mulheres sem conhecimento técnico e que tiveram a experiência do viver nos sertões. Esse conceito foi retomado e reapropriado, a partir do século XIX, pelos saberes acadêmicos em construção no Brasil, sobretudo no Instituto Histórico e Geográfico e Brasileiro, e, posteriormente, no pensamento social brasileiro e nas universidades, constituindo, pouco a pouco, um domínio temático, a História dos Sertões, campo de estudos sem o qual é praticamente impossível compreender a História do Brasil.

Os capítulos que compõem os livros da coleção *Sertões, caminhos e fronteiras*, assim, contribuem para o fortalecimento do campo da História dos Sertões, ao proporem reflexões sobre as diferentes possibilidades de pesquisa dentro desse tema. Demonstram o compartilhamento de saberes sobre experiências humanas ocorridas em diversos tempos e espaços no atual território brasileiro, reforçando a ideia da imprescindibilidade da difusão do conhecimento científico, numa época em que, no Brasil, fazer ciência é tão dificultoso. Esperamos, assim, que os textos aqui apresentados proporcionem outros diálogos e novas experiências de contato com a História.

**Ane Luíse Silva Mecenas Santos**

Professora do Departamento de História (CERES-UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em História do CERES (PPGHC-UFRN)  
Organizadora da Coleção *Sertões, caminhos e fronteiras*

**Helder Alexandre Medeiros de Macedo**

Professor do Departamento de História (CERES-UFRN), do Programa de Pós-Graduação em História do CERES (PPGHC-UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em História do CCHLA (PPGH-UFRN)  
Organizador da Coleção *Sertões, caminhos e fronteiras*

**Juciene Batista Félix Andrade**

Professora do Departamento de História (CERES-UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em História do CERES (PPGHC-UFRN)  
Organizadora da Coleção *Sertões, caminhos e fronteiras*







## APRESENTAÇÃO

Esta coletânea reúne os saberes acadêmicos tecidos em um contexto desfavorável e extraordinário. Nos idos de 2021, em um cenário ainda incerto e tingido por perdas diárias, nos encontrávamos acometidos pela pandemia da Covid-19. Pelas mídias digitais éramos informados sobre o progressivo número de vidas ceifadas, assim como, descobríamos as estratégias mobilizadas em diferentes campos que buscavam instituir “uma normalidade” em uma realidade totalmente anormal.

Essas ações que tinham o intuito de amenizar os impactos do isolamento social ocorreram em diferentes frentes. No campo religioso, por exemplo, as paróquias passaram a realizar um maior investimento no aparato tecnológico e as pastorais da comunicação galgaram um espaço privilegiado no encurtamento da distância entre os fiéis e os templos. No caso dos centros de romarias, as cidades-santuários ou hierópolis foram esvaziadas. Os romeiros, afeitos a realizarem grandes deslocamentos em busca da experiência do sagrado tiveram que permanecer em seus rincões, desprovidos das oportunidades do deslocamento devocional. Por outro lado, por meio das redes sociais e das mídias digitais, o santuário deslocava-se até os lares dos devotos. Passávamos a ter as chamadas romarias virtuais, pinceladas pela tristeza da distância e pela esperança do retorno presencial.

Igualmente, o campo acadêmico também precisou ser reinventado. Diferentes ações foram mobilizadas para manter os espaços de formação ativos. As aulas, elemento central da prática educacional, foram redirecionadas, com a lenta construção do ensino remoto, que de alguma forma, explicitaram fragilidades de um país economicamente



desigual. De forma ambivalente, as oportunidades de diálogo acadêmico foram intensificadas, com a realização das *lives* com pesquisadores que até então eram relutantes em expor-se virtualmente.

No mesmo sentido, os eventos acadêmicos passaram por mudanças substanciais, com a mobilização das plataformas digitais para tornar possível a manutenção da periodicidade dos encontros e para manter o debate acadêmico, tão imprescindível para a construção dos saberes. Mesmo sem desconsiderar os impactos sociais de país excludente e dos problemas da qualidade de acesso à internet, a realização dos eventos virtuais acabou amplificando as possibilidades de participação de pesquisadores, com a ampliação da oferta e, principalmente, a redução dos custos de participação.

Foi neste cenário que ocorreu II Seminário Nacional de História Social dos Sertões e a IV Jornada de História Social dos Sertões. Diante da permanência da pandemia e das restrições na circulação de pessoas, o evento ocorreu de forma remota e reuniu pesquisadores de todo o país, que apresentaram os seus respectivos trabalhos e possibilitaram a divulgação de pesquisas inovadoras acerca dos sertões. Com isso, nesta coletânea “História dos Sertões: o sagrado em perspectiva”, reunimos os textos que versaram sobre a dimensão do sagrado no âmbito dos sertões brasileiros.

O livro é oriundo da reunião de textos que foram apresentados em três simpósios temáticos: “A morte, o morrer e os mortos nos sertões”; “Devoções sertanejas: os espaços sagrados e práticas devocionais construídos nos sertões”; “Catolicismo em perspectiva: poderes, culturas e sociabilidades nos sertões (sécs. XVI -XVIII)”. Aqui podemos encontrar diferentes leituras que enfrentam o problema do sagrado nos espaços sertanejos, indo do período colonial ao tempo presente e tratando das experiências tecidas em diferentes estados brasileiros. Isso evidencia como o sagrado permanece como tema pulsante na historiografia brasileira. Boa leitura!

**Ane Luíse Silva Mecnas Santos**

Organizadora do volume





## Sumário

- 13 **Os Sertões do São Francisco no Alvo inquisitorial: identidade, cultura, religiosidade e redes comerciais e a trajetória do cristão-novo Antônio Rodrigues Garcia (século XVIII)**  
Elaine da Silva Santos
- 41 **“Entremos Na Nossa Vida Nova”: A Atuação Feminina no Interior do Território Colonial de São José do Piauí**  
Rosamaria de Sousa Fé Barbosa<sup>1</sup>
- 59 **O Sagrado Entre Nós: Ritos e Representações em Torno dos Santos Populares**  
Antonio Renaldo Gomes Pereira; Weverson Bezerra Silva
- 72 **Entre as Nuances da Memória e o Contraste do Esquecimento no Cemitério São Vicente de Paula: A Importância do Patrimônio Funerário**  
Cleidiane de Araújo Oliveira; Lourival Andrade Júnior
- 89 **O Morrer em Taperoá: As Práticas e os Sentidos Nordestinos sobre A Morte em O Auto da Compadecida (1955), de Ariano Suassuna**  
João Vitor de Carvalho Melo; Fábio Leonardo Castelo Branco Brito
- 105 **Representações da Morte no Vale do Amanhecer em Crato-CE (1987 - 2021)**  
Pedro Igor Oliveira de Melo; Cicero Joaquim dos Santos

- 112 **“Os Negros Fazem a Sua Estreia”: A Formação dos Espaços Sagrados pelos Negros do Rosário na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição (1885-1930)**  
Aressa Maíra Nascimento Paiva
- 126 **“O Sétimo Véu de Salomé”: O Feminino entre Magia, Política e “Bons Costumes” nos Almanques Astrológicos de Manoel Caboclo**  
Beatriz de Araujo Silva
- 147 **“Homens de Boa Conducta Civil E Moral”: Os Irmãos do Santíssimo Sacramento no Sertão de Simão Dias Oitocentista**  
Bruna Ribeiro dos Santos
- 155 **Nos Sertões da Serra de João do Valle: Luís da Câmara Cascudo e a Construção do Messianismo no Rio Grande do Norte (1941)**  
Isabelle Matias Quirino; Joyce da Silva Alves; Magno Francisco de Jesus Santos
- 168 **Práticas Devocionais no Cemitério Campos Jorge em Caicó/Rn: A História de um “Milagreiro de Cemitério”**  
Mary Campelo de Oliveira
- 181 **Santuário da Santa Cruz do Monte Santo: Uma Narrativa da Via Sacra no Sertão Baiano pela Religiosidade Popular**  
Neffertite Marques da Costa
- 196 **Juazeiro do Norte e seus “Muitos” Padres Cíceros: Reflexões Sobre a Presença de um Ausente**  
Robson Willian Potier
- 212 **Veredas da Fé no Sertão Cearense: Devoção a Benigna Cardoso em Santana do Cariri/CE**  
Tatiana Olegário da Silva; Roberto Ramon Queiroz de Assis
- 227 **Os Rostos de Filomena: Violência Contra a Mulher e a Santidade Feminina no Cariri Cearense**  
Welinaidia de Sousa Generoso
- 239 **Obediência, Contrariedades e Trabalho – As Missões do Padre Ibiapina No Interior das Províncias do Norte (1860-1875)**  
Wellington Luís de Albuquerque Espíndola
- 253 **Índice Remissivo**

# OS SERTÕES DO SÃO FRANCISCO NO ALVO INQUISITORIAL: IDENTIDADE, CULTURA, RELIGIOSIDADE E REDES COMERCIAIS E A TRAJETÓRIA DO CRISTÃO-NOVO ANTÔNIO RODRIGUES GARCIA (SÉCULO XVIII)

 Elaine da Silva Santos<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Este estudo, tem como proposta apresentar a trajetória do cristão-novo Antônio Rodrigues Garcia homem de negócios, que se estabeleceu no Sertão do Rio de São Francisco, nos limites da Capitania da Bahia, no século XVIII. Filho de Antônio Rodrigues Garcia e Maria Nunes, ambos cristãos-novos, Rodrigues Garcia nasceu provavelmente no ano de 1694,<sup>2</sup> em Frexeidas, uma freguesia do Conselho de Pinhel, que estava sob a jurisdição Eclesiástica do bispado do Viseu em Portugal<sup>3</sup>. Nosso personagem teve dois irmãos e três irmãs a saber: Domingos Nunes<sup>4</sup>, Manoel Rodrigues, Maria Nunes, Ana Rodrigues e Beatriz Rodrigues.

Transcorrido quase duzentos anos da extinção da Inquisição esse tema, que é sempre atual, tem suscitado muita indagação sobre os desdobramentos dessa Instituição. Naquele cenário inquisitorial tão adverso, o isolamento e a tranquilidade dos Sertões, atraíram alguns cris-

<sup>1</sup> Professora do Colégio Estadual Prisco Viana (Barreiras-BA)

<sup>2</sup> A data estipulada é baseada em seus depoimentos na Mesa do Santo Ofício.

<sup>3</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia*.

<sup>4</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 1779. *Processo de Domingos Nunes*.



tãos-novos que se deslocaram de Portugal tentando abrandar o medo ocasionado pelas perseguições do Tribunal lisboeta, que combatia com muito rigor e severidade qualquer prática dita não cristã.

Os Sertões do São Francisco que compreendia a Vila de Santo Antônio do Urubu<sup>5</sup>, Santuário do Bom Jesus da Lapa e adjacências, foi então uma rota comercial e também religiosa. Tanto católica (que naquela temporalidade histórica) já tinham como práticas religiosas as cerimônias de batismos cristãos. Quanto cristã-nova sendo evidenciada pela presença de alguns cristãos-novos, que usaram dos caminhos sertanejos para realizarem suas práticas e cerimônias mosaicas. Além de uma rede comercial Antônio Rodrigues Garcia comerciante cristão-novo, estabeleceu com alguns cristãos-novos, aparentados e amigos, uma ligação religiosa intimamente forte. Essa ligação é perceptível em várias de suas confissões diante da mesa dos inquisidores, as evidências relacionadas aos ritos e cerimônias judaicas, são percebíveis na leitura de seu processo. Rodrigues Garcia e as pessoas que ele se comunicava, estavam praticando o judaísmo. Essa rede de pessoas reunia-se em suas casas para celebrar alguns ritos judaicos e festas como a celebração do *Shabat*<sup>6</sup> e o jejum do Dia Grande<sup>7</sup>. Dentro daquele contexto ficou perceptível que o judaísmo foi mantido, mesmo que não houvesse qualquer tipo de Sinagoga<sup>8</sup>. Essas reuniões secretas nos mostram a preservação dos ritos e costumes judaicos entre os cristãos-novos.

<sup>5</sup> Santo Antônio do Urubu de Cima foi uns dos cenários que historicamente teve uma ligação com manejos inquisitoriais, evidenciada com a presença de um familiar do Santo Ofício, Miguel Lourenço de Almeida, morador da Vila da Barra e do degredado “Antônio Xavier de Carvalho Cotrim, por exemplo, cumpriu sua pena, possivelmente temporário conforme a praxe da Inquisição para as punições mais leves, em Urubu (...).” (NEVES, 2011. p.71.)

<sup>6</sup> A observância do *Shabat* é um costume judaico. Todas as semanas judeus religiosos observam o Shabat, o dia sagrado judaico e mantêm suas leis e costumes. O *Shabat* começa ao anoitecer da sexta feira e dura até o anoitecer do sábado.

<sup>7</sup> *Yom Kipur*, dia do perdão, a mais importante data na religião judaica, celebrado entre setembro e outubro. É dedicado a orações e jejuns como demonstração de arrependimento e busca do perdão divino.

<sup>8</sup> Lugar de encontros dos judeus para celebrações religiosas, leitura das Escrituras judaicas e para festas.



## DE PORTUGAL AO BRASIL: UMA FAMÍLIA MARCADA PELO SANTO OFÍCIO

No decurso da análise da trajetória de Antônio Rodrigues Garcia, foi possível verificar a existência de outros parentes que também foram presos ou se apresentaram ao Santo Ofício, em diferentes épocas. Este mapeamento também nos permitiu novas perspectivas de entendimento, sendo possível descortinar diversos aspectos das relações sociais, a dinâmica e o percurso dos indivíduos, sua mobilidade e sociabilidades construídas até o momento da sua prisão ou apresentação. Muito antes da prisão de Rodrigues Garcia, o seu avô, Manuel Fernandes<sup>9</sup>, que tinha como alcunha, “o Faim”, se apresentou voluntariamente ao Tribunal do Santo Ofício em Coimbra. Os documentos inquisitoriais nos mostraram que quase toda sua família foi sentenciada pelo Tribunal. De acordo com Natália Martins:

[...] Manuel Fernandes, o “Faim” de alcunha, no dia 23 de maio de 1699, com idade de 45 anos, se apresentou ao Tribunal do Santo Ofício em Coimbra. Perante o inquisidor Pedro de Ataíde de Castro, que havia tomado posse no ano anterior dos cargos de deputado e inquisidor de Coimbra, Manuel se alegou ser “parte” de cristão-novo, curtidor de profissão e casado com Brites Rodrigues - também parte de cristã-nova que o acompanhou a Inquisição [...]. (MARTINS, 2015. 53, 54.).

Dos parentes do nosso personagem, que foram alcançados pelo Santo Ofício na Capitania da Bahia é possível destacar os processos de seu irmão Domingos Nunes<sup>10</sup>, Diogo Nunes Henriques<sup>11</sup> e os primos Jerônimo Rodrigues<sup>12</sup>, Manoel Nunes da Paz<sup>13</sup>, José Rodrigues

<sup>9</sup> ANTT/TSOL-IC Proc. N° 4608. *Processo de Manuel Fernandes.*

<sup>10</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 1779. *Processo de Domingos Nunes.*

<sup>11</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 7487. *Processo de Diogo Nunes Henriques.*

<sup>12</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 10003. *Processo de Jerônimo Rodrigues.*

<sup>13</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 9542. *Processo de Manoel Nunes da Paz.*



Cardoso<sup>14</sup>. Muitos outros familiares foram presos em Portugal, visto que Antônio Rodrigues Garcia relata em uma de suas confissões que seu pai e seus irmãos teriam sido presos; “*E que ele nunca foi apresentado nem preso no Santo Ofício, mais de que agora e de seus parentes foram presos seu pai, suas irmãs e seu irmão Domingo Nunes, seu tio Diogo Nunes seu primo Manuel Nunes da Paz[...].*” (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 54).

Antônio Rodrigues Garcia foi preso pelo Tribunal de Lisboa no dia sete de dezembro de 1731. Sobre sua prisão, não houve literalmente denúncias no sertão contra Rodrigues Garcia. Neste sentido, observamos que a medida em que seu círculo de amigos e parentes foram sendo presos, o nome de Rodrigues Garcia foi sendo apresentado nas confissões dos mesmos. Sendo assim, nossa percepção nos levou a dimensionar que as relações sociais de Rodrigues Garcia no sertão, eram sólidas e fluidas. Os rincões sertanejos dentro da temporalidade histórica abordada, se encontrava distante das efervescências da época. Todavia, com o recrudescimento dessas prisões e em especial, com a prisão de seu irmão Domingos Nunes cristão-novo, que foi relaxado ao braço secular. O Santo Ofício atravessou o ultramar alcançando os longínquos Sertões Sanfranciscano e executando a prisão de Antônio Rodrigues Garcia.

[...] Mandamos a qualquer familiar ou oficial do Santo ofício, no Sítio de Nossa Senhora da Lapa orienta cumprir o mandado Antônio Rodrigues Garcia XN, mineiro ou tratante, solteiro irmão de Domingos Nunes, morador no dito Sítio da Ermida de nossa Senhora da Lapa, distante meio légua da Fazenda Vitibiraba, Sertão da dita cidade da Bahia. E prendais com sequestro de bens, por culpas que há contra ele neste Santo Ofício (...) ir para os cárceres secretos [...]. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 09.).

---

<sup>14</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 19. *Processo de José Rodrigues Cardoso.*





Antônio Rodrigues Garcia teve seu primeiro contato com o judaísmo aos doze anos de idade no ano de 1706<sup>15</sup>, de acordo com sua primeira confissão. Sua parenta (provavelmente sua tia), Antônia Pereira da Paz ensinou-lhe a Lei de Moisés, recomendando que o mesmo deveria rejeitar a Lei de Cristo para a salvação de sua alma<sup>16</sup>. Deveria cumprir todos os ritos e cerimônias da Lei mosaica, foi dentro daquele contexto que Rodrigues Garcia confessou sua crença na Lei de Moisés. Neste sentido podemos vislumbrar que nosso personagem estava sendo inserido em uma tradição judaica, o rito de passagem para a idade adulta, que dentro do judaísmo se chama *Bar-Mitzvá*<sup>17</sup>. Para Severs:

No grupo de cristãos-novos estudado, a transmissão do judaísmo ocorre em uma faixa etária média entre doze e quatorze anos de idade; em alguns casos excepcionais, mais jovens aos sete, oito, dez; e outros, raros, mais tarde aos dezoito, vinte anos de idade. Era mais ou menos quando as crianças judias celebram o *Bar-Mitzvá* e as católicas a Primeira Eucaristia. Momento em que assume as responsabilidades religiosas do mundo adulto – um rito de passagem, em linguagem antropológica. (SEVERS, 2016. 126.).

Cumprindo os meandros do interrogatório, o réu Antônio Rodrigues Garcia, foi questionado sobre quais motivos teria pedido audiências:

Que haverá vinte e seis anos pouco mais ou menos, nesta cidade de Lisboa em casa de Antônia Pereira da Paz, xn viúva, não sabe

<sup>15</sup> [...] Para a Lei de Moisés com o intento de nela se salvar, e assim o declarou a dita Antônia Pereira da Paz dizendo-se que dali em diante estava crendo e vivendo na dita lei com o dito intento, e que por sua observância fazia as ditas cerimônias como em efeito fez. E ela disse também a ele confitente que vivia na dita Lei e todos os parentes dele confitente. A crença dos quais anos se durou até agora que entendendo o seu erro vem confessar as suas culpas, até as haver cometido está muito arrependido e delas pede perdão e com ele se use de misericórdia. ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 26. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia*.

<sup>16</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 25. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia*.

<sup>17</sup> Segundo a tradição judaica o *Bar-Mitzvá* (que significa filho do mandamento ou da lei em hebraico) é a transição certamente mais importante e especial na vida de um judeu.



de quem é filha, natural da Província da Beira e moradora nesta cidade, não sabe se viva ou defunta, ou que foste presa ou apresentada e viria a ser parente dele confitente, se achou com ela, estando ambos sós lhe disse a dita Antônia Pereira da Paz que se queria salvar sua alma na dita crença da Lei de Moisés em que só se podia salvar e não a de Cristo e que essa falara, e que por observância da dita Lei reza-se o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim, jejua-se aos sábados estando sem comer e nem beber desde a sexta feira ao jantar até o sábado depois de sair a estrela e que então ceia-se coisas que não fossem carne, lavando a boca três vezes antes de ceiar. E por ele confitente no dito tempo de passou a entender que a dita Antônia Pereira da Paz lhe aconselhava que fosse verdade se apartou logo ali da Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo de já tinha bastante [...] e instrução e se [...] Para a Lei de Moisés com o intento de nela se salvar, e assim o declarou a dita Antônia Pereira da Paz dizendo-se que dali em diante estava crendo e vivendo na dita lei com o dito intento, e que por sua observância fazia as ditas cerimônias como em efeito fez. E ela disse também a ele confitente que vivia na dita Lei e todos os parentes dele confitente. A crença dos quais anos se durou até agora que entendendo o seu erro vem confessar as suas culpas, até as haver cometido está muito arrependido e delas pede perdão e com ele se use de misericórdia. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 24, 25, 26.).

Nesta mesma confissão do dia seis de agosto de 1732, Rodrigues Garcia disse estar na cidade de Lisboa com seu irmão Domingos Nunes. Rodrigues Garcia relata na mesa que ambos estavam trabalhando em desfolhar tabaco, provavelmente em negócios de seu pai, que foi comerciante de profissão<sup>18</sup>, imerso em uma rede familiar de negócios

---

<sup>18</sup> Antônio Rodrigues Garcia, um tratante de profissão casado com sua irmã Maria Nunes. Henrique se beneficia de uma rede familiar ligada ao comércio inter-regional em Portugal e algumas localidades do Reino de Castela que se conectavam, inclusive, com a América portuguesa. Seguiu a estratégia mosaica da dispersão familiar pelas várias praças comerciais, e o Reino de Castela era a primeira parada comum aos cristãos-novos, justamente pela proximidade com Portugal. A construção dessas redes por meio do parentesco alimentava inclusive a prática da endogamia entre as famílias cristãs-novas. (MARTINS, 2013. 03.).



interligados nas regiões portuguesas e castelhanas. Nosso personagem nos mostrou através da retórica desenvolvida em suas falas na mesa do Santo Ofício, ter sido muito bem instruído no que concerne ao comportamento diante do Tribunal.

Nossa percepção nos levou a pressupor que omitiu muita coisa principalmente sobre sua família, sobre o pai Antônio Rodrigues Garcia seu homônimo diz: “*parece que foi curtidor não sabe se vivo ou morto(...)*”, (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 50). Estes laços comerciais e familiares, são bem evidenciados nos processos inquisitoriais pertencentes aos parentes de Antônio Rodrigues Garcia, principalmente no processo de seu tio materno Diogo Nunes Henriques que teve sua trajetória escrita por Natalia Ribeiro Martins<sup>19</sup>. Segundo Martins, “[...] a família de Henriques foi essencialmente voltada para os ofícios mecânicos e o comércio, com características mobilidades por diversos espaços.” (MARTINS, 2015.61).

Antônio Rodrigues Garcia embarcou para a América portuguesa, provavelmente no ano de 1713<sup>20</sup>. Aferimos tal datação de acordo os relatos em seu processo e nos processos analisados de sua rede familiar e social. As possibilidades de sua saída do reino português gravitam sobre as perseguições praticadas pelo Tribunal do Santo Ofício contra seus familiares. A historiadora Suzana Severs (2016) afirma que:

A Bahia do século XVIII, como nos séculos anteriores, continuou recebendo cristãos-novos vindos de Portugal. A conjunção de fatores que marcou esses deslocamentos em direção à Colônia nos séculos XVI e XVII manteve-se determinante também para o período setecentista. Além da constante ameaça inquisitorial, levando cristãos-novos para fora da Península Ibérica o que chama

<sup>19</sup> Dissertação de Mestrado “*De Portugal às Minas de Ouro: a trajetória do cristão-novo Diogo Nunes Henriques (1670-1729)*”.

<sup>20</sup> Em uma confissão, no dia vinte e três de Março de 1732 Antônio Rodrigues Garcia afirma que: “*Disse mais que houvera vinte anos pouco mais ou menos, na cidade da Bahia e casa de Violante Nunes de Miranda, (...)*” ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 45. Esses apontamentos nos levaram a conjecturar que nosso personagem já estava na Colônia brasileira desde o ano de 1713.



a atenção, como atrativo para o assentamento na Colônia no início desta centúria é a possibilidade de uma afirmação econômica e social graças às amplas possibilidades abertas pelo avanço do capitalismo comercial e pelo extrativismo mineral, embora em menor incidência no que diz respeito à Bahia. (SEVERS, 2016. 20.)

Outro ponto importante sobre sua entrada na América portuguesa estava interligado ao seu tio Diogo Nunes Henriques, que desde o final do século XVII já havia estabelecido na Colônia. Henriques já possuía uma estrutura econômica bem estabelecida, que segundo Martins (2015), desfrutava de um grande enriquecimento comercial. Antônio Rodrigues Garcia aportou na Vila baiana de Cachoeira, onde moravam seus tios maternos, Nunes Henriques e Ana Mendes<sup>21</sup>. Sobre esses aspectos Severs aponta:

Outros motivos que muitas vezes particularizavam a transferência destes cristãos-novos portugueses para a Bahia podem ser apontados sob o ponto de vista social ou familiar, quando eram chamados ou recebidos por parente que já viviam aí em boas condições socioeconômicas, ou não. Aqueles que herdavam o meio social e os contatos pessoais necessários encontravam menos dificuldade para se estabelecerem social e economicamente. (SEVERS, 2016. 21.).

Antônio Rodrigues Garcia foi um homem maculado pelas insígnias do Tribunal do Santo Ofício. E junto com ele, várias pessoas de sua família também foram estigmatizadas pela Inquisição. Neste sentido, mediante as análises efetuadas sobre suas confissões diante da mesa dos inquisidores, Rodrigues Garcia foi cauteloso na abordagem sobre aspectos referentes aos seus parentes. Podemos então inferir acerca de suas falas ao Tribunal lisboeta, que estas, estiveram envoltas de manobras do nosso personagem, seu processo inquisitorial nos mostrou a relação entre esses vários aspectos. Estava inserido em um contexto de

---

<sup>21</sup> Se ausentou em Londres.



medo e terror. Um cenário conflituoso, que girava em torno dos melindres do processo, por isso a necessidade de Rodrigues Garcia em ocultar informações, ou até mesmo equivocá-las no intuito de salvaguardar sua família e sua própria vida.

## **CONFISSÕES: VIVÊNCIAS, NEGÓCIOS E SOCIABILIDADES PELOS CAMINHOS DOS SERTÕES DO SÃO FRANCISCO**

Como já foi explanado logo acima, Antônio Rodrigues Garcia aportou na Vila baiana de Cachoeira ainda jovem de acordo com seu processo e confissões. Mensuramos que teria a idade provavelmente de dezenove anos (esse cálculo foi baseado na idade que tinha quando foi preso e a data de sua chegada ao Brasil). As perspectivas e análises feitas em suas falas e a montagem da enorme colcha de retalhos por traz de suas vivências nos mostrou, que nosso personagem chegou a América portuguesa com seu irmão Domingos Nunes, estabelecendo ambos temporariamente moradia no Recôncavo da Capitania da Bahia. Estes quesitos foram também apontados no processo de Pedro Nunes de Miranda<sup>22</sup> mercador e homem de confiança de Diogo Nunes Henriques, tio do nosso personagem. Nunes de Miranda descreve em seu processo:

Disse mais que no seguinte se achou ele confitente, no mesmo sítio e na mesma casa de Diogo Nunes Henriques, com as mesmas pessoas acima apontadas, e certos Manuel Mendes e sua mulher e além dos sobreditos estavam lá também na mesma casa e companhia Jerônimo Rodrigues e sua mulher Guiomar da Rosa xxnn, do qual tem dito e um primo da dita Guiomar da Rosa chamado João Lopes xn tratante, solteiro, não sabe de quem ser filho, nem donde natural mas ser castelhano segundo mostra (...) e no dito tempo (...) em casa do dito Diogo Nunes Henriques e fazia jornadas as Minas em companhia de Jerônimo Rodrigues e hoje não sabe onde assis-

<sup>22</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 9001. *Processo de Pedro Nunes de Miranda*.



te, e dois sobrinhos do dito Diogo Nunes Henriques Chamados Domingos Nunes e Antônio Nunes xxnn, tratantes, solteiros filhos de uma irmã do dito Diogo Nunes Henriques a quem não sabe o nome nem o do pai nem onde são naturais e moradores que eram no dito tempo em casa do dito seu tio Diogo Nunes Henriques, com o qual o dito Domingos Nunes e lá assistia em sua companhia e o Antônio foi também com o dito seu tio para as Minas, mas pouco tempo assistiu lá e hoje não sabe onde assiste (...) Final (...) e com todos foi tratando comunicando na Lei de Moisés<sup>23</sup>.

Rodrigues Garcia foi mais um comerciante cristão-novo, atuou pelas praças comerciais dos Sertões do São Francisco. Consolidou-se no espaço de um típico homem de negócio, adquiriu uma pequena propriedade, negociou cavalos, créditos, produtos e escravos. Estabeleceu alianças com outros indivíduos cristãos-novos, formou uma expressiva rede comercial. Nessas redes comerciais, Antônio Rodrigues Garcia e seu grupo conectavam-se não apenas entre seus parentes, amigos e conhecidos cristãos-novos, mas também com cristãos-velhos. A vida de tratante ou homem de negócios como aparece em seu processo teve início no ano de 1715, quando nosso personagem recorreu a sua tia materna Ana Mendes, lhe pedindo alguns proventos para começar sua vida no trato do comércio. Relatou o réu em sua confissão na sessão de seu inventário, foi devedor de duzentos mil reis, procedidos desse empréstimo. Garcia descreveu em sua confissão;

No Sítio do Subaé Recôncavo da cidade da Bahia e casa de sua tia materna Ana Mendes, xn, solteira irmã inteira da mãe dele confitente e filha de seus avós maternos cujo nomes não sabe natural da cidade de Pinhel e moradora no sobre dito Sítio, não sabe que foste presa ou apresentada se achou com ela estando ambos sós por ocasião dele confitente pedir a dita sua tia algum socorro para começar a ganhar a sua vida lhe perguntou está em que lei

---

<sup>23</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 9001. F. 125, 126, 127.



vivia e respondendo ele confitente que na de Moisés se declararam ambos por crentes e observantes da dita lei para salvação de suas almas e não falaram em cerimônias, então se emprestou a dita sua tia duzentos mil reis de que ele confitente se fez a obrigação (...) e não (...) mais e nem ele confitente tornou a ver a dita sua tia. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F.38).

Estabeleceu sua moradia às margens do Rio de São Francisco, e “sempre esteve morando por lá”<sup>24</sup>, até sua prisão no ano de 1731. Nosso personagem, nos Sertões do São Francisco, estabeleceu laços comerciais e de sociabilidades com muitas pessoas, descrito pelo mesmo; “(...) e em todas as ditas terras falava com todo o governo de pessoas que lhe ofereciam ou fossem cristãos velhos ou cristãos novos.” (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 54). Essas relações sociais entre cristãos-novos e cristãos-velhos, foi um tema observado por Suzana Severs (2016) que fez uma explanação sobre a convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos no século XVIII. Segundo Severs:

A convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos foi fundamental para as relações sociais estabelecidas, suas qualidades e com elas caminhar para a observação da entrada que estes cristãos-novos tiveram na sociedade baiana setecentista. Estes indivíduos transitavam por todos os níveis socioeconômicos interagindo com religiosos, desembargadores, juízes, funcionários da Coroa, comerciantes e toda a sorte de gentes rica ou pobre. Agaranharam simpatias e animosidades. (SEVERS. 2016; 58.).

Morador no Sertão do Rio de São Francisco, que foi então denominado de “O Sítio do Bom Jesus da Lapa”<sup>25</sup>. Há uma certa dualidade em

<sup>24</sup> Como descrito em seu processo; “(...)e daqui passou para o Estado do Brasil onde sempre assistiu no Sertão da Bahia (...). ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 54. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia.*

<sup>25</sup> “Que ele se Chama Antônio Rodrigues Garcia, XN homem de negócios solteiro natural do lugar das Frexeidas Vila de Pinhel Bispo do Viseu e morador no Sítio chamado o Bom Jesus da Lapa Sertão do São Francisco Arcebispado da Bahia de trinta e nove 39 anos de idade. ” ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 50. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia.*



relação ao nome específico do local, ficou visível também averiguar nos documentos inquisitoriais uma duplicidade. Este estudo visualizou dois topomínios designados para aquele local. Nos processos aparecem com o nome de “*Sítio da Ermida de Nossa Senhora da Lapa*”<sup>26</sup>. A localização desta espacialidade está especificada no próprio processo de Antônio Rodrigues Garcia; “(...) morador no dito sítio da Ermida de Nossa Senhora da Lapa, distante meia légua da fazenda a que chamam *Vitibiraba*”<sup>27</sup>, sertão da dita cidade da Bahia.” (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 09). Segundo Gabriela Amorim Nogueira (2011) a Fazenda Itibiraba pertenceu a Joana da Silva Guedes de Brito, herdeira do Morgado dos Guedes de Brito, a famosa “*Casa da Ponte*”. Sendo assim, podemos conjecturar que este local, onde nosso personagem fixou sua residência, teve sua localização nas proximidades da Gruta do Bom Jesus Da Lapa.

O “Sanctuario do Senhor Bom Jesus da Lapa”, instalado na gruta da fazenda Itibiraba, merece atenção especial, por ser um *lócus*, dentre os mais importantes, de movimentação populacional dos sertões sanfranciscano desde o Setecentos. A gruta da Lapa, como ficou conhecida, ganhou notoriedade com a chegada do peregrino Francisco de Mendonça Mar, que, em 1691, passou a fazer morada nessa gruta. Outras versões são apresentadas pela oralidade para a origem do Santuário do Bom Jesus da Lapa na referida gruta, (...) (NOGUEIRA, 2011. 54.).

<sup>26</sup> “Disse mais que haverá 12 anos no Sertão da Bahia e Sítio da Ermida de nossa senhora da Lapa distante meia légua da fazenda que o chama Itibiraba se achou digo, e casa de Antônio Rodrigues Moreno seu primo segundo, irmão inteiro de seu parente Domingos Nunes(...)” ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 10003. F. 28. Processo de Jerônimo Rodrigues.

“Disse que haverá dois anos e meio (...) mais ou menos nos Currais da Bahia, junto de Nossa Senhora da Lapa se tem parente Antônio Rodrigues Garcia, xn, mineiro solteiro, não sabe de quem se filho, nem donde natural, morador no dito Sítio de Nossa Senhora da Lapa, não sabe se foste preso ou apresentado, se achou com ele estando ambos sós, entre práticas que tiveram, se declaram como criam e viviam na Lei de Moisés, para salvação de suas almas e não se falaram em cerimônias nem falaram mais.” ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 19; F50. Processo José Rodrigues Cardoso.

<sup>27</sup> Grifo próprio da pesquisa. A suposição é que o notário tenha grafado errado.





Antônio Rodrigues Garcia foi um homem de negócios, suas rotas comerciais, estiveram voltadas para o Sertão do São Francisco. Analisando a espacialidade histórica e geográfica Sanfranciscana da primeira metade do século XVIII, tendo como pano de fundo a conjuntura social e econômica da época, nosso personagem pode ser inserido em contexto social privilegiado. A região do entorno da Gruta, a praça de negócios onde se estabelecera, de acordo com Nogueira (2011) era bastante movimentada, todavia, a condição de vida dos sertanejos não teria sido fácil. Havia uma grande mobilidade de pessoas, muitos viajantes que cruzavam o caminho do Sertão e ali fixavam pouso. Mas, no geral, era uma rota de passagem, ligando Bahia, Minas Gerais, Piauí, Goiás e o Maranhão. O sucesso com o trato do comércio de Rodrigues Garcia está intrinsecamente ligado com estas questões:

A localização da gruta da Lapa às margens do São Francisco, no cruzamento dos “caminhos dos sertões”, que ligava o litoral à região das minas, contribuiu para transformá-la em um dos principais pontos de pouso dessas paragens sertanejas. Sobre essa movimentação, (...) (NOGUEIRA, 2011. 56).

Dentre os negócios de Rodrigues Garcia estabelecidos no Sertão do Rio de São Francisco, subscrito estes na sessão do seu inventário, no qual foi arrolado no dia 27 do mês de junho de 1733. Podemos citar:

Disse que ele ao tempo de prisão, tinha três escravos dois machos e uma fêmea todos pretos, e os machos se chamam um Valentim e o outro Antônio e a fêmea se chama Domingas, e lhe custou trinta mil contos de reis, os outros dois custarão quatro contos e cinquenta mil reis. E que outro se tinha os móveis de sua casa que ficaram sequestrados, juntamente com os mais bens e valerão todos os ditos móveis até quarenta mil reis. E que ele tinha também em casa em inteiro ao tempo da sua prisão oitenta mil reis. (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 18, 19).



Seu rol de seus devedores foi bastante expressivo, esses apontamentos nos mostraram que Rodrigues Garcia era um comerciante de sólidos acordos, se envolveu em diversas transações comerciais. Destarte, abarcaram vários sujeitos:

E que o Capitão Gregório Pereira de Abreu, também morador no Rio de São Francisco se devedor a ele declarante de quarenta e tantos mil reis de fazendas que lhe vendeo do que não tinha escrito mais cobrará a dita dívida em seu rol que ele declarante tinha em sua casa.

E que o Capitão Jose Marques da Silva, morador que está no Rio de São Francisco e dali passou para as Minas Novas, se devedor a ele declarante de duzentos e vinte e cinco mil reis procedidos de uns cavalos que lhes vendeu da qual dívida tinha ele declarante escrito. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F 19).

Partido para o termino de seu inventário, nosso personagem discorre sobre suas dívidas deixadas no Sertão do São Francisco. Um ponto interessante é a descrição de uma dívida procedida da compra de alguns bovinos. Essa transação foi realizada entre Rodrigues Garcia e um clérigo paulista. Dentro de um cenário tão antagônico, onde as efervescências religiosas estavam recrudescidas pelo poder inquisitorial, esses negócios fluíram, sem a ingerência do aparato religiosos que pautava o contexto da época. Antônio descreve:

E que ele ser devedor ao Padre Frei Jerônimo, cujo sobrenome não se sabe, religioso paulista, ausente no Rio de São Francisco, de Duzentos mil contos de reis procedidos de Cem vacas que ele declarante lhe comprou e passou escrito da dita dívida. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 21).

Uma figura importante na vida de Antônio Rodrigues Garcia foi seu tio materno Diogo Nunes Henriques, que já foi mencionado nesta pesquisa. A historiadora Natália Ribeiro Martins (2015) traçou sua tra-



jetória, tendo-o como personagem central de seu trabalho. Nos finais do século XVII, Henriques aportou na Vila de Cachoeira com sua irmã Ana Mendes e seus dois filhos Manoel Nunes da Paz <sup>28</sup> e Helena Nunes, adquirindo uma propriedade, o Sítio do Subaé. Logo depois, passou-se para as Minas Gerais, onde foi contratador de dízimos. Martins irá discorrer sobre as relações de Henriques desde as praças portuguesas, seus trâmites na Bahia e Minas Gerais. Este cristão-novo, formou uma poderosa rede comercial entre cristãos-novos e cristãos-velhos, na qual seu sobrinho Rodrigues Garcia foi partícipe. A aproximação entre ambos perpassa os laços comerciais, judaizavam juntos como descrito por nosso personagem.

Se achou ele confitente nas Minas Gerais e Sítio a que Chama a Passagem de José Lopes em Casa de seu tio Diogo Nunes Henriques de quem acima disse, com ele e com o sobre dito Manuel Nunes da Paz filho do mesmo e com os ditos Jerônimo Rodrigues e João Lopes Alves dos quais todos tem dito e companhia estando todos juntos a saber, ele confitente, os ditos Diogo Nunes Henriques, Manuel Nunes da Paz, Jerônimo Rodrigues e João Lopes Alves ficaram juntos no dito jejum do dia grande estando sem comer nem beber desde a véspera a noite até o dia seguinte as mesmas coisas que cearam juntos ainda que o dia saíram fora. E declarara que no dito jejum do dia grande de que acima disse também estiveram sem comer e sem beber desde a véspera a noite até o dia seguinte as mesmas coisas e não desde o jantar da véspera como por equivocação disse as mesmo estava nos outros jejuns que faria pelo decorrer do ano. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 31).

Diogo Nunes Henriques foi preso na década de vinte do século XVIII, sendo denunciado por várias testemunhas nas Minas. Segundo um de seus denunciantes, estava associado há um grupo de pessoas que

<sup>28</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 9542. *Processo de Manuel Nunes da Paz.*



perpetrava, fomentava e propiciava a leitura de livros terminantemente proibidos pelos mecanismos de coibição inquisitorial. “(...) *em todo o tempo de ano e mais nunca vira nele coisa alguma que parecesse ter perdido o juízo, por não ser homem de vinho (...) antes sim dado a ler livros, mais continuamente se lia “Eva e Ave”*<sup>29</sup>. ” (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 7487; F.09). Segundo Martins (2015) o texto levaria Diogo Nunes Henriques a fazer vários questionamentos sobre a Igreja Católica, expondo suas críticas para os cristãos-novos em suas reuniões de estudo onde os mesmos discutiam sobre leis.

Henriques, também esteve conectado com o Sertão do São Francisco, que lhe serviu de caminho e pouso, entre o Recôncavo e as Minas. De acordo com Martins (2015) Diogo Nunes Henriques, estreitou laços comerciais com figuras importantes no Sertão, criadores de gado. Estes cristãos-novos souberam emaranhar um conglomerado de quesitos, que tornaram suas redes comerciais um verdadeiro motor mercantil na Colônia.

Sobre Diogo Nunes Henriques, tio materno de Antônio Rodrigues Garcia a professora Anita Novinsky; descreve-o em seu livro “*Os Judeus que Construíram o Brasil*” como um homem letrado;

[...] No século XVIII, nas montanhas de Minas Gerais, em Ouro Preto, Diogo Nunes Henriques foi preso por defender arduamente a liberdade de pensamento. Era um homem erudito: reunia familiares e amigos para rodas literárias em sua casa, uma atividade considerada “perigosa” pelos inquisidores. [...] (NOVINSKY, 2015.168.).

<sup>29</sup> O livro mencionado, *Eva, e Ave, ou Maria triunfante: Theatro da erudiçam*, e *Filosofia Christã*, de autoria de Antônio de Sousa Macedo, um fidalgo da Casa Real e doutor em Direito pela Universidade de Coimbra, era constante nas prateleiras dos livreiros da América portuguesa e também nas bibliotecas familiares em Minas. O livro, que se divide em dois tomos, trata de reflexões do autor sobre a história de Maria, ou Imaculada Conceição e as diversas vivências da Virgem: sua concepção, ascendência e a vida ao lado de Jesus Cristo, sua morte, ressurreição e a coroação como Rainha dos Céus. É um relato da vida de Cristo, mas pela perspectiva de Maria e de seus mistérios, de acordo com a Igreja Católica. (MARTINS, 2015. 33.).



Dirigindo um circuito comercial que concatenava com as praças comerciais da Bahia, Minas Gerais e se aproximando com o Rio de Janeiro. Movimentaram a economia de diversas regiões da América portuguesa no século XVIII, sendo a força motora naquele contexto histórico. Para Severs:

Diante de um cenário econômico mundial de supremacia do capitalismo mercantil, a Capitania da Bahia, e nela a cidade de Salvador, fez destacar as práticas comerciais – em qualquer ramo e extensão – como atividade mais exercida pela população em geral. Os cristãos-novos foram também os operadores deste sistema econômico na América portuguesa e os contatos internacionais que estabeleceram, não apenas em Portugal, favoreceram o desenvolvimento da capital da colônia, onde muitos passaram a residir permanentemente. (SEVERS, 2016. 77.).

Dentro do contexto histórico da trajetória de Antônio Rodrigues Garcia outra figura importante foi sua tia Ana Mendes, que de acordo o mesmo, é quem impulsionou sua vida comercial quando lhe concedeu alguns proventos para iniciar sua vida mercantil. A história de Ana Mendes se conecta com a história de vários cristãos-novos. Essa cristã-nova chegou ao Brasil no final do século XVII, em companhia de seu irmão Diogo Nunes, viúvo na época. É incumbida de criar e cuidar de seus sobrinhos Manuel Nunes Sanches e Helena Nunes. Ana Mendes exerce dentro da colônia brasílica uma influência muito grande em relação as práticas mosaicas. Foi professora de judaísmo, ou seja transmitiu o ensino, estes aspectos ficaram evidentes nos processos de seus sobrinhos Jerônimo Rodrigues e José Rodrigues Cardoso. Neste sentido, Ana Mendes os acolheu quando os mesmos chegaram na capitania da Bahia, no Sítio do Subaé no Recôncavo. Rodrigues descreve em sua confissão.

Os espaços domésticos se tornaram recintos de propagação de um judaísmo que era transmitido através da memória oral, principalmente das matriarcas, que segundo Novinsky, “as mulheres exerciam um papel primordial na família pois dela dependia a educação dos



filhos, inclusive a religiosa.” (NOVINSKY, 2015. 114.). Engendraram nas tradições suas resistências e permanências, dentro daquela temporalidade Ana Mendes tipificou a figura da resistência feminina, a mulher como o centro da manutenção e preservação da identidade da “gente da nação”.

Antônio Rodrigues Garcia, quando cita o nome da sua tia Ana Mendes em suas confissões diz que a mesma era moradora do Sítio do Subaé, o que podemos concluir nestas afirmações de Rodrigues Garcia é que, estava tentando proteger sua tia das garras do Santo Ofício. Quando nosso personagem foi preso Mendes já tinha se refugiado em Londres, vários processos já demonstravam essa informação. A Inglaterra se tornou um ponto de refúgio e escapatória para muitos cristãos-novos que conseguiram ludibriar a Inquisição.

Ana Mendes sabia que se permanecesse nos domínios de Portugal, seria uma presa fácil. Seu nome foi citado em vários processos, durante os interrogatórios. Em ajuntamentos grupais com cristãos-novos, fazendo as cerimônias judaicas, e dos aspectos considerados mais grave para o Santo Ofício, foi ela uma das responsáveis em transmitir o judaísmo para seus familiares. Segundo Anita Novinsky:

As mulheres eram consideradas pelos inquisidores uma ameaça contra à continuidade do catolicismo, pois sabiam que eram responsáveis pela transmissão da religião judaica. As práticas que atravessaram séculos eram de domínio doméstico, “a portas fechadas”. Nos interrogatórios, os inquisidores costumavam perguntar: “Quem foi que te ensinou?”. (NOVINSKY, 2015. 111.).

O rastro de Ana Mendes se perde, pois, a documentação do Santo Ofício não nos fornece a data precisa de sua ida para Londres. Alguns depoimentos sobre essa cristã –nova nos leva a pressupor que, teria ido para o Rio de Janeiro e de lá embarcado para Londres entre 1725 a 1728. Provavelmente trocou de nome e em terras inglesas pode se proteger dos olhos famigerados do Santo Ofício.



Nos Caminhos dos Sertões Sanfranciscano, Antônio Rodrigues Garcia formou redes comerciais e de sociabilidades. A relação com a Capitânia de Minas Gerais foi intrinsecamente forte, os relatos feitos perante a mesa dos inquisidores, nos mostrou essa rotatividade de Rodrigues Garcia entre essas duas Capitânias. José Gonçalves Salvador<sup>30</sup>(1992) discorreu sobre essa linha de ligação, por onde esses cristãos-novos percorriam.

Para Antônio Rodrigues Garcia e seus confrades, os caminhos dos negócios foi uma forma de sobrevivência<sup>31</sup>, em todos os aspectos que estes caminhos mercantis lhes puderam oferecer. Lá, nos rincões sertanejos, por hora, eles poderiam ficar longe dos olhos do Santo Ofício, teciam vivências ente si, e entre a sociedade cristã-velha. Todavia, a notória reputação e o sucesso com o comercio não foi capaz de justapor a estigma de um sangue maculado pela Inquisição; “o sangue judeu”. Em uma sociedade pautada na distinção de sangue e cor, cujo princípio motriz estava organizado por um sistema de inquirição balizado na intolerância religiosa: o Tribunal do Santo Ofício.

## **A VIDA NOS CÁRCERES, SENTENÇAS, O DESFECHO DO PROCESSO**

Antônio Rodrigues Garcia não foi denunciado ao Santo Ofício. Sua prisão está ligada ao contexto efervescente da época, onde o acirramento das prisões do grupo em que Rodrigues Garcia estava inserido foram sendo efetuadas. Neste sentido, o nome do nosso per-

---

<sup>30</sup> Ao longo do Rio de São Francisco vivia Fernando Henrique Álvares, entregue a criação de equinos, e talvez seu vizinho, um outro criador Antônio Rois Garcia. Este conhecia ali nada menos que sete moradores. Ainda outro era lavrador de roça, Antônio da Fonseca. No Rio das Contas Luís Mendes de Sá, e nas Minas de Arassuahy, Antônio Fernandes Pereira. (SALVADOR, 1992. 28.)

<sup>31</sup> A sobrevivência aqui pressuposta neste estudo, está balizado nos laços de sociabilidade que eram solidificados com o elo do comércio. Os cristãos-novos teciam suas redes com pessoas importantes dentro e fora da Colônia Brasília. Essas redes de sociabilidades se tornavam importantes peças para os mesmos transitar no Ultramar.



sonagem apareceu em vários interrogatórios, envolto nas práticas judaicas que eram apontadas pelos presos. Segundo Severs (2016) este acirramento em relação a perseguição inquisitorial, contra os cristãos-novos, está relacionado com a subida ao trono português de D. João V e logo depois do Inquisidor-Geral D. Nuno da Cunha de Ataíde e Melo. Havia uma exorbitante veladura pelos dogmas cristãos católicos e subjacente a isso, a repressão aos desviantes da doutrina. Severs observa que:

(...) Nas três primeiras décadas setecentistas, particularmente as décadas de 1720 e 1730, o Santo ofício atuou com mais intensidade, aumentando o número de seus colaboradores laicos, os Familiares, tanto quanto de seus prisioneiros. O reflexo dessa investida inquisitorial chegou ao Brasil fazendo 555 prisioneiros em diversos crimes, 470 deles (84,6%) eram judaizantes (268 homens e 202 mulheres). (...). (SEVERS, 2016. 174, 175.).

Acerca da situação de Rodrigues Garcia ainda pesava sobre ele a passagem de seu irmão Domingos Nunes pelos cárceres do Santo Ofício, o único do seu grupo familiar que foi relaxado ao braço secular. No seu processo Nunes relata estar com seu irmão, entre práticas mosaicas. As confissões de Domingos Nunes foram muito conflituosas, ora afirmava ser judaizante, ora dizia não conhecer tais práticas e pessoas. Denunciado por mais de vinte pessoas, Nunes teve seu cárcere vigiado, uma das táticas do Tribunal era implantar vigias, como forma de colher informações. Um dos companheiros de cárcere o entregou, relatando ter feito com ele jejuns judaicos dentro da prisão. O cristão-novo José da Fonseca Caminha<sup>32</sup>, natural da Paraíba e morador na Pedra dos Angicos<sup>33</sup>, Bispaço da Bahia, também se encontrava em

<sup>32</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 2608. *Processo de José da Fonseca Caminha*.

<sup>33</sup> Pedra do Angicos, hoje é um município do Norte de Minas Gerais com o nome de São Francisco. Disponível em: < <https://www.prefeituradesaofrancisco.mg.gov.br>. > 02/12/19.





situação conflitante, sua família da mesma forma, havia caído nas malhas da Inquisição na Paraíba, mediante a conjuntura, Fonseca Caminha precisava agir como o Santo Ofício determinava, e assim o fez, entregando seu companheiro de cela. Domingos Foi tido como diminuto, impenitente, sendo garroteado e levado para as chamas ardentes da fogueira da Inquisição.

Naquele contexto, era imprescindível para o nosso personagem, apresentar argumentos plausíveis diante dos inquisidores. Qualquer deslize em palavras ou contradição o poderia levar ao mesmo destino do irmão. Em todo o interrogatório Antônio Rodrigues Garcia procurou ser prudente com as palavras. No seu primeiro interrogatório, já descreveu quem o persuadiu a deixar a Lei de Cristo, inserindo-o no judaísmo, como dito anteriormente neste estudo, para os inquisidores era de extrema importância essa informação. Os interrogatórios para os presos eram sempre uma seção de terror psicológico, o medo envolto sobre quais acusações e denúncias pesariam sobre os mesmos. Severs (2016) discorre sobre a violência e o medo dentro dos cárceres, ela afirma que a defesa propiciada pela Inquisição nunca surtia efeito esperado pelos réus, segundo a autora:

O Santo Ofício dava oportunidade aos prisioneiros em participar de uma *mise-en-scène* de legitimação dos procedimentos de condução dos processos, fazendo com que os argumentos e acusações nunca fossem refutados assertivamente pelo réu. Eram os já mencionados artigos de defesa, cortadas e contraditas, momento em que o réu, sem conhecer o nome de seus delatores, questionava a respeito do tempo e do local onde disseram que ocorreu o crime imputado, apresentavam um alibi e testemunhas abonatórias de sua fidelidade à religião católica e tentava provar que a prisão partia de inimigos interessados em vingança pessoal. Ele contestava o que lhe era possível saber vagamente, por sua suposição e apresentava testemunhas que deveriam ser todas cristãs-velhas, excepcionalmente houve testemunho de cristãos-novos. (SEVERS, 2016. 189).



Antônio Rodrigues foi categórico em sua fala, disse estar ali para confessar culpas de “judaísmo” que ele tinha cometido. Nosso personagem jogou com as mesmas peças do Santo Ofício, a necessidade de ser objetivo em suas palavras. Podemos afirmar que estas questões conduziram os trâmites do seu processo, que não foi tão extenso, justamente pela objetividade de suas palavras perante a mesa inquisitorial. Visualizamos tal conduta de Rodrigues Garcia em uma de suas confissões quando o mesmo cita seu primo materno Jerônimo Rodrigues<sup>34</sup>. Rodrigues foi um dos braços direito de Diogo Nunes Henriques, assim como Antônio Rodrigues Garcia, este cristão-novo chegou à Bahia com sua família indo para o Recôncavo. Jerônimo viajou para Lisboa e se apresentou ao Santo ofício espontaneamente no ano de 1729, para ele seria uma boa estratégia já que a apresentação voluntária poderia dar um melhor desfecho em sua sentença. Seu processo demonstrou que foi um homem de muitas querelas com outros cristãos-novos. Um desses cristãos-novos em que Jerônimo Rodrigues se indispôs foi Rodrigues Garcia. Por esse motivo, nosso personagem disse aos inquisidores que ele era seu inimigo capital<sup>35</sup>. Sabia que o mesmo teria o apontado em suas confissões. Então ele declarou à mesa:

(...) que se inimigo capital de Jerônimo Rodrigues em razão deste pedir a ele confitente uma dívida da qual se estava já pago e ele confitente, esta causa o descompôs chamando o de ladrão e o mesmo ameaçou a ele confitente que o havia depois em estado de não ter uma camisa (...) e que se escapasse com vida que poderia dar graças a Deus e nunca mais se reconciliaram mais que sem embargo dito tem dito a verdade e a respeito das mais pessoas disse nada. (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 33, 34.)

Dentro daquele contexto, os inquisidores queriam mapear um maior número de judaizantes que compunham a rede familiar e de

<sup>34</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 10003. *Processo de Jerônimo Rodrigues*

<sup>35</sup> Dizer ser inimigo capital era uma tática usada pelos cristãos-novos como forma de invalidar o testemunho de acusação que ocorre contra o réu.



amigos que estavam em volta de Antônio Rodrigues Garcia. Os nomes que ele ofereceu, grande parte já presos ou apresentados, por isso era necessário para o Santo Ofício que o mesmo declarasse o nome de mais pessoas. Neste sentido, na audiência do dia 13 do mês de setembro de 1732, nas Casas Terceiras da Inquisição de Lisboa, perante o inquisidor Agostinho Gomes Guimarães, Rodrigues Garcia pediu audiências. Nesta confissão, ofereceu mais nomes e cerimônias praticadas por ele, seus parentes e alguns amigos.

Porque foi na era de 1726 nas Minas Gerais no Sítio Chamado Rio das Pedras em casa de Davi Mendes da Silva, XN mercador não sabe de quem é filho, nem de que terra deste Reino se natural e morador no dito Sítio, não sabe que foi preso ou apresentado se achou com ele e com Francisco Ferreira companheiro no negócio e da mesma casa do dito Davi Mendes da Silva solteiro natural segundo ele da Vila Crispim junto a Almeida e morador no sobredito Sítio não sabe se foi preso ou apresentado e com Domingos Nunes irmão dele confitente a quem disse em outra confissão antecedente estando todos a saber ele digo todos os quatro a saber ele confitente e os dito Davi Mendes da Silva Francisco Ferreira e Domingos Nunes ceando perguntaram a ele confitente os ditos Davi Mendes da Silva e Francisco Ferreira se era cego ou se tinha vista, e que este era o modo da gente da nação se costuma declarar e respondendo ele confitente que tinha vista e não era cego se declararão todos por crentes e observantes da Lei de Moisés e o dito Domingos Nunes irmão dele confidente não disse coisa alguma e entende que já se tinha declarado com as mesmas pessoas e não falaram em cerimônias, nem partiram mais nem disseram quem os havia ensinado nem com quem mais se comunicaram e ficaram por parentes e amigos da mesma nação e não disse mais o costume e sendo lhe lida esta sua confissão e por ele ouvida e entendida disse que estava escrita na verdade e que nela se afirmar e ratifica e torna a dizer de novo sendo necessário que nela não tem o que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar nem de nosso que (...). (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. F. 39,40).



No dia 23 de março de 1733 pediu novamente audiências, mais uma vez nosso personagem usou de muita cautela em relação a suas falas perante a mesa, dando continuidade à sua confissão. No relato desta confissão, vislumbramos o cuidado e a desconfiança que os cristãos-novos tinham em relação a pessoas desconhecidas em seu meio de convívio. Era um contexto dicotômico que exigia dos mesmo uma certa precaução.

Na audiência do dia 12 maio de 1733, declarou sua genealogia, suprimiu algumas informações acerca de sua família, a exemplo do nome de seus avós, disse não saber. Descreveu que tinha um tio paterno chamado Domingos Rodrigues Garcia, mas foi vazio sobre este seu parente, pois não soube informar de onde era sua origem e sua moradia. Quanto aos tios maternos já foram abordados neste estudo. Dos seus cinco irmãos declarados, um dos tais fixou moradia em Castela, Manoel Rodrigues. Antônio Rodrigues Garcia disse ser solteiro e sem filhos. Prosseguindo sua confissão disse que era batizado e crismado e que no tempo de sua iniciação fazia as boas obras de cristão; *“E logo posto de joelhos se (...) e benzeu e disse as orações e doutrina a saber, Padre nosso, Ave Maria, Salve Rainha, credo mandamentos da Lei de Deus e os da Santa Madre Igreja que todo soube muito bem.”* (ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F 53.).

Mediante as confissões de Antônio Rodrigues Garcia, e tudo que foi percorrido pelo mesmo, o inquisidor Agostinho Gomes Guimarães, juntamente com o inquisidor Francisco de Souza, notaram que Rodrigues Garcia contribuiu com o Tribunal da Inquisição, mostrando estar arrependido de todos os seus “erros heréticos”. Ainda declarou *“que a crença da dita lei lhe durou até que começou a confessar suas culpas, então as largou por entender que ia errado e que só era verdadeiro a lei de Cristo<sup>36</sup>.”* Neste sentido o Santo Ofício cumpriu o seu papel<sup>37</sup>. O processo de

<sup>36</sup> ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. F. 61. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia.*

<sup>37</sup> Visto, porém como usando o réu de bom e saudável conselho, confessou suas culpas na mesa do Santo Ofício com mostras e sinais de arrependimento, pedindo delas perdão e misericórdia, que dos mais dos autos resulta. ANTT/TSOL-IL Proc. N° 6292. f. 72. *Processo de Antônio Rodrigues Garcia.*



nosso personagem foi concluso no dia vinte e um de Julho de 1733, sua sentença foi o confisco de bens, abjuração, cárcere e hábito ao arbítrio, instrução para ser inserido no cristianismo. Seu Auto Público de Fé foi realizado em 20 de Setembro de 1733 na Igreja de São Domingos em presença dos Ministros da Inquisição e do “*El Rei Dom João os 2 príncipes nossos, os Senhores infantes Dom Francisco e Dom Antônio, os senhores Inquisidores e mais ministros da Mesa muita nobreza e povo (...)*.” (ANTT/TSOL-IL Proc. Nº 6292. fl. 65.)

O Tribunal do Santo Ofício, foi um aparato institucional e religioso, que tinha no seu cerne a incumbência de punir com rigor e severidade, todas as práticas concebidas como “heréticas”. De acordo com Anita Novinsky:

É extraordinariamente difícil sabermos hoje até onde vai a medida de honestidade da confissão. A mente perturbada do prisioneiro debate-se entre uma sessão e outra, e ele não sabe o que deve ou não responder. Existe o desejo de salvar-se, mais muitas vezes misturado com o problema da consciência e da fé. Confessa, nega seu judaísmo, torna a afirmá-lo. Uns suportam a tortura e a solidão dos cárceres, outros se matam. Nenhum crê na santidade do Santo Ofício. Mentem, enganam, subornam os funcionários, (NOVINSKY, 1970. 158.).

Podemos conjecturar que uma vez alcançado pelos tentáculos do Santo Ofício não havia escapatória. De qualquer modo era um culpado para os inquisidores, restava ao preso se sobressair da pena capital. Naquele contexto as confissões se tornaram o objeto balizador que propiciou o funcionamento de toda aquela engrenagem inquisitorial.

## CONCLUSÃO

Este estudo buscou reunir diversos fragmentos da trajetória do Cristão-novo Antônio Rodrigues Garcia, sendo este o eixo balizador da nossa pesquisa. Tendo como espacialidade geográfica o contexto histó-



rico do Sertão do São Francisco. Neste sentido, investigaram-se os caminhos percorridos por alguns cristãos-novos nos rincões sertanejos. Analisando a trajetória de Antônio Rodrigues Garcia, percebemos que sua vida foi marcada por uma grande mobilidade social e comercial. Se conectando com outros cristãos-novos na vida mercantil, e entre práticas e cerimônias judaicas. Viviam em cooperação entre suas redes, além de tudo judaizavam por esses caminhos. Buscou nos Sertões do São Francisco, um refúgio para sua condição social, como também um itinerário para solidificar os seus negócios. Encontrou na Colônia brasílica, parentes e uma rede baseada na reciprocidade, solidariedade e confiança, pautada sobre a fé na Lei de Moisés.

Antônio Rodrigues Garcia e sua rede de cristãos-novos, movimentaram os processos políticos, sociais e econômicos do Antigo Regime português que refletiu diretamente no próprio ultramar. Persistiram se tornaram importantes agentes comerciais, tentando todas as estratégias possíveis para preservar suas práticas e ritos judaicos, contribuindo com a formação cultural e religiosa do Sertão do São Francisco.

## FONTES (MANUSCRITAS)

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10484 – Antônio da Fonseca.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2139 – Antônio Rodrigues de Campos.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6292 – Antônio Rodrigues Garcia.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2134 – David Mendes da Silva.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 7487 – Diogo Nunes Henriques.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1779 – Domingos Nunes.



Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 6759 – Duarte da Costa da Fonseca.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 1292 – Francisco Nunes de Miranda.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 10003 – Jerônimo Rodrigues.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 2608 – José da Fonseca Caminha.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 19 – José Rodrigues Cardoso.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9542 – Manuel Nunes da Paz.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11824 – Manuel Nunes Sanches.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 9001 – Pedro Nunes de Miranda.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 11403 – Violante Rodrigues de Miranda.

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, livro 986.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES, Cátia. “A história da análise de redes e a análise de redes em história”. In: **História. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, IV Série, vol. 2, 2012, p. 11-22.

BETHENCOURT, Francisco. **Histórias das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália (Séculos XV-XIX)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Homens de Negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas**. São Paulo: HUCITEC, 2006.

\_\_\_\_\_. **Nas rotas do Império, eixos mercantis, tráficos e relações sociais no mundo português: teias de negócio - conexões mercantis entre as Minas do Ouro e a Bahia, durante o século XVIII**. Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.



GOULART, Eugênio Marcos Andrade. **O caminho dos currais do Rio das Velhas: a Estrada Real do Sertão**. Belo Horizonte: Cooperativa e de Cultura Médica Ltda, 2009.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. “Quando a gente não espera, o sertão vem: Grande sertão: veredas, uma interpretação da história do Brasil e de outros espaços”. In: **196 Art Cultura**, Uberlândia, vol. 11, n° 18, janeiro-junho/2009, p. 195-205.

JÚNIOR, Augusto de Lima. **A capitania das Minas Gerais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

MARTINS, Natália Ribeiro. **De Portugal às Minas do Ouro: a trajetória do cristão-novo Diogo Nunes Henrique (1670-1729)**. Juiz de Fora: Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Caminhos do Sertão: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos Sertões da Bahia*. Rio de Janeiro: Arcádia, 2007.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. **“Viver por si”, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no “Certam de Sima do São Francisco” (1730-1790)**. Santo Antônio de Jesus: Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual da Bahia, 2011.

NOVINSKY, Anita. **Os judeus que construíram o Brasil: fontes inéditas para uma nova visão da História**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos Na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

PREFEITURA de São Francisco. Disponível em: <https://www.prefeituradesao-francisco.mg.gov.br>. Acesso em 2 de dezembro de 2019.

ROCHA, Geraldo. **O rio São Francisco: fator precípua da existência do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.

SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra**. São Paulo: Pioneira, 1992.

SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos**. Porto: Inova Porto, 1968.

SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos. **Além da exclusão: a convivência entre cristãos-novos e cristãos velhos na Bahia setecentista**. Salvador: Editoria da Universidade do Estado da Bahia, 2016.

SIQUEIRA, Sonia. **A Inquisição**. São Paulo: FTD, 1998.





# “ENTREMOS NA NOSSA VIDA NOVA”: A ATUAÇÃO FEMININA NO INTERIOR DO TERRITÓRIO COLONIAL DE SÃO JOSÉ DO PIAUÍ

 Rosamaria de Sousa Fé Barbosa<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Plural e complexo foi o espaço colonial do Estado do Grão-Pará e Maranhão, na época eminente a sua povoação. Essa complexidade dizia respeito ao emaranhado de sujeitos para cá vindos – forçosamente, ou não – e que aqui repousaram suas crendices e perspectivas. Assim, são muitos os historiadores que se preocuparam em adentrar esse universo e explorar suas vastas possibilidades. Gilberto Freyre um dos mais conhecidos e criticados por tal elemento, observou em seu livro *Casa Grande e Senzala* (2019) sobre o cotidiano, as famílias, as comidas e os contatos no ambiente que deu origem ao Brasil, debruçando-se principalmente acerca das questões de sexualidade. Assim, os atravessamentos por meio do sexo, foi para o autor um elemento primordial na formação sociocultural desse ambiente. Essa assertiva também reverberou nos trabalhos de Ronaldo Vainfas (1997), que analisando documentos inquisitoriais observou os contrastes do desejo por uma implementação dos dogmas tridentinos e o comportamento da população a ela sujeita.

---

<sup>1</sup> Mestre em História pelo PPGHB da Universidade Federal do Piauí. Especialista em História Afro pela Faculdade Dom Alberto e Licenciada em História pela UFPI. Email: [rosamaria.barbosa97@gmail.com](mailto:rosamaria.barbosa97@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0134675387379450>.



Na esteira de tal situação, a sociedade brasileira foi formada por uma diversidade de culturas, tendo em vista que as ascendências dos sujeitos aqui assentados pertencem a variados conjuntos relacionais, como diferentes grupos de africanos, diferentes grupos de nativos, portugueses, franceses, holandeses. Por outro lado, criou-se uma conjuntura misógina e patriarcal que irmanava os homens dentro desse território, legando-lhes um universo particular, ao qual as mulheres não tinham acesso. É a partir dessa afirmação que Ronaldo Vainfas articula a ideia de uma solidariedade feminina calcada em diferentes prismas, como: curandeirismo, feitiçarias e homoerotismos. Neste sentido, é sobre esses dois últimos aspectos que pretendemos nos debruçar no presente texto.

Nosso palco é o território referente ao Piauí Colonial e nossos personagens são quatro mulheres “desclassificadas”, cujo habitavam as paragens da freguesia da Mocha e de Parnaguá. Cecília, Josefa, Joana e Custódia, foram duas denunciadas e duas confessas, respectivamente, que disseram estarem envoltas em um ritual de motivação sexual, cuja proximidade com um ritual sabático incitaram os historiadores Luiz Mott (2006) e Carolina Rocha (2013) a denominarem tal rito como um congresso de bruxas e feitiçarias, projetando-as dentro desse imaginário católico promovido através das dualidades entre Deus e o Diabo. No entanto, nosso intuito aqui não passa por descortinar as origens desse rito, ou mesmo problematizar os regimentos da Igreja, mas, compreender como se davam os possíveis processos de solidariedade e agenciamentos entre mulheres no território da capitania de São José do Piauí, ao tempo em que buscamos esclarecer a maneira como os rituais sexuais promoveram os ajuntamentos das supraditas mulheres com outras que viviam na capitania do Piauí.

Isso posto, nosso trabalho está dividido em dois momentos. No primeiro versaremos acerca da instituição do ritual e seu assentamento na capitania do Piauí, mostrando como o cenário ensejou o



encontro entre as mulheres que o praticavam. Além disso, procuramos realçar o traço escravocrata de uso dos corpos para o labor, conforme costume do período. Em seguida abordaremos de forma mais incisiva as maneiras pelas quais o ritual foi disseminado, conceituando-o como uma possível “herança” arraigada ao gênero feminino.

### **“ESTA CERIMÔNIA LOCAL DA IGREJA COM A QUAL SE AJUNTAVA A FORMALIDADE DE INFINITAS BLASFÊMIAS HERÉTICAS”: INCORPORANDO O RITO**

A Capitania do Piauí, bem como o restante do Estado do Grão-Pará e Maranhão, a era um local de economia eminentemente agrária, especializada principalmente na criação de gado Vacum e Cavalari. Posto isso, diante dessas atividades homens e mulheres dedicavam seu dia a dia. Escravizados, fazendeiros e autônomos se cruzavam nesse ambiente com suas obrigações, demandas e ambições. É nesse espaço rural que o Capitão José Bacelar de Abreu residia com sua sobrinha Anna Maria, a filha dela Maria Leonor e demais escravizados e escravizadas que cuidavam do labor de sua casa e terras. Embora sua fazenda fizesse parte da vila de Parnaguá, foi a Mocha que ele se dirigiu para negociar com Antônio da Silva dos Santos, vulgo Pitomba, com o intuito de adquirir novos serviçais. Um ato recorrente, visto observarmos que em dois anos, José de Abreu mercadejou pelo menos duas escravizadas através das mãos desse mesmo Antônio Santos, a saber Joana Pereira e Josefa Linda, de quem falaremos mais tarde. Neste ínterim era em torno do trabalho e das demandas da vida agrária que girava a dinâmica social do referido ambiente, conectando pessoas, e a partir delas, experiências e culturas.

Assim, apesar das numerosas léguas que distanciavam as freguesias, ou mesmo, as fazendas umas das outras, isso não era impedimento para um intenso trânsito de sujeitos dos mais diversos lugares naquele



espaço entendido como sertão.<sup>2</sup> Fator vicejado pelo sistema de povoamento no qual vivia a colônia. Em vista disso, sujeitos da Bahia, Pernambuco, Ceará Grande, ou mesmo do reino de Portugal e africanos advindos do trânsito atlântico resultante da escravização, entre tantos outros povoavam esse ambiente com suas atividades, sociabilidades, tradições, crenças e costumes. As conexões pessoais que permeavam esse sertão davam sentido ao ambiente. Essas trocas não derivavam de uma lógica própria, apesar dos esforços de certas instituições de incorporar na colônia o modo operandi europeu.<sup>3</sup> A lei, a fé e a devoção ao rei eram pouco a pouco imputados nessa região. E não faltaram esforços da igreja para isso ser possível. Assim, em meio a conflitos, agências, religiosidades e costumes, a capitania do Piauí pulsava sob diferentes formas de ser e estar no mundo.

Nesse ínterim, vila da Mocha, ponto fulcral a sobredita capitania era um centro comercial no qual as demais vilas e povoados se adensavam. Tal vila como as demais surgiu do ponto de vista ocidental de civilização<sup>4</sup> a partir da construção de uma igreja nomeada Nossa Senhora da Vitória. Tal edifício foi durante variadas vezes alvo da fúria dos nativos Tapuias que habitavam a região. Esse conflito, como fato longe de ser isolado, serve de exemplo de como essa convivência entre esses vários mundos cruzados não era uma situação simples e pacífica, ou mesmo natural, mas um complexo emaranhado de diversidades. Foi

---

<sup>2</sup> “O termo ‘sertanejo’ possuía no início século XVII a função estrita de designar populações coloniais que habitavam territórios relativamente afastados da orla atlântica. O termo não assinalava então um tipo cultural ou regional específico. Assim, a significação do termo remetia, precisamente, a uma determinação geográfica. O radical, do qual a expressão derivava – sertão – remetia então a um lócus inexplorado ou pouco conhecido, habitado pelo gentio, por quilombolas ou renegados” (MACÊDO, 2014. p.1-10).

<sup>3</sup> Civilizar passava por tornar os habitantes das coloniais súditos e fiéis do rei, portanto, incorporá-los dentro de um sistema de mundo do colonizador.

<sup>4</sup> Essa afirmativa parte do princípio de que já existiam tribos indígenas assentadas na região, assim como fazendas próximas. Tanto que após erguida, houve desavenças com ambos os grupos que lá residiam. Ver em: (MELO, 2019).



nesse campo que as vidas das irmãs escravizadas Josefa Linda e Joana Pereira se cruzaram com a da forra Cecília Rodrigues. Às três mestiças moravam em vila da Mocha, quando em momentos distintos Cecília as abordou com o intuito de convidá-las a conhecer um ritual que costumava praticar. O convite tinha como proposta conhecer uma entidade na qual Cecília denominava ora Homem, ora Tundá e que proporcionaria as escravizadas, experiências sexuais de valoroso prazer, fim único dessa relação.

As irmãs, cujo tiveram parte da sua vida contada na confissão de Joana Pereira ao padre Manoel da Silva, pareceram não hesitar diante do pomposo convite. Aquele contato, era, pois, parte de uma grandiosa rede de mulheres na qual a rigidez da escravização não impediu de realizarem suas vontades. E, com isso, subverterem a ordem, através dos supramencionados agenciamentos e exerceram relativa liberdade mental e corporal. Essa afirmativa da qual lançamos mão parte dos seguintes ditames contidos na confissão de Joana: “Esta cerimônia local da igreja com a qual se ajuntava a formalidade de infinitas blasfêmias heréticas, chama deserção inteira de toda a fé, não como quer, mas com infinitas arrenegações das coisas da fé, e adorações juntamente ao que ela Cecília chamava Homem e nunca demônio, por respeito a tal homem e desprezo ao verdadeiro Deus.” Nesse trecho atribuído a Joana, ela ressalta o teor supostamente “herético” de seus atos e com isso a consciência de uma religião que se pretendia dominante através da presença da igreja e da figura dos sacerdotes e vigários da região.

Nesse mesmo espaço vemos a dualidade entre o conhecimento da doutrina cristã e o descumprimento desta através de ritos que a negam e a confrontam. Afirmção compreendida através do que Joana chama de “deserção inteira de toda a fé” com o “desprezo do verdadeiro deus” e “adoração ao Homem”. Sobre essa dualidade, o historiador Ronaldo Vainfas (1997) ao estudar sobre bigamia no mundo cristão compreende que tais atitudes fazem parte de um complexo de reafirmação da doutrina cristã. Assim, ele argumenta que apesar do ato de casar-se se-



gunda vez estando viva a primeira esposa ser visto do ponto de vista eclesiástico como uma ação contra dogmática, o facto de querer casar-se e realizar os atos sacramentais exigidos pela igreja estaria atrelado a um profundo envolvimento com essa doutrina. Neste sentido, ao emparelharmos essa assertiva com o ritual aqui tratado, percebemos que mesmo que tais comportamentos funcionem para afirmar-se perante a sociedade através de um status social normativo,<sup>5</sup> tal situação acaba por legitimar o estado dominante do catolicismo.

Posto isso, embora Cecília e suas aprendizas Joana e Josefa escolhessem realizar um ritual cuja seus elementos tanto se opunha, como escarneava o credo católico, fazia parte do processo utilizar de ícones da religião e proferir palavras de cunho pejorativo aquela doutrina. Bem como descreve Custódia Abreu, uma escravizada de nação Guegue que também comungava do supramencionado ritual, na seguinte descrição:

Foi logo depois de jogar com as imagens em terra, buscar um re-lho, isto é, um açoite de correias: chegou e logo começou (dizendo, que fosse eu tendo sentido para aprender; pois estas eram as cerimônias para entrar e ter com aquele tão destro homem, e que sabia fazer tantas coisas, e desonestidades) açoitar, e foi açoitando a imagem de cristo; e da virgem senhora dizendo e pondo-lhe infinitos nomes, e blasfêmias heréticas e do inferno: chamando a nosso senhor, moleque, atrevido, corno, dando ao diabo e a puta que o pariu, arrenegando dele e de toda a sua raça, arrenegando do seu céu, da sua igreja e de todos os que estavam dentro dela, e de quem o gerou, dos seus santos da sua corte do céu, arrenegando da sua confissão, dos padres que confessam, da sua missa, e dos seus padres que diziam e arribavam (isto é, que levantavam ao levantar da santa hóstia, não nomeava hóstia, mas isto enten-

<sup>5</sup> O casamento no século XVIII além da função religiosa de união de duas almas em prol da reprodução, era também uma aliança de negócios que uniam famílias pela manutenção de um poder econômico e social. Assim, casar-se era qualificado como um *bem* - status social - alcançável. Ver em: (NAZZARI, 2001).



dia pela palavra arribar) arrenegando do batismo, e dos padres que batizavam: estas eram em suma as blasfêmias contra cristo, e batendo sempre com o açoite ou relho (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).

Durante o trecho citado, Custódia conta ao padre Manoel da Silva em sua confissão sobre seus primeiros contatos com o dito ritual. Custódia, aprendera com Josefa Linda sobre ele e durante seu relato menciona o açoite as imagens de Cristo e Maria, sagradas a doutrina católica, como pontos fulcrais a invocação do ser desejado. Junto a isso, ela menciona os ditames depreciativos no qual dirige as imagens, bem como palavras de negação aos credos, dogmas e sacramentos católicos, tais como: o batismo, a confissão, a comunhão, a transubstanciação e a virgindade de Maria. O último tema, inclusive contrasta com o objetivo motor do ritual, a saber, o uso do corpo através do sexo. Tudo isso era feito enquanto as escravizadas batiam com relhos nas imagens dos santos, como se estivessem batendo neles próprios. Nesse momento, elas assumiam para si a persona senhorial de que eram vítimas, quase sempre, visto a condição de escravidão em que viviam.

Diante disso, vislumbramos como esse ritual que se pretende uma oposição ao catolicismo acaba por se apropriar dos entes e simbologias católicas para ser possível. Esse emaranhado torna se ainda mais profundo quando ao confessarem seus atos, Custódia Abreu e Joana Pereira, tomam para si a figura do ser invocado e o traduzem através dos signos que lhe são conhecidos, assimilados, na figura do demônio, como observamos na seguinte passagem do testemunho de Joana: “havia no mesmo ponto de chamar por esse nome e vocábulo = Tundá = : o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal; mas julgo ser nome do demônio” (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127). Posto isso, ao julgar ser o demônio a figura na qual mantinham relações, as escravizadas Cecília e custódia acabam por encerrar o ritual no interior do imaginário católico. Nessa esteira, a associação com a figura do demônio muito provavelmente foi o que fez



o padre missionário Manoel da Silva enviar estas confissões ao Santo Ofício, qualificando as previamente como idolatria.

O fato é, seguindo os rastros daquilo que traçamos até aqui, é possível percebermos como um determinado quadro possibilitou, e até incitou, a realização destes rituais. Quadro esse que se refere a pontos em comum que atravessam as participantes deste ritual que foram por nós conhecidas através das confissões de Joana Pereira e Custódia Abreu. Notamos, pois, que todos os envolvidos, tanto os responsáveis por invocar o Ser, como divulgá-lo disseminando o ritual, são mulheres. Também nos foi notório que a maioria destas (embora não todas) eram pessoas entendidas como “desclassificadas”, geralmente atravessadas pela escravização. A primeira reafirmada durante o seguinte trecho do relato de Joana Pereira:

O congresso é numeroso de mulheres trazidas como suponho da mesma sorte de várias partes de terras distantes, mas eu não as conheço, nem lhes sei os nomes. No congresso há mulheres de todas as cores e castas. Também aparece homens: nas estes julgo não serem homens; mas demônios em figura humana. Fora de nós quatro; as mulheres que ali se ajuntam e eu conheço são Mariana, filha da mestra Cecília: Aniquinha mulher branca, solteira, e que já mostra ser de idade: a uma mulata chamada Maria Joséph que dizem na Moucha ser ela casada, mas não sei de donde ela tinha vindo para a Moucha: estas as que ali conheço moradoras na Moucha: todo a mais congresso de tantas mulheres não conheço, nem sei o nome, nem donde vem ter a esse lugar do Enforcado (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).

Esse recorte transcrito pelo padre Manoel da Silva acerca da confissão de Joana Pereira, se refere a participação desta em um encontro que Joana nomeia de “congresso”, no qual várias mulheres se reúnem para praticarem sexo, cada qual com um ser invocado. Assim a esse trecho denota uma série de questões que vão desde a supremacia feminina na participação do ato, como a diversidade dessas mulheres envolvidas.





Apesar de não conhecer a todas aquelas que ali assistiram e que ela enfatiza serem muitas, Joana consegue visualizar haver uma diversidade na qualidade dessas mulheres. Posto isso, brancas, mulatas e provavelmente pretas e índias dividiam um ambiente não hierarquizado em prol de objetivos comuns. Bem como comenta o historiador Ronaldo Vainfas, no seguinte trecho de seu livro *Trópico dos Pecados*:

O universo mágico em que viviam as mulheres solidarizava-as, irmanava-as para além das hierarquias sociais, conferindo-lhes ainda um poder valorizado e respeitado socialmente. Mas as mulheres do passado longe estiveram de qualquer “consciência grupal”, mesmo que a linguagem dos filtros e das orações nos indiquem o contrário, isto é, um desejo geral de serem amadas e valorizadas pelos homens (VAINFAS, 1997, p.168).

Assim, Vainfas alerta sobre as complexidades dessas relações, as quais as aspirações pessoais e os desejos comuns se conectam. Neste sentido, não é só o anseio por determinada liberdade que une tais mulheres, mas o patriarcalismo e a misoginia que as sujeitavam. Dessa maneira, através do uso do ritual essas mulheres usaram seu corpo e desfrutaram do seu sexo quando desejavam até serem condicionadas pela estrutura normalizadora a confessar seus desejos.

A parte disso, apesar de não haver aparentemente uma hierarquia social tal qual as divisões de classe e raça na qual se funda a sociedade ocidental, havia no referido congresso uma organização através da figura de liderança de Cecília. Aspecto incitado a partir do seguinte trecho: “estamos dilatado espaço no tal lugar do enforcado, donde está já como superiora de todo o congresso a mestra Cecília sentada em um como banco, ou tripeça. Chegamos, a ela vamos todas quatro tomar a bênção.” Neste sentido, Cecília é responsável por recepcionar o ritual e é referenciada pelas demais evocando bênçãos as recém-chegadas. Ela também é responsável pela abertura e encerramento dos simultâneos rituais acometidos no congresso, como vemos na fala atribuída a Joana Pereira:



depois de a mestra Cecília dizer em voz alta para todo o congresso estas palavras: = entremos na nossa vida nova =. Feitos os cerimoniais, se fazem as torpezas cada um com o seu, e de todas as sortes universais: o que passo por mim julgo passar pelos demais [...]. Ao despedir de tal lugar do Enforcado para irmos cada uma para sua instância donde tinham vindo; dizia a mestra Cecília estas palavras = acabou-se a nossa vida nova, bem nós podemos ir embora.

Conjecturamos em meio a essas assertivas, que a importância de Cecília nesse topo organizacional do Congresso se dá através da característica hereditária do rito, cujo nos propomos comentar no seguinte tópico. Por isso, inferimos a Cecília uma espécie de ponto genealógico de onde partira as disseminações do referido ritual. Disseminação essa que trataremos a seguir sob a lócus da “herança”, por se tratar da transmissão um legado, embora não consanguineamente, mas por sujeitos de mesmo gênero.

### **“NO CONGRESSO HÁ MULHERES DE TODAS AS CORES E CASTAS”: UMA HERANÇA RITUAL**

A característica hereditária do ritual que tencionamos a arguir, tem como elemento principal a figura de Cecília, mestra de várias mulheres que assumiram a patente de incorporação desse rito e superiora do supramencionado congresso. Cecília é citada dezenove vezes durante as confissões de Joana Pereira e Custodia Abreu. Por exercer esse papel de liderança, tanto como iniciadora de Joana e Josefa, como aparente líder de toda uma comunidade de mulheres que comungavam dos mesmos desejos. Assim, conjecturamos que na capitania de São José do Piauí havia signos de pertença que escoavam além dos limites territoriais das fazendas e vilas, ou mesmo das pertenças a determinada raça e classe, bem como supramencionado na seguinte passagem “O congresso é numeroso de mulheres trazidas como suponho da mesma sorte de



várias partes de terras distantes, mas eu não as conheço, nem lhes sei os nomes. No congresso há mulheres de todas as cores e castas”. Assim, o ritual possibilitava uma união transversal entre diversas mulheres em prol da satisfação de seus desejos sexuais.

Procuradas por Cecília quando tinham cerca de doze anos, provavelmente a idade com que as jovens da época começavam a se relacionar, Joana e Josefa aceitaram ser aprendizes de Cecília. As jovens incorporaram os rituais para a sua vida e, além disso, passaram a professar tal ensino, convidando outras mulheres a fazerem parte dessa comunidade, cuja individualidade e a comunhão andavam ladeados. Embora não seja citado como parte do conluio, essa tentativa de disseminação é repetida por parte significativa das participantes, de maneira que passamos a entender como um item essencial ao ritual, tanto per si, como para sua manutenção e perpetuação. Assim a hereditariedade do rito, funcionava tanto como um ato de manutenção do ritual, como de firmamento de amizades, afetos e alianças. Posto isso, Joana assume esse ato de partilha na seguinte passagem:

Depois de eu vir da vila da Moucha para as Cajazeiras, com má intenção e para induzir contei por via de conto diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber diante de duas escravas da casa, uma chamada Izabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca de casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Anna Maria, e de seu defunto marido Joseph de Almeida, chamada Maria Leonor que eu tinha ouvido, que lá na Moucha, havia mulheres, que tomavam Tundá com o Demônio: e que para tomarem haviam de ir bater com as partes preposterias na porta da igreja: e que logo haviam de ir para as covas de algum defunto e que ali vinha o demônio em figura de bode com is ceri cum illis preposteris. Mas não dizia mais, nem mais eu contava e o contava como de ouvido por me encobrir, nas a intenção e fim era pra ver se alguma inclinava para isso (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).



Segundo essa fala atribuída a Joana Pereira, ela buscava em seu círculo social pessoas que se interessassem em aderir a tais costumes. Tudo isso sem deixar de lado o cuidado necessário para não ser denunciada. Na situação acima descrita, Joana Pereira relata que ao mudar-se para Vila da Mocha procurou entre as mulheres que coabitavam sua nova residência alguém com quem pudesse partilhar seus segredos e costumes, assim, partilhar o ritual não era apenas um ato enxuto acerca da reprodução de um comportamento, mas uma possibilidade de promover alianças em local estranho e quase sempre opressivo (dado que não podemos esquecer do sistema escravista e patriarcal no qual essas mulheres estavam imersas).

No momento citado, Joana Pereira não encontra a aliança ao qual procurava, no entanto, essa sorte não atingiu Josefa Linda cujo habitava a casa de José Pereira desde antes da chegada de Joana e logo nos primeiros dias pôde confiar a Custódia Abreu suas aspirações, tal como conta a própria Custódia em sua confissão:

Apenas esta chegou, que foi um dia ao pôr do sol, desde o ponto, que chegou, se fez logo a dita Josepha Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me Índia, e como de gênio mais singelo por Índia vermelha. Logo depois do primeiro recebimento a primeira coisa, que me pediu foi, que eu nunca havia de dizer nada a ninguém: e começou logo por modo de um conto, ou história: que ela na Moucha em sua casa vivia muito a sua vontade; e que lá tinha um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres muitas e várias sortes e atos torpes; e que sabia fazer coisas incríveis; e que se eu ouvisse havia de ficar com a boca aberta; que ela podia andar com quem quer sem outra gente o saber, ainda que estivesse ao pé: e logo me foi convidando se eu queria também andar a ver me com esse homem. Respondi-lhe eu que sim; pois ela me dizia que sabia o modo, com que eu podia andar com ele: e que eu queria me ensina-se (por logo sentir em mim desejo) (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).



Nessa esteira, com todo cuidado para que seu segredo não fosse descoberto por terceiros, assim como fez Joana Pereira, Josefa apresentou seu Homem a Custódia. Ao contar para Custódia sobre ele, Josefa não poupou adjetivos com a finalidade de seduzir a moça aos anseios, o que conseguiu de fato. Assim, durante anos partilhou com ela suas vontades, inclusive a mesma entidade invocada, bem como expõe Custódia: “Em figura brutal se deitava entre nós ambas muitas vezes na cama, e nós nuas. A meia-noite, cantava o galo, era no canto dito em figura humana. Mandava-me a minha mestra; e quando eu ia ficava ela na cama; acabava eu; ia ela” (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127). Posto isso, vemos como esse ritual ligava essas mulheres através de seus desejos, criando a partir disso não só alianças, mas verdadeiros laços de afeição e companheirismo. Assim, por anos a fio Josefa e Custódia dividiam o labor dos trabalhos suscitados pelo ambiente escravagista, mas também os segredos de suas transgressões a religião e o regozijo da consumação de suas vontades carnavais.

Malgrado a isso, Custódia não foi a única aprendiz de Josefa Abreu, muito embora a indígena não mencione em sua confissão conhecer outras que comungam dos atos de sua mestra. No entanto, é de nosso conhecimento que Thereza e Agostinha, ambas mulatas também eram pupilas de Josefa Linda, bem como Joana denúncia na seguinte passagem:

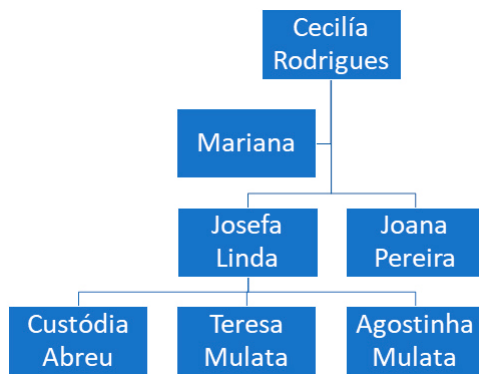
Depois que vim comprada da Moucha para esta fazenda das Cajazeiras, distante da Vila da Moucha mais de sessenta ou setenta léguas; e para donde minha irmã Josepha Linda tinha vindo também comprada dois anos antes: a vim achar mais com duas discipulas, uma chamada Thereza Mulata também escrava do Capitão Mor dito meu senhor e esta tal Thereza filha do Pai João, e de sua mulher Leonor, todos escravos; e a outra segunda discipula, chamada Agostinha Mulata, filha esta de Luzia, mulher solteira: escravas mãe e filha de mesmo Capitão Mor. Estas duas discipulas da minha irmã Josepha Linda já mestras pelo que parece do conteúdo (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).



Como visto na citação superposta Josefa Linda em cerca de dois anos – tempo intermediário entre o momento em que ela foi comprada por José Bacelar das mãos do senhor Pitomba e o novo cambio entre tais senhores no qual Joana foi negociada – a mestiça conseguiu pelo menos três adeptas ao ritual entre as escravizadas de seu senhor. Posto isso, percebemos como tal ritual vai se alargando paulatinamente, ganhando adeptas, portanto, se fortalecendo. Como em um efeito cascata cada uma de dessas discípulas em maior ou menor grau tendem a se tornarem novas mestras. Assim, durante o supradito trecho Joana apresenta Thereza e Agostinha como “já mestras”, entretanto, não podemos afirmar se com essa assertiva ela quis legar as moças como especialistas nesse conhecimento, ou se ambas já possuíam também pupilas.

Entretanto, em face de tudo que foi exposto notamos a tomada de espaço do rito e os efeitos dele na vida pessoal dessas mulheres. Como podemos constatar no seguinte mapa:

Figura 1 – Mapa genealógico



Fonte: elaboração da autora

No esquema traçado acima no qual constam sete das nove mulheres cultuadoras do ritual e que foram nomeadas durante as confissões de Joana Pereira e Custódia Abreu. Como vimos, cinco dessas mulheres são escravizadas da casa de José Bacelar, por tanto, pertencentes a fa-



zenda de Cajazeiras, na freguesia de Parnaguá. Mariana, ao contrário das demais não é escravizada, mas filha de Cecília Rodrigues. Mariana familiarizada com o ritual através da sua mãe a acompanhava durante o congresso, e como ela provavelmente também tinha seu próprio Homem com quem desfrutava os prazeres carnavais. A ligação entre Mariana e Cecília era consanguínea, mas o estado de *mãe* da segunda era muito mais fluído e abarcava àquelas com quem decidira partilhar seu secreto costume. Assim Joana Pereira não se exime de chamá-la por mãe Cecília, como vemos no seguinte estrato: “Um mês antes me contou a dita mãe Cecília, que o demônio tinha torpezas com as mulheres: E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. Aceitei eu, como repariga de nenhum miolos; e por outra parte de costumes de pouca, ou nenhuma boa educação” (ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127).

Nessa esfera, aquilo que trazemos enquanto proveniência dos ritos diz respeito a essa teia que, além do alcance do objetivo principal – a prática sexual -, diz respeito a capacidade de construção desta comunidade de mulheres que usam “livremente” o seu corpo para satisfazer suas próprias vontades, assim como a criação e fortalecimento de uma aliança com outras mulheres cujos desejos o patriarcalismo não conseguiu suprimir. Assim, as solidariedades eram aguçadas através do flerte com uma frecha de liberdade que as atingia.

Sobre essas solidariedades surgidas no mundo Colonial, Ronaldo Vainfas através de Ilana Novinsky sustenta que “o mundo masculino da Colônia, praticamente impermeável às mulheres em seu aspecto formal”, deu-lhes a oportunidade, “em certa medida, de criar um mundo feminino, expressado em laços de solidariedade e amizade entre vizinhas, amigas e parentes, nos expedientes alternativos de esperança e num poder informal e difuso [...]” (1997, p.33). O mesmo acontecia sobre os casos de homo afetividade masculinas no século XVI, estudados por Luiz Mott, nos quais “a clandestinidade, segredo e discrição a que deviam se submeter, forçava-os a uma certa coalescência e cumplicida-



de que neutralizava as barreiras de raça e mesmo de hierarquia social”. (MOTT, 1988, p.35)

Contudo, o mesmo autor reitera que tais solidariedades nem sempre se sustentavam ante as pressões misóginas da sociedade. O argumento trazido por Vainfas é corroborado através de nossa pesquisa, na medida que entendemos que, embora o ritual disseminado entre as moças da Capitania do Piauí tenha unido essas mulheres através de interesses e desejos comuns, isso não foi suficiente para evitar que as pupilas denunciasses suas mestras, ao padre confessor.

## CONCLUSÃO

Ao debruçarmo-nos sobre o período de povoamento da capitania de São José do Piauí comumente encontramos escritos sobre a formação territorial, bem como sobre os fazendeiros, padres, indígenas e escravizados que o povoam. Não raro também são os referenciais dos grandes nomes daqueles que aqui fizeram sua vida. Durante essa imersão percebemos como ao homogeneizar homens e mulheres, somente as trajetórias masculinas são evidenciadas. Nas lavouras, nas casas, nos comércios e nas igrejas elas participavam ativamente da vida cotidiana da capitania. Escravizadas, forras e donas ocupavam os espaços das casas, igrejas e ambientes de trabalho de maneira ativa. Seja cumprindo suas obrigações, seja realizando (secretamente, ou não) suas vontades.

Marcus Reis e Camila Cargnelutti (2020) em artigo recente comentam acerca da necessidade de uma história dos gêneros no que diz respeito das fontes inquisitoriais da América portuguesa. Durante o citado texto eles elencam a historiografia pertinente a temática e os vãos deixados por elas. Assim, ele conclui que as masculinidades e/ou feminilidades ainda são elementos tímidos ao contexto. Como os historiadores supramencionados, vimos durante nosso texto com riqueza de detalhes como o comportamento feminino em toda sua diversidade





esteve atuante nas terras correspondentes ao estado do Grão-Pará e Maranhão, e mais especificamente do Piauí Colonial.

É neste sentido que Cecília, Josefa, Joana e Custódia, personagens caras a nossa pesquisa, apesar de se filiarem a um comportamento incomum, no que dizia respeito ao exercício de rituais de cunho sexual, possibilitaram nos inquietar acerca dos desejos e fazeres femininos de sua época. Posto isso, as moças por nós estudadas, independente da condição de escravizadas – da maioria – não suprimiram totalmente seus desejos. Ao contrário de outros exemplos essas mulheres não desejavam atrair os maridos, ou casar-se. Apesar de seus desejos não extrapolarem totalmente o plano da heteronormatividade, elas tinham como principal objetivo o próprio gozo. E, a partir desse gozo é possível pensarmos num flerte com uma relativa liberdade, autonomia, e/ou na própria transgressão a dogmática católica.

Destarte, vemos que tais mulheres tanto buscaram a concretização dos seus desejos afetivos e carnisais, que conseguiram alcançá-la, disseminando suas práticas entre seus pares, ou semelhantes de gênero. Assim, a procura por determinada autonomia não existia somente no ímpeto pessoal, mas em uma jornada transitória entre o individual e o coletivo. Dessa maneira tornando-se eventualmente estimulada. Assim, aquilo que chamamos de “herança” ritual ligava tais mulheres na perspectiva de uma manutenção cultural e perpetuação do rito.

## REFERÊNCIAS

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

MACÊDO, Tairone Zuliani de. **As origens e evoluções etimológicas dos termos sertão e sertanejo**. In: Seminário de Pesquisa de Pós-Graduação em História PUC-Go/UFG, VI. 2013, Goiânia. Anais. Goiânia: UFG/PUC-Go, 2014. p.1-10.

MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019.

MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.



MOTT, Luiz. **Transgressão na calada da noite: um sabá de feitiçeiros e demônios no Piauí colonial.** Texto de História, v. 4, n. 1/2, 2006.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote:** mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600 - 1900. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, Marcus and CARGNELUTTI, Camila. **Silenciamentos sobre gênero na historiografia brasileira: Inquisição e feitiçaria na América portuguesa.** Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 21, n. 44, p. 331-349, maio/ago. 2020.

ROCHA, Carolina. **O sabá do sertão.** Paco Editorial, 2016.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.



# O SAGRADO ENTRE NÓS: RITOS E REPRESENTAÇÕES EM TORNO DOS SANTOS POPULARES

 Antonio Renaldo Gomes Pereira<sup>1</sup>

 Weverson Bezerra Silva<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho trata das representações simbólicas e dos rituais que se constroem em torno de um Santo Popular, com objetivos que centralizam questões referentes aos processos socioculturais que contribuem para a recomposição do imaginário local que atribui o *status* de sagrado a um falecido contrariando a ideia de finitude e cessamento das relações sociais geradas pelo *status* de finado.

Propomos uma análise sobre o conjunto de elementos necessários para constituição de um indivíduo como santo, enfatizando o título de sagrado que advém do povo. É preciso destacar que os sistemas simbólicos sobre a morte e o morrer ratificam todas as ações a que o indivíduo precisa dirigir-se quando o tema da morte é posto, e assim, o fenôme-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia (PPGA/UFPB). Mestre em Antropologia (PPGA/UFC-UNILAB). Especialista em Ensino Religioso (FUNIP). Licenciado em Ciências Sociais (UFC). Pesquisador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI/UFC). E-mail: renaldogomes@live.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7628264779459752>.

<sup>2</sup> Doutorando em Antropologia (PPGA/UFPB). Mestre em Antropologia (PPGA/UFPB). Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais (UFPB). Participante do Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC) e Membro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). E-mail: weversonbezerra@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4054451511593656>.



no da morte se insere em um conjunto de interpretações no complexo das experiências pessoais, conduzidos por um sistema simbólico que as anuncia, de uma ação social prática que as fundamenta em uma historicidade (NEVES, 1998).

Metodologicamente, o presente artigo foi construído em três etapas. Na primeira etapa, o levantamento bibliográfico e a seleção de textos e notícias acerca dos santos populares, em especial, os escritos que referenciam as santas elencadas para a construção deste trabalho. *WhatsApp*, blogs, páginas da *web*, artigos científicos, jornais online e televisionados constituíram-se como fontes principais. Em seguida, realizamos pesquisa de campo nos locais de culto a fim de compreender alguns questionamentos sobre a feitura de um santo. Essa pesquisa apresenta alguns recortes da monografia intitulada “*Lembre de mim*”: *um olhar antropológico sobre o dia dos mortos no cemitério Senhor da Boa Sentença em João Pessoa – PB*.

Surge entre nossas hipóteses, a ideia de que a dinâmica religiosa em torno do sagrado representado pelas santas populares é motivada pela veneração que perpassa as figuras de Maria de Lourdes e Romana e reside no sentimento de culpabilização em razão de seus processos de morte, considerando, entre outros aspectos, a injustiça sofrida sem levar em conta a possibilidade de inocência em razão, supomos, da vulnerabilidade do indivíduo e não merecimento do morrer que gera comoção social e o reabilita no *post mortem*, atribuindo-lhe beatitude.

Apresentamos reflexões sobre ambientes sagrados e instituições que se constituem em espaços votivos coletivos. Esses espaços evidenciam a religiosidade em torno das memórias que se constroem e se reafirmam para composição da figura do Santo Popular. Desta forma, o presente ensaio torna-se pertinente ao evidenciar o papel da religiosidade como força motriz na constituição dos elementos que compõem um Santo Popular, tornando-o patrimônio imaterial capaz de suscitar diversas manifestações culturais e religiosas.



O texto está dividido em duas seções. Na primeira, apresentamos Romana e Maria de Lourdes como pessoas que tiveram mortes não naturais e a partir das graças concedidas recebem de suas respectivas comunidades o título de santa. Pincelamos sobre o que faz de um santo, santo. Na segunda, a religiosidade surge como premissa para o nascimento de um santo. Ao adentrar no assunto, apontamos o tipo de morte sofrida pelo indivíduo como fato preponderante na outorga do *status* de santificação. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre as formas de morrer e suas correlações com a instituição de um Santo Popular.

## AS SANTAS POPULARES

Ao tratar de Santos Populares e dos processos que envolvem suas sacralizações, optamos por trazer à cena, Romana que obtém seu *status* de figura sagrada no interior do Ceará e de Maria de Lourdes na capital paraibana como objetos deste estudo. Os processos socioculturais contribuem para a recomposição do imaginário local atribuindo o *status* de sagrado a um indivíduo em contraste do *status* de finado, após sua morte.

## DOR E REDENÇÃO MARCAM A HISTÓRIA DE SANTA ROMANA

Ao topo de uma escadaria de 365 degraus incrustada na Serra da Meruoca encontra-se o Santuário da Santa Cruz. Erguido no ano de 2002 em uma propriedade particular para homenagear Romana, o santuário recebe dos fiéis e devotos o nome de Santuário da Cruz da Romana. Conforme Marcelino Junior (2019), “o local remonta uma história de dor e redenção” envolvendo Romana, na condição de escravizada, e o filho de seu dono.

Segundo relatos de moradores de Meruoca, município cearense localizado a 277 km de Fortaleza, o desfecho da história culmina na morte da jovem que ao rejeitar as investidas sexuais do filho de seu dono é



cruelmente torturada. “Escrava de um português, grande proprietário de terras na região, Romana teria sido perseguida pelo filho do patrão que queria desvirginá-la, pois sabia que ela havia feito votos de castidade”. Após diversas tentativas frustradas, o rapaz põe a jovem no tronco, tortura e mutila seu corpo. Romana “teve os olhos, as unhas e os órgãos sexuais arrancados” e “apanhou até a morte” (FIÉIS, 2006; JUNIOR, 2009).

No local de sua morte levanta-se uma cruz em memória da jovem Romana que institui-se como ambiente de adoração ao receber visitas de peregrinos e moradores das localidades próximas firmando o espaço como ambiente sagrado e próprio para as atividades de adoração à mártir que deu sua vida para manter os votos de castidade e reclusão.

O primeiro milagre atribuído à Romana data de 1912 e marca sua história como santa popular. Se antes, a figura da jovem escravizada que se negou aos desejos carnavais de seu dono era digna de veneração, a graça concedida aos devotos lhe confere o *status* de santa e ganha reconhecimento da sociedade local e dos penitentes. Um percurso que compreende dor, sacrifício, devoção, romarias, milagres e um acervo de ex-votos como representações das graças alcançadas faz parte da trama que se redesenha a cada conto e se reafirma no imaginário dos devotos outorgando à Romana o título de Santa. De mulher escravizada à santa, ela ganha o primeiro oratório e os primeiros ex-votos no início do século XX (TODA VIDA, 2011). Nasce, então, uma santa de origem popular.

Noventa anos após o primeiro milagre relatado, os donos do Sítio São Braz constroem, onde se localizava a primeira cruz levantada em homenagem à jovem Romana, o Santuário da Santa Cruz que se constitui de uma capela, um monumento à Santa Cruz e uma escadaria de 365 degraus que apresenta estátuas em tamanho real que contam a história da via-sacra de Jesus Cristo, ao longo do caminho. Entre as relíquias que o local guarda, estão: a cruz que deu origem à devoção e o oratório construído em 1912 para realização das atividades de devoção.

O Santuário da Santa Cruz mescla a devoção à Santa Romana e à própria Santa Cruz em um ritual católico que compreende procissão



e missas constituindo-se como destino para os romeiros em agradecimento pelas graças alcançadas. Os ex-votos entregues pelos pagadores de promessas e romeiros são recebidos, guardados e exibidos em uma prateleira que se localiza no interior da capelinha.

A peregrinação ao local da morte de Romana, marcado pelo levantamento da cruz, iniciou-se nos primeiros anos de seu falecimento e foi tornando-se mais frequente à medida que os relatos sobre supostos milagres concedidos pela jovem mártir se popularizaram. As graças e milagres encontram-se no âmbito do cotidiano e variam desde a resolução de contendas até as questões de saúde.

O reconhecimento é marcado pelas histórias de fé dos devotos que são contadas e recontadas, ao longo do tempo, imprimindo no imaginário popular, as graças concedidas por Romana desde o levantar da primeira cruz em homenagem à jovem e sua história de vida que se reconstrói em um processo caracterizado por adaptações e recriações das narrativas empreendidas.

As peregrinações anuais, assim como o conjunto de atividade religiosas realizadas em torno do Santuário, erguido em uma propriedade particular com acesso livre para visitação, põem Romana em destaque por entre o sagrado local tornando-a digna de ocupar a cena.

## **INJUSTIÇA E AFLIÇÃO MARCAM A TRAJETÓRIA DE MARIA DE LOURDES**

Sepultada no Cemitério do Varadouro, capital paraibana. Maria de Lourdes é protagonista de uma história de injustiça e desolação que encontra remição após uma morte violenta e cruel.

Os cemitérios são locais que abrigam memórias individuais e coletivas acerca das mais diversas situações vivenciadas pelos indivíduos que alí descansam. Dizem que os mortos não falam, contudo, eles contam muito das sociedades de seu tempo e do nosso. Dos mortos vivem as histórias e é no imaginário popular que elas se refazem ao serem recontadas dando vida aos falecidos. A identidade do ser social é cons-



truída através das memórias que, por vezes, se coletivizam. Essas memórias se perpetuam por gerações e trazem significados que remetem a valores dos grupos sociais em questão (POLLAK, 1992).

O cemitério se apresenta como cenário, nele, tecem-se histórias, entre elas a de Maria de Lourdes que ocupa o túmulo mais célebre do cemitério do Varadouro, os depoimentos orais sobre suas memórias, que são recontadas de geração a geração.

Maria de Lourdes falece por “volta dos 12 anos”, sucumbindo “nas sevícias policiais. A sepultura ilumina-se de velas constantes, flores, gratos ex-votos” (CASCUDO, 2011, p. 106), nos quais se incluem brinquedos e outros presentes que suscitam no imaginário a ideia do brincar. O túmulo construído para abrigar os restos mortais de Maria de Lourdes recebe um número considerável de visitas no dia de Finados e assume um local de destaque pela riqueza de detalhes que remetem a sua história de vida e se evidenciam como fatores importantes na crença e simbolismos próprios para o culto da santa.

Maria de Lourdes sofreu morte violenta em razão de um suposto roubo, no qual foram subtraídos lençóis e joias, em seguida a mesma foi enterrada em um local distante da entrada do cemitério pelo Padre Zé. Após descobrir que a mesma não tinha cometido o roubo, seu corpo é exumado e ganha novo enterro em um local que tem destaque até os dias de hoje, ao lado da administração, tornando-se túmulo de destaque do cemitério.

Com o segundo sepultamento, Maria de Lourdes é transferida para a parte mais antiga do cemitério, “A santa popular”, assume em definitivo o seu papel de rota de peregrinação dos seus devotos o povo reconhece seus santos populares vendo, em suas histórias, elementos tais como dádivas, sofrimentos e purificações, de modo que possa fazer proteção, própria dos santos (ARAÚJO, 2009), construindo assim um espaço de busca de graças. Entre os primeiros devotos de Maria de Lourdes, as crianças sempre estiveram presentes na ação de presenteá-la com brinquedos.





Conforme Mafra (1997),

no catolicismo popular brasileiro é quase rotineiro, se não fosse milagroso, que pessoas com trajetórias inusitadas – são prostitutas, videntes, suicidas, amantes, revolucionários – passem a receber flores e velas nos seus sepulcros depois de mortas tornando-se centros de romaria, consagradas assim, pela devoção popular, como mediadores com o transcendente (p. 135)

Segundo relatos de frequentadores do cemitério, a patroa de Maria de Lourdes sofreu uma punição por ter cometido injustiça contra a menina, para alguns ela teria ficado louca, enquanto que para outros ela teria morrido de câncer. Alguns devotos de Maria de Lourdes acreditam que a patroa mereceu, pois não deixou a criança ter paz.

O desenho dos fatos reescreve a história dessa Santa Popular, iniciando um sistema de reintegração da mesma sendo bem vista socialmente por sua inocência não provada em vida, mas que a reabilita no *post mortem*, seu corpo é transferido para um túmulo de destaque, entendendo assim que a sociedade encontra meios para maquiar os lapsos corriqueiros. Tornando Maria de Lourdes um patrimônio simbólico e seu túmulo um espaço de manifestação cultural religiosa em João Pessoa.

## O QUE FAZ UM SANTO

As relações que se estabelecem entre indivíduos humanos e sagrados ajudam a compreender a importância dos ambientes em que se situam os objetos ou indivíduos sacralizados aos quais os devotos oferecem seus votos e orações firmando tais locais como espaços de culto e memória.

Para os devotos, santo é um indivíduo que está no céu junto de Deus e que pode intermediar, junto a ele, benesses para os devotos e penitentes. Para a Igreja Católica, o processo de canonização é necessário



para que o indivíduo falecido passe a figurar entre os santos reconhecidos pela Igreja e obtenha o título de santo. Raylinn Silva (2013) em *Os santos da Igreja e os santos do povo – uma perspectiva histórica sobre como eles “nascem”* explica que a canonização de um santo pode levar décadas ou até mesmo séculos. Contudo, nas últimas décadas tem-se considerado além da história de vida e dos milagres realizados pelo suposto santo, outros aspectos aos quais os devotos poderiam se identificar para a outorga final do *status* de santidade.

De acordo com Silva (2013, p. 189), “a veneração pública do candidato” seria um dos fatores que impediria sua canonização, pois a tentativa de “banir o culto aos santos populares” estaria entre as estratégias de “controle das devoções” aplicado pela Igreja.

Enquanto a Igreja utiliza um processo burocrático, lento e gradual para definição de um *status* sagrado a um indivíduo, para o povo, a história de vida e morte acompanhada pelos relatos de graças alcançadas pelos devotos conferem ao indivíduo o *status* de santo. Pode ocorrer, comumente, como relataram Cascudo (2011, p. 102) e Freyre (2001), a transformação do “santo ‘coletivo’ num membro do grupo familiar” e os termos de pai, mãe, padrinho, madrinha, santinho ou santinha são empregados nessas relações e o grau de familiaridade com o qual o brasileiro costuma tratar as entidades sagradas entra em evidência.

Cada santo adquire um domínio sobre as atividades e/ou áreas do cotidiano, de acordo com sua história de vida, por vezes, ressignificada para dar sentido e função à figura do santo que se torna mediador entre o sagrado e o profano amparado no que se convencionou chamar de catolicismo popular.

Conforme Codina (1998, p. 27), o catolicismo popular é “um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de adeptos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesíastica e dos quadros intelectuais a ela ligados”. Em dado momento, em virtude de uma pesquisa realizada no interior do Ceará, percebemos a presença de Iemanjá, orixá do candomblé,



figurando entre os santos católicos no altar de uma interlocutora e ao ser mencionado o fato, ela afirma que Iemanjá é uma santa como as outras e aquele lugar pertence à ela, juntos aos demais “santos de casa”.

O santo popular tem papel ativo e significativo na vida do devoto, pois ele conhece suas angústias e anseios, sendo, portanto, o representante mais fiel do humano diante de Deus e vice-versa (OLIVEIRA, 2008, p. 60). Segundo Cascudo (2011, p. 104), “os Santos de Casa são sempre entidades concordantes com seus devotos”. Cabe ao devoto, em contrapartida, o agradecimento público pelas graças recebidas que pode ser realizado através da renovação dos votos, das ofertas, orações, romarias, homenagens e festejos em geral (ARAÚJO, 2009).

A identificação do devoto com o santo motiva, principalmente, as ofertas votivas e promessas. As relações de dádiva entre devoto e santo popular apresentam laços mais estreitos, supõem-se que eles tenham vivenciado histórias de dor e injustiças, então as bênçãos proporcionadas por esse santo são capazes de gerar o conforto necessário para o penitente.

## RELIGIOSIDADE E MORTE

A concessão do título de santo tem relação com a comoção social gerada a partir da identificação da comunidade com o indivíduo em questão. O tipo de morte é um dos fatores predominantes no processo de santificação popular, nele reside a ideia de não-mercimento ou de injustiça.

Conforme Motta (2008, p. 25), “a morte impõe-se como fato social, ao produzir repercussões sobre diferentes dimensões da vida humana”. Essas representações passam por um aspecto direcional, religioso e subjetivo, sobretudo quando essa morte produz um santo, refletindo então uma comoção social da morte deste Santo. O Santo Popular acaba tendo um papel fundamental na construção do processo de socialização desses sujeitos.



Segundo Durkheim (2003), a morte está relacionada à religião, estando interiorizada no indivíduo em seu processo de socialização. A religião tem influência fundamental sobre os modos individuais e coletivos de pensar e interpretar o fenômeno da morte.

Para Bispo *et al* (2012), o indivíduo busca na religião, respostas para os grandes mistérios, e a morte está entre os fenômenos sociais envoltos em mistérios. Por mais que a morte tenha entre suas finalidades a finitude do indivíduo, outras significações são elaboradas e se fortalecem ao longo do tempo. Seus significados podem ser categorizados, principalmente, em duas formas: o cessamento das funções físicas e biológicas e as ressignificações desse processo que gera a expectativa sobre a imortalidade da alma produzindo um conjunto de atividades rituais que podem ser elaboradas, principalmente, no âmbito religioso.

As relações sociais, políticas e religiosas constituem as narrativas sobre as histórias de vidas dos santos. Essas histórias tratam do papel social que o indivíduo representou ou exerceu na comunidade possibilitando sua santificação no meio popular dando-lhe merecimento de veneração ou culto. Seus feitos e ações nem sempre precisam estar de acordo com a moralidade cristã, mas devem, aos olhos dos devotos, ter seu valor.

As ideias religiosas se apresentam como um dos elementos capazes de atribuir a certos indivíduos o *status* de santo, contudo, o tipo de morte atrelado aos feitos reconhecidos pelas comunidades como ações merecedoras de remissão ou atitudes que põe o indivíduo em sofrimento ou situação martirizante em nome de Deus é que impulsiona a questão da santificação ressignificando fatos de sua vida.

A morte pode ser entendida como o cessamento das atividades vitais de um indivíduo, mas para muitas sociedades, suas representações nos levam ao mundo dos desconhecidos. Para Pereira (2021, p. 30), a morte pode assumir a função, ou ser ela própria, “uma chave de acesso ao mundo espiritual, entendendo-o como um conjunto de possibilida-



des a serem acessadas pelos indivíduos que o constroem de acordo com suas próprias definições elaboradas a partir do meio social”.

Desta forma, a morte permite à alma imortal, assim como definido em diversas sociedades, adentrar aos mundos desconhecidos, desde os paraísos aos infernos (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 731). Amparado na ideia de que a alma é imortal, o homem produz um conjunto de ritos de passagem, rituais de reparação e de adoração aos mortos. Permitir a participação dos mortos nas atividades cotidianas os torna entidades vivas, emergindo da memória individual para a memória coletiva possibilitando-lhes “vida eterna”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte se apresenta no cenário mágico-religioso para a produção da figura sagrada de santo popular como momento social e chave de acesso para o mundo espiritual possibilitando ao indivíduo estar na presença de Deus e intermediar junto a ele a resolução de questões às quais estão submetidos os devotos.

Maria de Lourdes e Romana assumem o *status* de Santa Popular ao ter reconhecidos pelas comunidades locais, os momentos de dor, desamparo e submissão frente a seus algozes resultando em morte violenta e fora da hora. Esse reconhecimento gera comoção entre as pessoas que tomam conhecimento da situação. São essas pessoas que, inicialmente oram pelo falecido a fim de que tenham descanso e conquistem a salvação e em momento posterior oram pelo mesmo falecido a fim da intercessão junto ao divino. Daí, os primeiros relatos de graças concedidas promovem a realização de ofertas votivas, peregrinações, promessas até que se reconheça entre os vivos a santificação do falecido, tornando-se, assim, um santo popular.

Ao efetivar a santificação do indivíduo, seja a canonização realizada pela Igreja ou a atribuição do título pelos populares, há a reintegração do morto na sociedade dos vivos. Enquanto o título de finado é dado



a um falecido com intuito de afastá-lo do convívio dos vivos, a denominação de santo pressupõe a permanência do espírito santificado que há de interceder pelos vivos junto ao divino.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. **Pequenas romarias para pequenos santos**: um estudo sócio gráfico sobre o dia de Finados. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo**. São Paulo: Global, 2011.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

CODINA, Victor. **O Credo dos Pobres**. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FIÉIS vão em romaria à Cruz da Romana. **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 14 set. 2006. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/fieis-vaio-em-romaria-a-cruz-da-romana-1.697787>. Acesso em: 20 mai. 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43. ed. São Paulo: Editora Record, 2001.

JUNIOR, Marcelino. Santuário da Santa Cruz da Romana inspira devoção e fé católica. **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 17 mar. 2019. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/santuario-da-santa-cruz-da-romana-inspira-devocao-e-fe-catolica-1.2075921>. Acesso em: 20 mai. 2021.

MAFRA, Clara. Resenha de Souza Martins e memória social de José Machado Pais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.18, n.1, 1997.

MOTTA, Antonio. À flor da pedra. Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros. Recife: Massangana, 2009.

NEVES, Ednalva M. **Da morte biológica à morte cultural**: um estudo sobre o morrer em casa em João Pessoa-PB. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1998.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três “santas do povo”**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. 2008. 245f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.



PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. **Sede eterna**: as relações com os mortos no povoado de Almas. 2020. 103 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia UFC/UNILAB, Fortaleza, 2021.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, 1992, pp. 200- 212.

SILVA, Carine dos Reis; PORTELLA, Sandra Dutra Cabral; REIS, Luciano Rodriguez; BISPO, Tânia Christiane Ferreira. Religião e morte: qual a relação existente. **Revista Enfermagem Contemporânea**, Salvador, dez. 2012; 130-141.

SILVA, Weverson Bezerra. **“Lembre de mim”**: um olhar antropológico sobre o dia dos mortos no cemitério Senhor da Boa Sentença em João Pessoa – PB. 2019, 90 f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

TODA VIDA tem seu altar. **O Povo**. Fortaleza, 14 mai. 2011. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cadernosoespeciais/santificado-sii/2011/05/14/noticiasjornalsantificados2,2240995/toda-vida-tem-seu-altar.shtml>. Acesso em: 20 mai. 2021.



# ENTRE AS NUANCES DA MEMÓRIA E O CONTRASTE DO ESQUECIMENTO NO CEMITÉRIO SÃO VICENTE DE PAULA: A IMPORTÂNCIA DO PATRIMÔNIO FUNERÁRIO

 Cleidiane de Araújo Oliveira<sup>1</sup>

 Lourival Andrade Júnior<sup>2</sup>

A análise que aqui faremos é fruto do adentrar no acervo fotográfico adquirido a partir das visitas de campo em decorrência do trabalho de pesquisa na Iniciação Científica, financiado pelo PIBIC/UFRN, realizado no cemitério São Vicente de Paula. Tais reflexões foram feitas a partir das atividades do projeto de pesquisa *Cemitérios e memórias: narrativas sobre os mortos e os vivos*, orientado pelo professor Lourival Andrade Júnior, com quem tecemos considerações a respeito da lembrança e do esquecimento. Instigados pela curiosidade em compreender esse cenário adotamos o cemitério como um espaço em que os vivos reproduzem suas experiências e apresentam os seus entes para a sociedade de acordo com suas percepções. O que nos faz intuir que as nuances do lembrar e do esquecer são construções diretamente relacionadas

---

<sup>1</sup> Graduanda no curso de História – Licenciatura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - CERES/UFRN. Bolsista do projeto Cemitérios como fontes para a História local e regional - Cemitérios e memórias: narrativas sobre os mortos e os vivos (PIBIC/ CNPq).

<sup>2</sup> Doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2008), professor do Departamento de História do CERES/UFRN e do programa de Pós-graduação em História dos Sertões. Orientador e coordenador do plano de trabalho Cemitérios como fontes para a História local e regional - Cemitérios e memórias: narrativas sobre os mortos e os vivos.





com as bases econômica, social e cultural do sertão, espaço no qual o cemitério está inserido.

Nesse sentido, explicitamos que o trabalho foi feito a partir de uma abordagem qualitativa a qual separamos alguns exemplares de construções tumulares capazes de demonstrar o cenário da memória e do esquecimento no cemitério em questão. Para tanto, consideramos importante dizer que o nosso campo de pesquisa, o cemitério em questão está localizado na cidade de Caicó/RN, fazendo parte da região do Seridó. O mesmo se encontra em um bairro periférico, porém, com o crescimento da cidade, vem sendo quase anexado ao centro da cidade. Somado a isso, se faz necessário contextualizar, que apesar de não ser o primeiro construído, segundo Alcineia dos Santos (2011), essa necrópole é o primeiro ainda em funcionamento com registros sobreviventes. Tendo como temporalidade os séculos XX-XXI, assim como os túmulos analisados ao longo desse estudo.

Contudo, a discussão que traçaremos iniciando com Santos (2011) que possui vasto conhecimento em torno da temática da morte e do morrer no Seridó, irá focalizar na construção de memórias e nos processos de esquecimento. Para compreender essas dinâmicas, utilizaremos Halbwachs (1990), pensando a memória como um constructo que necessita de suportes para rememoração. Suporte esse que em nossa análise será fundamentalmente o túmulo com os traços de memórias e esquecimento que essas construções demonstram aos visitantes do cemitério. O que contribui para sustentar que esses processos são resultantes de uma organização social complexa que vai além do ambiente familiar. Nesse caminho, o Michael Pollak (1992), também nos ajudará a pensar essa dicotomia junto a construção da identidade social.

Além dos autores supracitados, trazemos Erivaldo Neves (2003), para compreender como a construção do sertão enquanto categoria pautado pela campo geográfico e econômico vai refletir nas dinâmicas do espaço cemiterial. Com tal embasamento pensaremos como o



cemitério que é uma construção dos vivos, reproduz nesse espaço as vivências da sociedade a qual ele se insere, apresentando o sertão e a complexidade das suas dinâmicas. Assim, podemos refletir o que autoriza ou desautoriza a memória no sertão e como o lembrar e o esquecer vai estar presente na estrutura tumular.

Ao nos referirmos ao cemitério São Vicente de Paula em específico, se faz pertinente falar de como ele construído nas primeiras décadas do século XX, vai ser um espaço aonde a sociedade ainda estará se adaptando ao processo de secularização dos cemitérios. Quando uma população extremamente religiosa que vivenciava a morte em todas suas fases, sobretudo entre os séculos XIX e XX, vai precisar reelaborar sua fé na salvação que até então se concretizava pelo enterramento nas igrejas. Mudança segundo Santos (2011), forçada pelos surtos de varíola e dentre outras doenças a febre amarela e a temida cólera-morbo.

Será então, essa mudança que irá moldar as construções tumulares que mais à frente discutiremos por nos fornecer pistas de como o sertanejo constrói sua memória e o porquê alguns dos seus entes são esquecidos no espaço cemiterial. E aqui compreendemos que é nesse percurso histórico do lidar com a morte, que o túmulo vai ganhar a expressão dos cuidados dos familiares. Esses sujeitos que perderam a autonomia de cuidar do moribundo vão reforçar essa ação na composição do túmulo e em sua manutenção. O que nos fez procurar compreender porque nesse cenário que respira os ares de cuidado, tantos túmulos contrastam em esquecimento.

Seguindo esse raciocínio, procuramos entender os porquês de túmulos tão antigos estarem tão bem conservados, enquanto outros mais recentes não passam nem mesmo por limpeza. E problematizando essas dicotomias, as relacionando com a construção da memória, compartilhamos do pensamento de Thiago Araújo (2008), quando ele defende que o cemitério é um espaço de construção e preservação das memórias coletivas e individuais. O que nos faz en-



tender que como construção, perpassa por jogos de poder que ditam o que é importante para o coletivo, incorporando fatos e memórias individuais.

Fato observado ao visitar o cemitério São Vicente de Paula, aonde algumas construções se sobressaem capturando a nossa atenção e reafirmando o pensamento de Michel Pollack (1992), quando discute que personagens públicos acabam por hibridizar suas memórias com a memórias coletivas, ou mesmo pessoas que apesar de não serem públicas, viveram fatos históricos e são inseridas na memória coletiva. O que identificamos sobretudo, com figuras políticas no cemitério São Vicente de Paula, localizado em Caicó. Havendo uma tentativa de perpetuação do nome da família na tradição política, quando o indivíduo vai adentrar o cemitério pela construção de uma memória familiar ou involuntariamente quando a população elege dada pessoa como importante a reconhecendo e homenageando-a no espaço cemiterial.

As imagens a seguir nos fazem refletir sobre o papel do monumento funerário para a confirmação dessa identidade política que também vai perpassar a identidade da própria região, tendo em vista a ação de alguns desses sujeitos nas cidades circunvizinhas e até no estado do Rio Grande do Norte. Para além disso, percebemos na análise comparativa entre os registros feitos por Lourival Andrade Júnior e os realizados pela autora desse artigo, a degradação dos túmulos monumentais que até o ano de 2013 apresentavam-se reformados. O que pode configurar-se como uma menor valorização desse patrimônio inclusive pelos familiares nos últimos anos. Porém, não foi nossa intenção para o momento problematizar quais fatores levaram a esse suposto abandono.



Figura 01 – Túmulo de Pedro Gurgel



Acervo de Lourival Andrade Júnior

Figura 02 - Túmulo de Pedro Gurgel



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 03 – Túmulo de Pedro Gurgel



Acervo de Lourival Andrade Júnior

A primeira fotografia feita em 2013, demonstra a importância do Pedro Gurgel para a cidade, sendo atribuído a ele, segundo Alcineia Santos (2011), a construção da Escola Senador Guerra, existente até a atualidade.



Como professor de escola pública, o Gurgel foi reconhecido pelos seus prós-  
títimos à educação, o que é ressaltado no epitáfio do túmulo no cemitério S.  
Vicente de Paula. Como dito por Pollak, a memória vai funcionar também  
como um fator de união social através do fortalecimento da identidade co-  
letiva, fato reforçado nos dizeres gravados no túmulo supracitado.

Assim, o zelo pela memória desse personagem e consequentemente  
pela memória da cidade vai aparecer através da suntuosidade e do  
cuidado que vinha sendo mantido na construção. O que atualmente  
no segundo registro feito em 2021, vai parecer negligenciado, já que o  
monumento começa a apresentar os primeiros sinais da ausência de  
valorização do patrimônio da cidade, sobretudo, quando se trata do pa-  
trimônio funerário. Além do monumento da família Gurgel, identifica-  
mos ainda alguns outros monumentos que foram erigidos com estraté-  
gia semelhante e que nos trazem mais uma nuance do lembrar.

A restauração dos bens históricos é um recurso de extrema im-  
portância para a preservação da memória. Quando estamos tratando  
de patrimônio histórico, sobretudo, os que ainda não são reconhecidos  
pela sociedade e pelos órgãos públicos, nos deparamos com a descarac-  
terização do monumento por falta de conhecimento a respeito desse  
processo. Nos túmulos abaixo percebemos a presença do cuidado da fa-  
mília por muito tempo, mas que como no exposto anteriormente, tam-  
bém vem sofrendo a negligência da família. Porém, é um cuidado não  
orientado pela consciência de preservação dos traços originais.

Na figura 04, constatamos que as reformas não obedecem aos  
princípios de preservação devidos. O que se evidencia pelas aparentes  
camadas de tinta em cores distintas já descascando, sobretudo pela  
ação dos agentes climáticos tão marcantes no semiárido nordestino.  
Assim, a mobilização da memória vai envolver ainda uma manipulação  
do patrimônio que por falta de assistência especializada acaba por ter  
suas características iniciais perdidas.

Já na figura 05, temos um exemplar de monumento erigido em  
nome do primeiro médico da cidade, Dr. José da Silva Pires, falecido



em 1948, demonstrando como a memória individual vai se entrelaçar à memória coletiva. Além disso, a família do médico faz questão de especificar a importância do sujeito através da sua profissão e de ser considerado o primeiro médico que a cidade teve. Constatação que vai demonstrar a valorização não só do prestígio político, mas das ações importantes para a comunidade como um todo, desde que os sujeitos envolvidos façam parte de uma elite que veio ou que se formou na região.

Figura 04 – Túmulo reformado



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 05 – Túmulo de José da Silva Pires



Acervo de Cleidiane Araújo

Quando falamos em sertão pensamos como Neves (2003), numa categoria pautado por um recorte geográfico e pelas relações econômicas que o transforma também em um lugar da saudade. E é esse sertão da saudade que formaliza o cemitério, em específico o túmulo como um espaço de reunião familiar. Sendo identificado nas sepulturas vários membros, inclusive de gerações diferentes no mesmo túmulo. Tornando-se um espaço doméstico de união familiar que as condições de



sobrevivência outrora tão difíceis impediu que acontecesse em vida. Então, o túmulo será o lugar de acalento, que de certa forma vai servir de conforto aos corações dos familiares, pois a distância geográfica acarretada pelos processos de emigração, se encurta pela sensação de inclusão do falecido na unidade familiar do túmulo.

Figura 06 – Fotografia em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 07 – Túmulo de criança



Acervo de Cleidiane Araújo

Na figura 06, podemos ver como a família rearranja as formas de lembrança desse falecido que muitas vezes não teve a oportunidade de ser de fato sepultado na sua terra natal, mas que assim mesmo está ali através da fotografia. O que nos faz pensar a fotografia pela percepção da Carolina dos Santos (2015), como objeto significativo pela corporeidade que carrega, pensando-a para além de seu suporte, como um recurso que transporta o observador para a imagem do ente querido. Segundo a autora “a fotografia que revela o ser amado já não é da ordem de uma mera imagem ou de um mero objeto, mas transita entre eles. Procura-se algo que resta ali do outro (...)”. (SANTOS, 2015, p.44) E são esses fragmentos assegurados pela fotografia que vão garantir a fuga



do esquecimento. A fotografia irá dialogar ainda com os transeuntes que ao se depararem com um retrato memorial são capazes de criar suas próprias percepções, ainda que imaginadas a respeito dos sujeitos que ali jazem.

Em situação oposta à primeira, a imagem 07, é do túmulo de uma criança nascida em São Paulo que faleceu em 1962, na cidade de Caicó e por algum motivo não teve seus restos mortais translado para sua cidade de origem. Assim, os familiares optaram por construir seu túmulo que apesar das dimensões de enterramento infantil, é expressivo pelos detalhes em sua arquitetura apresentando-se em modelo de mesa. No epitáfio a família fez questão de lembrar a origem da criança paulista e que a mesma faleceu em Caicó. Além disso, como muitos epitáfios, traz os dizeres adaptados “*Eternas recordações de seus pais*”, lembrando uma espécie de garantia de lembrança que os pais conservariam da criança que ali ficou.

Somado aos epitáfios sempre saudosos com dizeres ressaltando a eternidade como conforto, e à lembrança familiar, a construção tumular vai ser espaço para a valorização do nome da família que é sempre exaltado, principalmente pela classe média e elite da região. Tornando esse pequeno espaço do sepultamento como suporte de memória não só individual, como também coletiva, capaz de contribuir para uma unidade identitária, já que vai extrapolar o espaço privado, se tornando aberto a um culto público.

Para além das reformas nas construções tumulares, podemos perceber o cultivo da memória no cemitério ao analisar as novas coberturas que vêm sendo notadas nesse espaço. Fenômeno que demonstra como apesar das condições climáticas e do inclemente sol de Caicó, os caicoenses não se absterem de visitar seus entes. Para tanto, os familiares vêm construindo cada vez mais coberturas modernas que garantem sua proteção contra os raios solares durante a visita e a proteção do próprio túmulo.





Figura 08 – Cobertura em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 09 – Cobertura em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 10 – Cobertura em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Na figura 08, podemos perceber que além da cobertura, têm-se uma estrutura de ferro que sustenta o teto e ainda oferece um banco no mesmo material para que os visitantes possam se acomodar. Tendo ainda uma árvore que também contribui para o sombreamento em



um espaço quente como o do cemitério. A figura seguinte, nos mostra o contraste entre o tradicional representado pelo túmulo monumental do Pedro Gurgel e a estrutura mais simples, porém, moderna com a mesma intenção de proteção contra o sol. Cuidado visualizado ainda na terceira imagem que teve seu acesso dificultado pela construção de outros túmulos sem um planejamento adequado.

Acrescentando-se a essa modernidade que vem penetrando a tradicionalidade do São Vicente de Paula, também encontramos nuances de lembrança nos túmulos das famílias mais simples. Lugar aonde pudemos observar o cultivo de plantas e sobretudo, de flores, as quais não escondem a presença dos cuidados em memória do falecido, já que necessitam de constante tratamento para que se mantenham vivas, assim como a memória.

Figura 11 – Flores em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 12 – Flores em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Dessa forma a memória é construída de diversas nuances, salientando os grandes feitos de figuras públicas, a profissão que merece ser citada, as origens e mesmo os gostos do falecido idealizado pelo familiar que o reproduziu no túmulo. E como instrumento de coesão, os familiares buscaram reproduzir as memórias do falecido em consonância com



os seus interesses sociais. De modo que, como afirma Halbwachs (1990), esse espaço privado vai se tornar público e contribuir para a construção de uma memória coletiva solidificada. Podendo então ser revisitada com maior facilidade, pois encontraram como novo suporte um grupo familiarizado entre si e com o evento. Atendendo aos interesses de quem teve autoridade para nomear no túmulo o que seria lembrado.

Por outro lado, como o cemitério reproduz a dinâmica social do lugar ao qual está contido, há grupos que não tiveram o mesmo poder de escolher o que lembrar e como representar o nome de sua família nesse espaço. Havendo ainda a possibilidade de que a família não tenha interesses religiosos, afetivos ou mesmo sociais em lembrar de seus entes no cemitério. Porém, iremos traçar algumas possibilidades para pensar o que chamamos de nuances do esquecimento através da análise de imagens que nos remetem a esse estado. Salientamos ainda que o esquecimento não é um fator que vai se vincular apenas as classes economicamente menos favorecidas, e aqui evidenciaremos esse ponto trazendo túmulos que pela estrutura e porte nos sugerem ser de famílias abastadas.

Figura 13 – Desgaste em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 14 – Desgaste em túmulo



Acervo de Cleidiane Araújo



A primeira fotografia (fig.13) é de um túmulo com estrutura verticalizada em alvenaria apresentando grande desgaste. Tal situação nos sugere um abandono não só pela deterioração avançada que já é um indício forte, mas também pela ausência de qualquer elemento decorativo ou de lembrança pela alma dos que ali descansam. Não percebemos nenhum vestígio de flores, grinaldas ou mesmo velas que costumam ser acendidas, principalmente no dia de finados, (2 de novembro), que sempre deixam rastros da cera derretida. Somado a isso, percebemos como nuances do esquecimento não só o túmulo em si, mas a proliferação de vegetação que se acumula e em outros casos recobre o túmulo camuflando a existência de um enterramento no lugar.

Situações como essas nos fazem refletir sobre como as desigualdades no cemitério se assemelham às observadas no cotidiano em sociedade. As pessoas abastardas apesar de não terem suas sepulturas cobertas de cuidado pelos familiares, ainda assim são lembradas pelos transeuntes pelo porte e arquitetura. Como ocorre na observação do túmulo 16, estrutura que apesar da simplicidade na arquitetura, se impõe pela robustez e pela estátua do Coração de Jesus em porte médio. O que sugere que apesar de esquecidos pelas famílias, não sofrem um apagamento total.

Desse modo, estruturas como as supracitadas apesar de não serem monumentais, se empunham pela curiosidade que causam. O que não ocorre em possíveis covas rasas que eventualmente podem existir no cemitério, mas que não puderam ser identificadas pelo acúmulo absurdo de mato no espaço. Essas são em seu sentido genuíno, vítimas do esquecimento, não havendo nomes, datas, ou mesmo vestígios que possam os lembrar a quem percorre as vielas por entre os túmulos que a lotação do cemitério produziu.

Assim, associamos o esquecimento, à fatores econômicos, mas estes não são suficientes para explicar a complexidade do fenômeno. Tendo em vista que como as construções supracitadas, túmulos de famílias da classe média e mesmo da elite, também se perdem em um



esquecimento por fatores que exigem pesquisa mais aprofundada. O que nos propõe seguir pincelando com as percepções da pesquisa de campo e com o que os túmulos e seus elementos nos fornecem para essa reflexão.

Pensando a complexidade do esquecimento da morte infantil, trouxemos dois exemplares de túmulos. O primeiro mais simples com gradil de ferro em processo de oxidação, junto com o acúmulo de mato, vão nos indicar o descuido, o abandono. Já o segundo com uma arquitetura elaborada em formato de casa apresentando ainda vestígios dos tempos de lembrança, vai demonstrar a descaracterização de alguns de seus elementos e como o esquecimento vem agindo em sua estrutura.

Figura 15 – Túmulo infantil



Acervo de Cleidiane Araújo

Figura 16 – Túmulo infantil



Acervo de Cleidiane Araújo

Tais exemplares vão trazer os túmulos infantis, uma das nuances do cemitério que mais causam comoção, tendo em vista que a perda precoce é um evento mobilizador de emoções coletivas, tendo assim, uma maior facilidade em manter-se como memória também coletiva. O que suscita uma série de reelaborações das narrativas a respeito dos



eventos antecedentes à construção do túmulo quanto ao falecimento da criança ou das crianças. Sugerindo um aprofundamento interessante a se fazer quanto a essas narrativas. Porém, no momento o que nos mobiliza é pensar o esquecimento desses túmulos.

O que percebemos no cemitério São Vicente de Paula é que tais estruturas podem ter perdido o sentido devido às temporalidades de suas construções. Por serem muito antigos, os pais ou responsáveis, principais mantenedores da memória através do túmulo dessas crianças podem ter ido embora da cidade, se encontrarem em idade avançada ou mesmo terem falecido. Fato é que com o passar dos anos, a memória do falecido parece ir se transferindo para espaços de recordação mais íntimos e o espaço tumular se torna muito mais uma recordação para a memória coletiva. Já que os sujeitos que em algum momento fizeram questão de manter esses cuidados não entendem mais o túmulo como um espaço de conexão com os seus, nem encontram motivos para expor para a comunidade.

## CONCLUSÃO

Portanto, a lembrança e esquecimento no S. Vicente Paula são fatores que podem ser analisados por uma série de vieses, mas aqui tentamos pincelar algumas possibilidades que podem se desdobrar em futuros aprofundamentos. Quanto ao lembrar, percebemos que a memória vai estar ligada principalmente à necessidade de perpetuação dos nomes da elite local, uma classe majoritariamente ligada à política, mas que também se vinculam à educação e à saúde pública. Majoritariamente regidos pela fé católica, esses indivíduos que se construíram, e em certa medida foram construídos na memória sertaneja vão ser apresentados na monumentalidade de alguns túmulos do Cemitério S. Vicente de Paula. Figuras e estruturas lembradas pelos familiares e que se fazem lembrar por todos pela arquitetura elaborada e as referências nos epitáfios. Esses sujeitos são cristalizados no



espaço cemiterial como heróis, sendo revisitados conforme os interesses de cada momento político.

Já quando pensamos o esquecimento, precisamos considerar o sertão em suas dinâmicas, se dentre elas, ele é também um sertão da saudade, as distâncias que as condições podem favorecer ou amenizar são fundamentais para compreender o esquecimento. Em busca de melhores condições de vida, em diferentes temporalidades o sertanejo irá se submeter às despedidas por uma melhor qualidade de vida. Assim, deixando em sua terra natal, familiares vivos e falecidos, colocando muitas vezes essa vivência como página virada. Além disso, essas pessoas podem simplesmente quererem esquecer determinadas perdas, desenvolvendo uma aversão ao espaço cemiterial, devida à angústia que o lembrar a morte os trazem.

Tais constatações nos possibilitam considerar o cemitério espaço privilegiado para compreender os jogos de poder e a dinâmica de um sertão que não para no tempo, mas que também é saudoso. Seja fazendo uso da memória para garantir a perpetuação de nomes políticos ou para a identificação e união do grupo, a memória no espaço cemiterial deve ser considerada na organização local como um todo. Assim, salientamos a importância da preservação do patrimônio funerário como suporte que possibilita a compreensão do sertão em suas várias nuances, inclusive as que compreendemos ligadas à categoria da memória aqui trabalhada. Nesse sentido, o nosso trabalho é uma provocação para se pensar o sertão a partir das potencialidades do cemitério.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Thiago Nicolau de. **Cemitérios: História e memória**. In: Túmulos celebrativos de Porto Alegre – Múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930). EdiPUCRS. Porto Alegre, 2008.

HALBWACHS, Maurice. Memória coletiva e memória individual. In: \_\_\_\_\_. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p. 25-51.



NEVES, Erivaldo. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **POLITEIA: Hist. e Soc. Vitória da Conquista** v. 3 n. 1 p. 2003. p.153-162.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992. ISSN 2178-1494.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX**. Goiânia – GO. 2011. Tese Universidade federal de Goiás. Programa de pós-graduação em história.

SANTOS, Carolina. **O corpo, a morte, a imagem: a invenção de uma presença nas fotografias memoriais e post-mortem**. Belo Horizonte, 2015. Tese Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais.





# O MORRER EM TAPEROÁ: AS PRÁTICAS E OS SENTIDOS NORDESTINOS SOBRE A MORTE EM *O AUTO DA COMPADECIDA* (1955), DE ARIANO SUASSUNA

 João Vitor de Carvalho Melo<sup>1</sup>

 Fábio Leonardo Castelo Branco Brito<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar como o escritor paraibano Ariano Suassuna representa o imaginário nordestino acerca da morte no interior da obra *O Auto da Compadecida*, escrita em 1955, e como esta se insere e é fruto do cenário e da construção histórica da região. Para tal, o artigo utiliza-se das falas das personagens para panoramizar as imagens que a população de Taperoá, alegoria para as pequenas cidades espalhadas pelo sertão nordestino, concebe acerca de temas corriqueiros frente à finitude da vida, tais como as preces e as rezas pela saúde e pela manutenção da vitalidade, as práticas de encomendas dos corpos e, até mesmo, o imaginário do que acontecia após o falecimento. Neste sentido, o trabalho se constrói sob análise de uma historiografia que se debruça sobre o misticismo e o simbolismo das práticas mortuárias, discorrendo, ainda, sobre as mentalidades e práticas coletivas

---

<sup>1</sup> Graduando em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Piauí.

<sup>2</sup> Professor Assistente I do Departamento de História da Universidade Federal do Piauí e docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da mesma instituição



que, advindas dos tempos de antanho, se fazem presentes no nordeste brasileiro do século XX.

Este artigo, por fim, busca entender os pontos de fé que os nordestinos compartilham com João Grilo, Chicó, o Padeiro e sua mulher, com Severino, o Padre e o Frade e com tantos outros personagens da obra enquanto filhos de uma cultura plural e como estes são, para além de títeres no picadeiro do fundador do *Movimento Armorial*, irmãos de origem, de terra e de crença.

### O AUTOR, O AUTO E O ATO

“No início, para os aqui desembarcados [terras brasileiras], não era o Verbo, mas sim o nada” (DEL PRIORE, 2016, p. 15). O vaticínio anterior, propalado por uma das mais argutas pesquisadoras da história do Brasil, assinala um dos pontos fulcrais no entendimento da identidade cultural de uma terra “vermelha como brasa”: o Brasil não é algo dado, mas criado. Tampouco é singular; é variado, múltiplo e diversificado. A cultura brasileira é o fruto que nasce de um solo onde foram inumadas uma miríade de sementes distintas, carregadas de significados e de significantes próprios e que, uma vez colhidas, jorram um néctar que colore, cada qual a seu modo, as serras, as montanhas e os povos que habitam os limites da “Ilha Brasil” (BRITTO, 1976). Visto de muitas óticas distintas, os pigmentos que confeccionam o manto da identidade brasileira nem sempre fazem parte de uma mesma palheta, pois, volta e meia, se sobrepõem na busca pela primazia da identidade cultural do país, fenômeno este que se acentuara significativamente durante o século XX: a cultura brasileira fora, na última centúria, palco de embates acirrados entre os discursos e as criações de sua própria imagem. Uma destas invenções do Brasil canonizou-se sob a figura de um parai-bano que, através de suas peças, obras literárias e poemas, buscavam elaborar, sob os moldes das estéticas eruditas europeias, a construção de uma cultura popular nordestina.



Entrando na vida a 16 de junho de 1927, na cidade de Parahyba do Norte, atual João Pessoa, Ariano Vilar Suassuna sagrou-se ao longo de sua trajetória intelectual como um dos mais importantes dramaturgos da história recente brasileira, celebrizado pela escrita leve e por obras que, a exemplo de *O Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta* (1971) e de *O Auto da Compadecida* (1955), abordavam, enquanto temática, o cotidiano do homem comum do sertão, suas práticas e a relação deste com mundo que o circundava. Partindo de elementos comuns da cultura da região em que nascera, a imagem brasileiro-nordestina que Ariano Suassuna erigia em seus escritos era composta pela apresentação das tradições nacionais sob um véu erudito que se amparava “no universo medieval ibérico e no passado colonial brasileiro e nordestino” (BRITO, 2016, p. 140). Segundo suas próprias palavras, delinear a identidade do Povo brasileiro era:

[...] um empreendimento ousado. Mas vou torná-lo mais ousado ainda, reduzindo essas características mais marcantes do Povo brasileiro a uma só, que resume todas: trata-se, a meu ver, da união de contrários, da tendência para assimilar e fundir contrastes numa síntese nova e castanha que dá unidade uma a complementaridade de opostos. [...] Se examinarmos o Povo brasileiro do ponto de vista de seu comportamento social, de sua Psicologia, de sua História, de sua Arte, de sua Literatura, encontraremos sempre essa tendência assimiladora e unificadora de contrários (SUASSUNA, 1976, p. 04)

Tais “invenções” regionalistas da cultura brasileira levaram, em 1974, à edição e à publicação do *Manifesto Armorial* que, encabeçado por Ariano Suassuna, constituiria o marco fundamental de um movimento cultural homônimo, instaurado a fim de imprimir as dimensões de uma vertente cultural, sob a pretensão de “universalizá-la, utilizando-se para isso de diferentes espaços, tais como a universidade e os grupos de teatro” (BRITO, 2016, p. 140). A sua percepção da construção de uma imagem cultural brasileira não se restringiu somente aos traba-



lhos desenvolvidos durante a década de 1970: lançada em 1955, a peça *O Auto da Compadecida* já se cristalizara sob os moldes do “regionalismo universal” de Suassuna, coligindo, em seu interior, as características fundamentais de um pensar e existir nordestino que consagrariam o *metier* do dramaturgo paraibano ao longo de sua carreira.

Aclamada ao ser apresentada no Primeiro Festival de Amadores Nacionais pelo Teatro Adolescente do Recife, sob a direção de Clênio Wanderlei, em 1957, na capital carioca (SUASSUNA, 2013) – conquista significativa para a companhia que amargava a dura estreia do espetáculo, realizada no ano anterior (SUASSUNA, 1956) –, a obra, considerada a *magnum opus* do “mestre armorial” (BRITTO, 1976), erige-se sob os moldes das peças elaboradas durante Alta Idade Média (aproximadamente entre o século V e o século X), denominadas, em meados dos trezentos, como Milagres de Nossa Senhora (SUASSUNA, 2013), nas quais o protagonista, frente às vicissitudes do enredo e à iminência do fim, apela pela intercessão de Nossa Senhora que, atendendo ao chamado, o “salva tanto no plano espiritual como temporal” (SUASSUNA, 2013). O desenrolar da trama, no entanto, distoa dos cânones medievais à medida que não copia, inteiramente, seu mote inspirador, mas recria, à luz do Sol que banha as terras da Rainha do Meio-Dia (SUASSUNA, 1976), a ambientação e estruturação da obra sob um olhar popular. Acerca disto, conta Moraes que:

O Auto de Suassuna tem seu ponto alto na carnavalização, na criação de um mundo às avessas que se concretiza no julgamento final, em que os papéis dos personagens são subvertidos, passando o malandro João Grilo a ser o salvador de todos, diante do tribunal composto por Jesus, Nossa Senhora e o Diabo, numa visão cômica e compadecida da fraqueza do homem e de suas vicissitudes numa terra madrasta (MORAES, 2006, p.10)

Apresentados ao público pelo *alter ego* de Suassuna, um palhaço – um personagem conceitual por excelência (DELEUZE; GUATTARI, 2010,



p. 81-110), vertendo, em seu discurso, toda a filosofia do criador – e aludindo à proposição bakhtiniana do cômico na linguagem – neste caso, a linguagem teatral – como arma de subversão e resistência popular frente aos “discursos oficiais” (KONDER, 2002, p.157-158), os personagens da Taperoá fictícia recriam o universo à sua imagem através do escárnio e da “carnavalização do cotidiano” (MORAES, 2006, p. 10), valendo-se das práticas de vida e de morte vulgarizadas pela cultura popular nordestina para construir os sentidos de sua existência, concebida, aqui, como uma crítica “satírica e humorística da sabedoria popular e uma denúncia séria das desigualdades e injustiças sociais e religiosas entre opressores e oprimidos no microcosmo da região Nordeste, que em si resume o que acontece em todo o Brasil” (MORAES, 2006, p. 06). Neste sentido, o artigo que aqui segue pretende analisar as apropriações dos sentidos e das práticas acerca do morrer no decorrer da obra, buscando traçar o elo entre a realidade histórica e social dos costumes mortuários, a mentalidade coletiva acerca da ideia da finitude e a criação literária de Ariano Suassuna.

## **A MORTE ONIPRESENTE: ADIÁVEL, MAS INEVITÁVEL**

Imerso em um imaginário maravilhoso de bases cristãs, a cultura do Nordeste do Brasil comunga, em muitos pontos, com a doutrina católica que, formada sobre patamares institucionais nas desagregações da Antiguidade, expandiu-se durante o período medieval, chegando às terras americanas a bordo das caravelas e das naus-capitâneas que traziam, junto com os anseios de uma sociedade mercantil, os exploradores do Novo Mundo. Esta cultura, no entanto, não é somente tributária dos seguidores do cajado romano, mas, sim, da interação destes com os distintos grupos sociais que caminharam pelas terras edênicas de um futuro Brasil (MELLO E SOUZA, 1987), desenhando, pelas suas representações, a face do imaginário dos povos deste solo. Assim, esta interação modelaria não somente os significados da vida para a população que



habitava os limites do território nordestino, mas, também, os sentidos da morte, criando uma ritualização acerca do morrer que ecoaria na maneira como esta era vista e “praticada” no interior dos núcleos sociais nordestinos, a exemplo da Taperoá de *O Auto da Compadecida*, reflexo de uma longa trajetória de encontros e desencontros das tradições eruditas e populares no Brasil.

Neste sentido, a dinâmica que funda uma das representações mais corriqueiras acerca do fim último dos homens nordestinos germina, ainda, na Europa medieval dos séculos XII e XIV, lugar que, devido às experiências das Pestes do Ocidente, permitira à Morte assumir rosto, forma e propósito (DELUMEAU, 2007, p. 271): saindo de um aspecto natural e comum, a morte converte-se na efígie do medo e da desesperança (ARIÈS, 2017), sendo o seu domínio o mundo e todos os seus espaços e suas gentes, seja nos recônditos silêncios dos galpões infestados de ratos, seja – e especialmente era – nos aglomerados populacionais onde as pulgas dominavam e parasitavam qualquer membro humano que alcançassem (DELUMEAU, 2009, p. 159). Prefigurados como uma efígie da morte, que simbolizava tanto a cólera de Deus contra as iniquidades terrenas quanto a atuação das legiões que seguiam o querubim caído, a incidência sazonal das pestes e a dificuldade em reagir, efetivamente, contra elas, atrelado a períodos de guerra e fome, permitiu germinar, além do pavor, um sentimento de repulsa e, sobretudo, de ânsia pela fuga de uma realidade madrastra (DELUMEAU, 2009, p. 161-162). Resultado deste câmbio, a morte, vista desde a Antiguidade até meados da Idade Média como algo familiar e do qual não se pode fugir – *et morriemur*: morremos todos (ARIÈS, 2017, p. 64) –, experimenta, protagonicamente ao longo do século XVI, uma mudança no imaginário que se tinha sobre ela, culminando, no XVIII, em uma ruptura com as percepções comuns do partir rumo ao eterno: segundo Phillipe Ariès (2017), a morte que, até então, fora “domesticada”, tornara-se um animal selvagem que, indomável, busca-se afastar de todas as maneiras possíveis (ARIÈS, 2017, p. 150); “Como dis-



se La Rochefoucauld, o homem não pode mais olhar de frente nem o sol nem a morte” (ARIËS, 2017, p. 150).

Desse modo, ainda que não expliquem a integralidade da mudança entre os paradigmas do morrer, a dificuldade cotidiana dos europeus, atreladas às apropriações e às ressignificações da finitude por aqueles que perpassavam pelo advento da “onipresença do medo”, permitem flagrar a necessidade da elaboração de táticas – ora metafísicas, ora práticas – que permitissem a fuga das estratégias (CERTEAU, 1980) de “expurgo dos céus”, práticas estas que durariam e se atualizariam durante todo o período medieval e que chegariam até a contemporaneidade, ansiando, grosso modo, a fuga da morte, ainda que momentaneamente (DELUMEAU, 2009). Assim, o homem medieval cristão, um decodificador nato da realidade (LE GOFF, 1989), embebido do espírito da autopreservação, buscara em suas orações aos tabernáculos santos, nas fumaças das velas e dos incensos, nos coros baritonais dos monges, nas procissões, no calor do manto intercessor de Maria e de seus santos e, por fim, na própria fé ouvir o auxílio que a medicina da época, muitas vezes, não poderia oferecer, buscando, destarte, construir um espaço de clemência e de proteção contra as flechas jogadas pelos céus e que atingiam, indistintamente, aqueles que valseavam pelos difíceis salões da vida (DELUMEAU, 2009, p. 163-165): inserido no Catecismo da Igreja, as orações de intercessão, seja dos irmãos de fé, seja dos santos, fazem parte da Doutrina e das práticas de espiritualidade do rebanho de Cristo (IGREJA CATÓLICA, 2005), encontrando respaldo, inclusive, nas narrativas bíblicas, a exemplo do que conta o livro de Thiago, “A oração do justo tem grande eficácia.” (Tg 5,16c).

Ao fincar os pés nas terras brasílicas juntos com os primeiros lusitanos, tal tendência de apego à fé com o fim de livrar-se ou, no mínimo, de retardar o inevitável também se manifestara de forma veemente, sendo patente durante todo o período colonial, agregando, à ritualística católica, os ensinamentos daqueles que aqui se encontravam quando da chegada ibérica e dos que vieram, à contrapelo, sentir, na pele e na



história – a de antes e do porvir – a ganância de um sistema mercantil. No campo das práticas de cura, ainda na época da colônia, muitos foram os embates acerca da primazia pela cura física e espiritual entre as autoridades católicas e os representantes dos diversos credos brasileiros, como bem conta Nogueira:

Assim, viver nas Minas setecentistas também era algo perigoso. Espaço habitado por animais selvagens, índios bravios e suas “frechas”, seus tiros, suas emboscadas e suas “estocadas” para resolver contendas de toda sorte, e um sem-número de achaques provocados pelos “ares” do altiplano e pelos acidentes na prospecção aurífera [...]. Somavam-se a isso as frequentes e temidas “doenças de feitiço”. Contudo, se havia tantas maleitas e malefícios, havia igualmente indivíduos para remediá-las dentro e fora dos círculos da medicina douta. [...] parte dessas terapias, efetuadas por curadores não licenciados, significativamente africanos ou mestiços, que engendraram práticas individuais de cura e, por isso, acabaram enredados em denúncias em tribunais religiosos, com destaque para as devassas eclesiásticas, realizadas ao nível do bispado [...] Em vista da polivalência das práticas desses “curadores negros” – como são comumente nomeados por seus denunciantes e algozes – e dos limites físicos deste artigo, escolhi dois desses vetores: o uso de “bençãos”, “palavras” e orações católicas e a manipulação de “pós, raízes e ervas” para a produção de banhos, vomitórios e emplastros. (NOGUEIRA, 2016, p.16)

Percebe-se, portanto, que, para além de uma influência determinista cristã, um dos condicionantes para se recorrer à Compadecida e seus santos – muitas vezes já sincretizados pelas culturas de matrizes africanas (MELLO E SOUZA, 1987) – é a ausência de um aparelho organizado de saúde e assistência pública no interior da sociedade brasileira, conjuntura que durou, segundo Pereira Neto (2002), até a virada do século XX. Estas lacunas, aos poucos, foram sendo preenchidas não só por pessoas que sintetizavam as variadas práticas de cura que transitavam pelo território brasílico, mas, também, por figuras de cunho





religioso que, aproveitando a ausência de paróquias em funcionamento perene nas sertanias do país e do escasso número de padres na região (BRANDÃO, 2019), começaram a difundir o que Machado (2001) chamaria de “catolicismo rústico”<sup>3</sup>, realizando uma vivência cristã baseada, também, na cultura popular da região, a exemplo das figuras de Padre Cícero, no Ceará, Antônio Conselheiro, na vila de Canudos, e os monges José e João Maria, no sertão do Contestado catarinense que tornaram-se a epítome da esperança e da fé no divino frente a um mundo que as oficialidades do Estado, cada vez mais distantes, tornara alheio: eis o contraponto entre religião, atrelada à institucionalidade de uma doutrina, e a religiosidade enquanto vivência subjetiva de fé (BRANDÃO, 2019, p. 43).

Estas reinvenções do mundo, fruto da imensa produção de sentidos que a pluralidade brasileira permite florir, oferecem um panorama do pensamento místico da população do Nordeste brasileiro, enfocando a íntima ligação entre a espiritualidade e o bem estar que ecoa, grosso modo, nas permanências da vida. Em uma sociedade eminentemente colonizada por cristãos e perpassada pelo pensamento ancestral nativo e africano, a validade de uma oração e das “rezas” seriam o meio mais alcançável – e, às vezes, o único – de uma sociedade crente no divino, e conjuntamente desassistida pelo aparelho estatal, em lidar com as enfermidades e dificuldades cotidianas.

Na peça, por sua vez, não se abordam, diretamente, tais aspectos sócio-históricos e, apesar de que não se mencionem as práticas de cura inseridas fora dos circuitos da Igreja, acentua-se o caráter espiritual das tentativas de evitar ou, no mínimo, retardar o último momento dos mo-

<sup>3</sup> Em concordância com Oliveira (2010), o catolicismo rústico é uma nova forma de manifestação cultural religiosa tributária do momento em que o catolicismo português “fundiu-se às religiões africanas e aos mitos e ritos indígenas. [...] A esse catolicismo que emerge das manifestações populares Queiroz (1968) denominou “catolicismo rústico”, apropriando-se do termo “cultura rústica” cunhado por Antônio Candido [...]” (OLIVEIRA, 2010, p. 05).



ribundos através das rezas e das bênçãos, reflexo de um pensamento historicamente enraizado nas terras da caatinga: neste sentido, uma das cenas que permitem tal inferência é quando o filho de Antônio Moraes, o major, antes de ir à “cidade grande” realizar um tratamento médico contra algum mal que o acometia, busca receber das mãos do padre João, o pároco da cidade, uma bênção, a fim de que Deus, o médico dos médicos segundo a vulgata popular, o protegesse e permitisse sua cura (SUASSUNA, 2013). Encontra-se, aqui, destacado caráter determinista da vida das criaturas de Deus e o reflexo da primazia histórica do poder das bênçãos sobre a medicina de consultório, enfatizando não só uma corrente de pensamento que, mesmo nuançada por uma enorme gama de subjetividades, desconstruindo o olhar monolítico que se tem dela, pregara as bases de um paradigma que permeara toda a cultura nordestina: a finitude da vida e a continuação após ela em Cristo (IGREJA CATÓLICA, 2005).

O segundo momento em que se permite analisar as ritualizações em torno de uma figura convalescente é o momento da “bênção do cachorro”, ou, pelo menos, a tentativa de fazê-lo (SUASSUNA, 2013). Este ponto da peça permite-se analisar sobre um dupla-chave: na mesma medida que a ânsia da mulher do padeiro em benzer seu cachorro reforça o aspecto devocional das curas espirituais, seja pra quem for, homem ou animal – embora, na peça, este momento tenha um explícito tom satírico –, ela assinala, com o desfecho da história, a morte do “bichinho”, a principal característica da morte nordestina: ela, além de onipresente, é inevitável, sendo possível o seu retardo, mas não seu escape; segundo Chicó, personagem da obra, é o “único mal irremediável [...] porque tudo o que é vivo morre.” (SUASSUNA, 2013)”. Assim, Ariano Suassuna permite que o leitor se encontre com o cotidiano finito das suas personagens e compartilhe com eles as angústias que permeiam a existência humana.



## MORREU! “E AGORA, CHICÓ?”

Momento central do devir cristão, a morte, e todo o imaginário que carrega, é um dos componentes fundamentais da cultura nordestina, dando sentido à vida e às ações de grande parte dos habitantes da região. Neste cenário, é de extrema necessidade salientar a importância dos rituais de passagem nos circuitos que se constroem acerca da percepção da finitude e do adeus. Neste sentido, nos contam Veras e Moreira (2012):

De acordo com Howarth e Leaman (2004), há várias explicações para a existência e importância de rituais fúnebres, desde o medo do regresso dos mortos à necessidade de consolar os vivos. Esses rituais variam muito de uma sociedade a outra e permitem a adaptação do ser humano à morte, Kovács (2007) esclarece que os rituais são específicos de cada cultura, pois facilitam a expressão de sentimentos e dão um significado à perda. Na tradição cultural sertaneja, o termo sentinela designa todo o período, desde a iminência da morte até o enterro; segundo Rocha (2006), a sentinela acontece em função do “finado”, porém, exerce importante papel no processo de luto dos vivos e é motivo para encontros e convivência familiar. (VERAS; MOREIRA, 2012, p. 295)

Assim como nos dias e nas noites do sertão brasileiro, o viver em Taperoá também é perpassado pela ritualização da morte, buscando, para além de mitigar as dores causadas pela angústia despertada pelo silêncio dos defuntos, os métodos de salvação dos sujeitos que lá habitavam e o alcance do “bom-lugar”, o Paraíso no mundo do “além”, enfatizando o caráter moralizante destas narrativas de “bem morrer”. Sob este auspício, a maneira cristã de se perceber no mundo nordestino e fora dele permite à veia escritora de Ariano Suassuna localizar os personagens de sua obra no interior de uma sociedade em que prevalecem os ritos da passagem deste mundo para o outro, dando sentido aos costumes e estereótipos desta região para consolidar sua própria imagem



do Nordeste. Desta maneira, os ofícios de morte apresentados pela peça de Ariano coadunam com o espírito salvacionista que embebem tais práticas desde, mais ou menos, a Idade Média Central (ARIËS, 2017).

O primeiro deles é percebido no momento do enterro do cachorro da mulher do padeiro, quando há a ânsia, antes a necessidade, de se “encomendar” o corpo do animal falecido e enterrá-lo em “latim”, seguindo a ritualística do catolicismo. Este processo, segundo a vulgata cristã, buscava rogar pela misericórdia divina e a expiação dos pecados do irmão que fenece, conjuntura que rememora o já referenciado poder de intercessão das rezas e práticas de outrem pelo destino dos sujeitos (IGREJA CATÓLICA, 2005). Ainda que o enterro de animais sob a benção de um sacerdote não seja prática comum à Igreja católica, conforme atesta a repulsa de padre João em realizar a cerimônia (SUASSUNA, 1955), a menção à cena permite perceber a importância dos trâmites da passagem para a outra vida para as populações sertanejas, especialmente por estas cerimônias, na maioria das vezes, terem peso sobre o destino dos finados.

Saindo dos campos fecundados pelos pais da humana prole (MILTON, 2020, p. 829) e adentrando nos panteões celestes junto com os personagens mortos pelo cano da arma do bando cangaceiro de Severino, a peça permite, pela ausculta que faz do julgamento final dos personagens, flagrar outra propriedade da morte no interior do pensamento nordestino-cristão do Brasil, a propriedade pedagógica. Tendo sentido na própria existência (HEIDDEGER, 1927), falar da morte é, sobretudo, falar da vida e das ações que nela ocorrerem, compreendendo que os discursos que se propalam ao bem morrer dizem mais sobre a reta condução da vida do que sobre as perspectivas da finitude: a morte é utilizada como mecanismo de estabelecimento de uma pretensa ordem moral a qual os sujeitos, caso concordem com ela, receberiam como prêmio o “Bom-Lugar” ou, em caso negativo, seriam condenado ao fogo eterno (LE GOFF, 1995, p. 21). Embora tais imagens do “além vida” sejam retratadas por inúmeras sociedades ao longo das eras (LE GOFF, 1995,



p. 35-48), estes lugares foram sistematizados pelo pensamento cristão europeu sob a figura do Céu e do Inferno (DELUMEAU, 2009), valendo-se de uma pretensa culpabilização do homem pelo pecado original de Adão e Eva e estabelecendo, por sua vez, uma necessidade de expiação da mácula original através das boas ações e da retidão de caráter de seus filhos, a humanidade (LE GOFF, 1989, p. 11-13). Sob este paradigma, erige-se o Julgamento Final das almas que se apresentam sob a luz de imortal claridade que emana da misericórdia de Cristo.

Igualando-se em morte aqueles que foram tão distintos em vida – pensamento comum cristão de que, perante Deus, todos os homens são iguais –, o julgamento se inicia aos moldes do tribunal celeste que se estabelecera, enquanto alegoria, ainda na Idade Média, compreendendo o homem disputado entre Deus, o Diabo e suas milícias (ARIÈS, 2017; DUBY, 1984): Jesus Cristo, Emanuel, aparece prefigurado como um homem negro, releitura do cânone imagético do Messias pelo autor, que ouve atentamente as acusações de Satanás, a personificação do Mal, e os testemunhos dos “réus” (SUASSUNA, 1955). Adultério, corrupção, simonia, mentira, assassinato e tantas outras faltas elencadas pela promotora infernal levantavam-se contra as almas taperoanas que não viam, no horizonte, a limalha da Salvação. Nisso, perto do veredito final condenar todos ao Inferno e suas labaredas, João Grilo, o protagonista, evoca, como última esperança, a figura que seria não somente o princípio *ex machina* da obra, mas a imagem de uma devoção que, desde os tempos imemoriáveis do medievo, rogava por todos, agora e na hora de sua morte: a Virgem Compadecida.

Aparecendo em resposta à invocação de João Grilo – “Valha-me Nossa Senhora, Mãe de Deus de Nazaré” (SUASSUNA, 2013) –, a Virgem começa a apelar pela misericórdia do Filho, alegando que, na hora da morte, tanto o padeiro quanto sua mulher perdoaram-se mutuamente, e que o bispo e o padre perdoaram seus algozes, fato que, abonando-os de pecado mortal, encaminha-os ao Purgatório, um recanto sistematizado no século XII que seria direcionado àqueles que padeceram



sem ofender diretamente o trono de Deus, sendo necessário, para essas almas, as preces e as rezas dos viventes em sua intenção para que, o quanto antes, alcancem a salvação plena (LE GOFF, 1995, p. 15-31). Quanto a Severino, o Ressuscitado o direcionou aos céus por este não ser responsável direto por seus atos e estes servirem como veículo da Cólera divina (SUASSUNA, 2013). É interessante, ainda, retratar o contraste à figura dos pecadores: o santo, representado pelo frade, figura menor, alvo de escárnio e que fora poupado da morte por Severino, que encaminhava-se no rumo da santificação pessoal à medida que oferecia-se enquanto evangelizador em meio aos povos que, por isso, o martirizariam (SUASSUNA, 2013), denota não só um dos possíveis caminhos da mortificação pessoal, mas, também, a paráfrase da boa morte para os personagens da obra: morrer “com Cristo, por Cristo e em Cristo”.

Por fim, o púlpito direciona sua luz sobre João Grilo, que já virara inimizado de Satanás, e que, mesmo com as apelações de sua padroeira, não conseguira livrar-se da condenação até o fim dos tempos em virtude das gravidades de suas faltas. Assim, na iminência da danação, a Nossa Senhora lança um último apelo a Seu Filho:

A COMPADECIDA Dê-lhe então outra oportunidade.

MANUEL Como?

A COMPADECIDA Deixe João voltar.

MANUEL Você se dá por satisfeito?

JOÃO GRILO Demais. [...] (SUASSUNA, 2013)

Cristo cede, denotando o motivo do forte apelo e o poder popular da figura de Maria como intercessora maior: a santa, que conta com a obediência de seu Santíssimo Filho, fora, também, humana, uma conhecedora das dores, dos vícios e dos medos dos homens, conforme esta vaticina, “A carne implica todas essas coisas turvas e mesquinhas. Quase tudo o que eles faziam era por medo. Eu conheço isso, porque convivi com os homens: começam com medo, coitados, e terminam por fazer o que não presta, quase sem querer. É medo” (SUASSUNA, 2013).



Assim, com uma nova chance em mãos e os gritos de ódio do demônio nas costas, João Grilo retorna à vida severina do sertão armorial de Ariano, tecendo, com sua existência, as suas invenções e contravenções do mundo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: O NORDESTE, DA TERRA AO CÉU**

Em suma, a peça *O Auto da Compadecida* se estabelece como a comunhão entre o erudito estrangeiro da Europa medieval e as invenções nordestinas desta cultura, esculpindo-a sob um novo Sol, aquele que brilha ao meio-dia, e obtendo, como resultado desta manufatura, uma profusão de novos sentidos e novas possibilidades de analisar o ser no mundo.

Embora se façam presentes os sentidos motores de um paradigma cristão, ele não é copiado, mas cooptado e refeito pelas necessidades do cotidiano do povo do Nordeste brasileiro, uma população que, assim como afirma Ariano compõe o Brasil ao qual pertence:

[...] Aos povos castanhos e insulares também insulados da Rainha do Meio-Dia, povos integrantes da Raça parda e bruna do mundo, isto é, povos ao mesmo tempo noturnos e solares, apolíneos e dionisíacos, mais dançarinos e musicais do que reflexivos, mais da “plástica sensual” e da pulsação do ritmo estético do que da abstração. (SUASSUNA, 1976, p. 02)

Assim, na mesma medida em que sagra-se enquanto autor, Ariano Suassuna cristaliza a identidade de um povo nordestino que, herdeiro de um trono plural, cria um Brasil, ao mesmo tempo, múltiplo e singular.



## REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BRITO, Fábio Leonardo Castelo Branco. **Visionários de um Brasil profundo**: invenções da Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza (CE), 2016.

CASTELO BRANCO, Pedro Vilarinho; CERQUEIRA, Maria Dalva Fontenele (org). **História, catolicismo e educação**. Teresina: EDUFPI, 2019.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SUASSUNA, Ariano Vilar. **A onça castanha e a Ilha Brasil**: uma reflexão sobre a cultura brasileira. Recife: 1976.

SUASSUNA, Ariano. **O Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Agir, 2013.





# REPRESENTAÇÕES DA MORTE NO VALE DO AMANHECER EM CRATO- CE (1987 - 2021)

 Pedro Igor Oliveira de Melo<sup>1</sup>

 Cicero Joaquim dos Santos<sup>2</sup>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, ora em desenvolvimento, objetiva tecer uma discussão acerca da categoria morte na Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, situado na região do Cariri cearense, na cidade do Crato-CE. O *locus* da pesquisa será o Templo Patário do Amanhecer, localizado no Sítio São Vicente, Distrito Romualdo. O referido templo foi construído em 1987, tendo duas construções provisórias no bairro Seminário (1987-2001), e posteriormente, teve sua construção permanente no Sítio São Vicente, Distrito Romualdo. O templo supradito faz parte de uma ramificação de vários templos-externos no Brasil e no exterior, tendo sua matriz em Brasília-DF. Sua fundadora e líder maior se chamava Neiva Chaves Zelaya (CAVALCANTE, 2011).

Na fundamentação teórica, dialogaremos com os autores Santos (2017), Lima (2019), Cavalcante (2011), Chartier (1988), Sassi (1974), Zelaya (2009), dentre outros. A concepção metodológica terá como fonte a história oral, alicerçada nas leituras de Meihy e Holanda (2014), Queiroz

---

<sup>1</sup> Aluno do curso de História (URCA), Bolsista de Iniciação Científica – FUNCAP.

<sup>2</sup> Professor do curso de História (URCA).



(2012), Meihy (1996), Ferreira e Amado (2006) que se fizeram necessários para contextualização do quadro teórico.

Acredito na importância dessa pesquisa para o mundo acadêmico, pois, o Vale do Amanhecer possui algumas pesquisas já realizadas, porém, ainda não foi produzido algo direcionado para o fenômeno da morte. Tal fenômeno é uma das características presentes nos aspectos culturais de cada sociedade. O Vale se encaixa aqui como processo religioso espiritualista, inserido dentro de uma nação que possui diversas crenças, muitas delas presentes na própria doutrina, por isso a escolha do referido tema.

## **AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE**

A estruturação do termo morte está presente nas culturas de todos os povos do planeta, sendo ela uma das perguntas que todos fazem para entender o real significado da vida e porque é necessário “o morrer”.

## **CONCEITOS DA MORTE**

No do Vale do Amanhecer, morte se entende como uma passagem entre o plano físico, na qual os adeptos compreendem sua realidade atual, com o plano espiritual, local aonde a verdadeira realidade existe na concepção da Doutrina.

Para adentrar nessa conceituação, farei uso das teorias utilizadas pelo autor Santos (2017) para compreender a maneira em que os adeptos entendem o que sua crença propõe acerca do tema em seu próprio entendimento do que é a morte.

Com isso, também utilizarei a teoria do autor Chartier (1988), a forma como ele concebe as representações presentes em nosso mundo através do entendimento geral das pessoas presentes naquele meio.



## **A MORTE PARA OS ADEPTOS DO VALE DO AMANHECER**

O Vale do Amanhecer é uma doutrina espiritualista e reencarnacionista, que recebe um número significativo de pessoas provenientes de várias religiões. Nesse contexto, a pesquisa vislumbra compreender a visão e os sentidos da morte por parte de adeptos de uma doutrina que possui identificações com o catolicismo popular, xamanismo, orientalismo, ciganos e candomblé.

Elegemos os principais teóricos que nortearão a presente leitura: Santos (2017) Chartier (1988), dentre outros.

## **O VALE DO AMANHECER: REFERÊNCIAS HISTÓRICAS E ORGANIZACIONAIS**

Neste tópico, tratarei da origem e organização do *locus* de minha pesquisa, informando ao leitor sua estrutura macro (Templo-Mãe em Brasília/DF), e estrutura micro (templo Patário do Amanhecer no Crato/CE).

### **Origem e estrutura organizacional**

A União Espiritualista Seta Branca (UESB), teve origem em 1959, na Serra do Ouro em Goiás. Em 1964, recebeu a denominação de Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, fazendo morada em Planaltina/DF, aonde está situado o templo-Mãe.

Além da fundadora, Neiva Chaves Zelaya (*in memoriam*), a doutrina foi composta também por um conselho de quatro adeptos com funções variadas, dentre elas, a evangelização.

### **O Vale do Amanhecer no Cariri cearense: destaque para o Templo Patário do Amanhecer no Crato/CE**

O Vale do Amanhecer originou-se na região do Cariri cearense através de um grupo composto por 09 adeptos advindos do Templo-



-Mãe (Brasília/DF) no ano 1987, poucos anos após o falecimento da fundadora da Doutrina, Neiva Chaves Zelaya.

O grupo recebeu uma tarefa de abrir um templo da ordem na referida região, iniciando primeiramente com um templo na cidade do Crato, mais precisamente no bairro Seminário, mudando para uma segunda construção no mesmo bairro, entre os anos de 1987 até 2001. O primeiro presidente se chama Cícero Nunes, que atualmente preside um templo na cidade de Juazeiro do Norte, assumindo o seu lugar o adepto José Tavares de Moraes.

No ano 2002 o templo denominado Patário do Amanhecer, mudou para o Sítio São Vicente, Distrito Romualdo, aonde permanece até os dias atuais, ampliando assim, os seus rituais.

### **A clarividente Neiva Chaves Zelaya: a fundadora da Doutrina do Amanhecer**

Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida pelos adeptos da doutrina como Tia Neiva, nasceu na cidade de Propriá, no estado de Sergipe, no ano de 1925. Participou da construção de Brasília em 1957, como caminhoneira, sendo a primeira mulher na profissão referenciada no país.

Segundo leituras da doutrina em foco, começaram a surgir os primeiros sinais de sua Clarividência em 1959, sendo instruída por vários mentores espirituais, iniciando sua missão anos depois para formar a Doutrina Espiritualista Cristã, orientada pelo seu mentor maior, o líder espiritual Seta Branca. Dona Neiva enfrentou muitos desafios, entre eles, ficou viúva aos 24 anos, tendo que criar seus 04 filhos sozinha. Faleceu em 1985, deixando sua imensa obra nas mãos de seus seguidores.

### **Da seleção ao perfil dos sujeitos entrevistados**

Como critério de seleção, serão realizadas entrevistas semiestruturadas com seis adeptos de diferentes idades e tempo de doutrina. Dessa forma, buscarei três adeptos adultos e três idosos, 2 com idade menor



que 30 anos de idade e 2 com idade superior a 30 anos de idade, que não tenham nascido dentro da doutrina, por último, uma pessoa que tenha nascido na mesma, pois, seu tempo na Ordem será sua mesma idade de vida, o que pode fornecer uma visão diferente dos outros entrevistados.

## REFERÊNCIAS

CALDAS, A. L. **Oralidade, texto e história:** para ler a história oral. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed.- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CAVALCANTE, C. L. C. **Dialogias no Vale do Amanhecer:** os signos de um imaginário religioso. 1. ed. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora/Coleção Juazeiro, 2011.

CAVALCANTE, C. L. C. **Xamanismo no Vale do Amanhecer:** O caso Tia Neiva. 1. ed. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação.** Texto publicado com permissão da revista *Annales* (NOV-DEZ. 1989, No 6, pp. 1505-1520).

COELHO, M. P. **Caminhos e trilhas no Vale do Amanhecer cearense:** as cidades de Canindé e Juazeiro do Norte-CE. 2006. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

CÔRREA, C. H. P. História oral: considerações sobre suas razões e objetivos. *In:* MEIHY, J. C. S. B. (Org.). **(Re) introduzindo história oral no Brasil.** São Paulo: Xamã, 1996. p. 63 –70.

FERREIRA, M. M.; AMADO, J. **Usos e abusos da história oral.** (Orgs.). 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

KAZAGRANDE, M. **O centurião:** Doutrina do Amanhecer. Santa Cruz de la Sierra, 1 ed. Bolívia: Edição do Autor, 2012.

LANG, A. B. S. G. História oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. *In:* MEIHY, J. C. S. B. **(Re)introduzindo história oral no Brasil.** São Paulo: Xamã, 1996.

LEITE, J. Z. Glossário – termos próprios do Vale do Amanhecer. *In:* DEIS, S.; REIS, M.; LEITE, J. Z.; RAMASSOTE, R. M. **Vale do Amanhecer:** Inventário Nacional de referências Culturais. Inventário Nacional de Referências Culturais. Brasília, DF: Superintendência do IPHAN no Distrito Federal, 2010.



LIMA, Gercilene O. de. **Os sentidos da experiência religiosa nas narrativas de missionárias Nityamas, Gregas e Mayas: um mergulho no universo do Vale do Amanhecer**, 2019. Tese (doutorado). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2019.

LUCENA, Bálamo. A. B. **Leis e chaves ritualísticas**. 3. ed. Vale do Amanhecer: Planaltina-DF, 1977.

LUCENA, Bálamo. A. B. **Tia Neiva: autobiografia missionária**. 1. ed. Planaltina, Brasília - DF: Copyright, 1992.

MEIHY, J. C. S. B. **(Re)introduzindo a história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

MEIHY, J. C. S. B. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. **Revista de História**, n. 155, v.2, p. 191-203, 2006.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ORDEM ESPIRITUALISTA CRISTÃ. **Hinos mântricos: sob os olhos da clarividente Neiva**. 2002. Disponível em: < [https://docit.tips/download/hinos-mantricos-pensamentosnumanto\\_pdf](https://docit.tips/download/hinos-mantricos-pensamentosnumanto_pdf)>. Acesso em: 11 março 2018.

QUEIROZ, L. M. **Indumentárias de falanges femininas no Vale do Amanhecer: uma etnografia no Templo de Eusébio – CE, Brasil**. 2015. 148 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia. Universidade de Salamanca, Espanha, 2015.

SANTOS, Cicero Joaquim dos. **A mística no tempo: Narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

SANTOS, J. S. **Rituais do Vale do Amanhecer: sincretismo e pluralidade de símbolos**. 2001. 111 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO.

SASSI, M. **No limiar do terceiro milênio**. 2. ed. Brasília: Vale do Amanhecer, 1974.

SASSI, Mário. **O que é o Vale do Amanhecer**. 1. ed. Rio de Janeiro: Guavira Editores Ltda, 1979.

SASSI, M. **Curso sobre as estrelas: Resumo das aulas dadas de ago-dez/1982, pelo TrinoTumuchy, Mestre Mário Sassi**. 1982. Disponível em: <<http://oamanhecerojaguar.blogspot.com/2011/05/curso-sobre-as-estrelas.html>>. Acesso em: 11 jan 2018.

SILVA, J. C. N. **Arquivo Tumarã**. 1. ed. Brasília, Vale do Amanhecer, 2000.



ZELAYA, C. L. **Os símbolos na Doutrina do Vale do Amanhecer**: sob os olhos da Clarividente. 1. ed. Brasília: Coronário Editora Gráfica, 2009.

ZELAYA, N. C. **Compêndio de cartas da “Tia Neiva”**. 2018. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/23361325-Compendio-de-cartas-da-tia-neiva.html>>. Acesso em: 12 fev 2018.



## “OS NEGROS FAZEM A SUA ESTREIA”: A FORMAÇÃO DOS ESPAÇOS SAGRADOS PELOS NEGROS DO ROSÁRIO NA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO (1885-1930)

 Aressa Maíra Nascimento Paiva<sup>1\*</sup>

**A**tualmente, na cidade de Jardim do Seridó, compreendida na região do Seridó potiguar, funciona uma irmandade de negros, que foi fundada ainda na segunda metade do século XIX. A associação leiga em questão é a Irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário. Porém, essa irmandade nasceu devota somente da Virgem do Rosário, no ano de 1885, como comprovou o Compromisso e a página de abertura do Livro de Atas, Medidas e Resoluções da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim. No presente estudo, tivemos o objetivo de analisar o processo de construção dos espaços sagrados pelos Negros do Rosário – o grupo integrante da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário – na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, entre os anos de 1885 e 1930. A “estreia” dos Negros do Rosário na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição ocorreu um pouco antes de 1885. No ano de 1863, iniciou-se a festa de devoção à Nossa Senhora do Rosário, organizada por esses agentes históricos, os quais, vinte e dois anos depois, consolidaram-se na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim.

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela UFRN. Mestranda em História - PPGH-UFRN.





Para a discussão sobre a construção dos espaços sagrados pelos Negros do Rosário foi utilizado o historiador romeno Mircea Eliade (1992), que foi o primeiro autor a categorizar espacialmente os fenômenos do sagrado e do profano, em diálogo com a literata alemã Aleida Assmann (2011), que produziu o conceito de *local sagrado*. Para complemento desse quadro teórico, utilizamos a autora Zeny Rosendahl (1996) para o conceito de *hierópolis*. Rosendahl foi uma autora crucial para compreendermos que os espaços sagrado e profano são elementos que constituíam uma *hierópolis*, o que divergiu de Eliade, que tornou esses fenômenos imiscíveis. Esses autores foram basilares para a compreensão de como se empreendeu a construção, na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, dos espaços *sagrados* durante as festividades do orago de devoção do grupo Negros do Rosário, por meio das suas práticas, vivências e experiências.

As fontes que foram trabalhadas para a compreensão do processo de construção desses espaços assim como o processo de oficialização da irmandade são o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim (1885)<sup>2</sup> e o Livro de Atas, Medidas e Resoluções (1886-1944)<sup>3</sup>. No Compromisso da Irmandade, podemos averiguar o processo de oficialização da irmandade que era uma instituição mista, pelo fato de, além de ser uma instituição subordinada à Igreja, também era ao Estado, pois, a autorização para a sua criação foi a partir de uma Lei Provincial. Nesse documento foi dada a possibilidade de entendermos como foram distribuídos os cargos, como eles podiam ser ocupados e quem os poderiam ocupar, ou seja, toda a sua estrutura administrativa. Além disso, era no documento que estava disponível o patrimônio oficial da irmandade, que era a Casa do Rosário, e como o tesoureiro poderia utilizar

<sup>2</sup> Atualmente, o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim se encontra nos arquivos do Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte.

<sup>3</sup> O Livro de Atas, Medidas e Resoluções se encontra no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, no município de Jardim do Seridó/RN.



esse patrimônio em benefício da irmandade. Um ponto importante a ser destacado foi que, para ingressar na irmandade, não precisava ser negro, e isso ficou claro logo no Art. 1 § 1º, o qual, além de afirmar que o sexo feminino podia participar, alegava que não havia distinção de cor para se integrar a irmandade. Também foi possível perceber quais os procedimentos que eram tomados no momento das eleições.

Não constou no Compromisso os cargos de Rei e Rainha perpétuos ou do ano. Esse cargo aparece nas atas somente no ano de 1916. Entretanto, por meio da história oral<sup>4</sup> de alguns irmanados, foi notório que quem ocupou o reinado, da gênese da Festa do Rosário até a década de 40 ou 50, foi a família Dantas. Em uma análise do Livro de Atas Medidas e Resoluções, de 1885 até 1930, conseguimos compreender como eram as eleições para os cargos na irmandade, os conflitos, as querelas, e os anseios que existiam entre os Negros do Rosário e a sociedade da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição.

Em trabalhos anteriores, alguns autores estudaram sobre a Irmandade do Rosário, que atualmente se localiza no município de Jardim do Seridó/RN. Diego Góis (2006), analisou as táticas dos Negros do Rosário que esses irmãos constituíam para “burlar” uma estratégia estabelecida pela igreja. Julie Cavignac, José Melo, Sebastião Santos e Gilson Rodrigues Jr. (2007) realizaram um relatório antropológico da Comunidade Quilombola da Boa Vista dos Negros, que teve como objetivo mapear e sistematizar os territórios que pertencem à essa comunidade para a demarcação, titulação e delimitação das terras pertencentes ao “povo da Boa Vista.” Nesse trabalho, os pesquisadores pontuaram que o sentimento de identidade dessa comunidade foi mantido através de uma

---

<sup>4</sup> No trabalho de Soares (2017), o autor entrevistou Seu Antônio Dantas. Seu Antônio reside no Sítio São Pedro, local de origem da família. O entrevistado afirmou que João Dantas, patriarca dessa família no século XIX, foi quem ficou com a Coroa perpétua, e que os “Caçotes”, foi quem ficaram com o “pulo”. Atualmente, a família Dantas participa da irmandade através de donativos em dinheiro, e pela filiação à associação leiga. Eles não participam mais da festa.



série de fatores como a narrativa de uma fundação e de uma história em comum, além da reafirmação dos laços de parentesco e, principalmente, o pertencimento à Irmandade do Rosário. Desse modo, segundo os autores desse relatório, a coesão do grupo foi fundamentada em dois vieses: o primeiro pelas relações sociais privilegiadas, e o segundo pela participação do sujeito na festa do Rosário. Bruno Goulart (2016), teve como objetivo, em sua dissertação, a problematização do discurso da valorização cultural da Irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário e dos Negros do Rosário oriundo da população residente em Jardim do Seridó/RN. O trabalho do antropólogo foi empreendido em um recorte temporal mais recente, de 2010 a 2012.

No dia 16 de abril de 1885, através da Lei Provincial Nº 931, foi oficializada a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim, mais de vinte anos após a criação da Festa do Rosário e da construção da Casa do Rosário. A irmandade foi composta por três famílias negras oriundas de povoados que pertenciam à Freguesia de Nossa Senhora da Conceição. As famílias são: os “Caçotes”, Fernandes da Cruz e Dantas. A primeira família era proveniente do Sítio São Roque, que atualmente se localiza no município de Ouro Branco/RN. A segunda família era originária do Sítio da Boa Vista dos Negros que hodiernamente, se encontra no município de Parelhas/RN. A terceira família, os Dantas, foi oriunda do Sítio São Pedro, que pertence ao município de Jardim do Seridó.

No tempo sagrado da festa, os Negros do Rosário, peregrinaram em direção ao núcleo urbano da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, onde se localizava a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Seria formada ali uma *hierópolis* durante o período festivo. Rosendahl afirma que as *hierópolis* são centros de convergência de peregrinos que através das suas práticas concretizaram uma organização funcional e social do espaço (ROSENDHAL, 1996, p. 137). Portanto, como o espaço foi considerado um constructo humano, consideramos os Negros do Rosário, como os sujeitos que moldaram o espaço *sagrado* da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição. Dessa forma, tendo como inspiração a



discussão produzida por Rosendhal sobre os espaços *sagrados* e quem são os *agentes modeladores* desse espaço, no tempo sagrado de uma determinada festa (ROSENDAHL, 1996, p.137-138), os Negros do Rosário seriam considerados os *agentes modeladores do espaço sagrado* no período *sagrado*, no qual transcorreu a festa de devoção ao orago da irmandade desse grupo.

Podemos averiguar que a *hierópolis* que se formou no núcleo urbano da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição possuiu dois elementos que foram espacialmente categorizados, a princípio, por Eliade: o espaço sagrado e o profano. Diferentemente de Eliade, que interpretava o sagrado como tudo que se opunha ao profano, Rosendahl reformulou esses dois conceitos espaciais e afirmou que tanto o espaço sagrado quanto o espaço profano não se opõem ou se excluem, eles se articulam. Para a geógrafa, o espaço sagrado seria uma gama de forças e valores que elevam o homem religioso acima dele, que o faz transcender para um meio que se distingue do qual transcorre o seu cotidiano (ROSENDAHL, 1996, p.137). O espaço profano seria constituído em decorrência da sua vinculação com o espaço sagrado. Ele foi um espaço desprovido de sacralidade e estrategicamente situado “ao redor” e “em frente” ao espaço sagrado. O espaço profano que foi constituído no tempo sagrado da festa dos Negros do Rosário era o *espaço profano indiretamente vinculado*, pois, todos os serviços que estiveram disponíveis na cidade para os moradores também poderiam ser usufruídos pelos peregrinos (ROSENDAHL, 2018, p.85-86).

Segundo a análise empreendida sobre a formação dos espaços *sagrados* pelos Negros do Rosário, foi possível perceber que a cidade de Jardim, sede da freguesia, pode ser considerada uma *hierópolis*, no tempo *sagrado* da festa de Nossa Senhora do Rosário. A hierofania era manifestada ali, ou seja, o sagrado era manifestado em sua raiz para o homem religioso, para os Negros do Rosário na *hierópolis*. Dessa forma, as hierofanias eram apresentadas em diversos espaços sagrados constituídos pelos agentes modeladores dos espaços sagrados, que,



nesse trabalho, eram os Negros do Rosário. Uma das primeiras hierofanias identificadas, foi o deslocamento que ocorria dos sítios para o núcleo urbano da freguesia. Por ser feito em um determinado espaço, esse deslocamento do sítio para o núcleo urbano poderia ser caracterizado como uma prova de fé. As procissões que ocorriam durante a festa, também faziam parte do conjunto de hierofanias, haviam várias dessas procissões durante os três dias que duravam a festa. A Casa do Rosário também era um local onde se manifestava o sagrado, pois era nele que esses agentes modeladores dos espaços sagrados pousavam durante o tempo sagrado da festa<sup>5</sup>. A Igreja Matriz de Nossa Senhora

<sup>5</sup> A Festa do Rosário da Irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário atualmente é composta de algumas procissões durante o tempo sagrado festivo em devoção ao orago. Essa irmandade é composta pelos descendentes dos sujeitos da antiga Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim. Nela, atualmente, foi acrescentado o orago masculino de São Sebastião. As festas possuem algumas procissões. De acordo com a festa que presenciei do dia 30 de dezembro de 2019 a 1º de janeiro de 2020, a primeira procissão foi no primeiro dia (30/12/2019), após a novena que ocorreu em frente a Casa do Rosário, os Negros do Rosário se direcionaram à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição somente com o *“pessoal do pulo.”* O *“pulo”* é a parte do cortejo que faz a Dança do Espontão. Essa parte é constituída pelos homens responsáveis por dançar com os espontões, em devoção à Nossa Senhora do Rosário. O capitão de lança foi quem organizou essa parte da *“dança”* do cortejo. O *“pulo”* acontece tanto nas procissões como em algumas casas, quando ao Negros do Rosário se apresentam para arrecadar dinheiro para a irmandade. O ritual dentro da igreja matriz ocorreu da seguinte maneira: os Negros do Rosário entraram pulando e dançando na igreja por ordem de idade, primeiro entraram as crianças, jovens, adultos e por último, os mais velhos. Depois que todos as pessoas do *“pulo”* estavam na igreja, eles apontavam os espontões primeiramente para o orago de Nossa Senhora do Rosário, no altar lateral direito da igreja, depois apontavam para o altar lateral esquerdo, estava a imagem de São Sebastião, depois para o altar central que estava localizada Nossa Senhora da conceição e por último para os fiéis presentes na igreja. O segundo dia (31/12/2019) ocorreram os mesmos procedimentos citados que o primeiro dia, a diferença era que o reinado foi junto. Os membros do pulo iam na frente e o reinado atrás. Outro fator também que se diferenciou da procissão anterior foi o horário. Essa procissão foi próxima das doze horas da madrugada, perto da passagem do ano de 2019 para 2020. No terceiro dia ocorreu uma missa solene pela parte da manhã, no qual todos os Negros do Rosário e o reinado entraram em procissão na igreja. Perto do fim da tarde do mesmo dia, ocorreu uma procissão no qual os Negros do Rosário saíram em procissão pelas principais ruas de Jardim do Seridó. Os Negros do Rosário de Jardim do Seridó saíram do mercado público, enquanto que os Negros da boa Vista saíram da Casa do rosário em direção à Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Após o encontro dos dois grupos, saíram em procissão e as muitas pessoas da população se uniram ao cortejo, podia-se observar algumas pessoas de branco, e algumas descalças, cumprindo promessas. A festa terminou com uma missa e a coroação do Rei e Rainha do ano.



da Conceição, onde estava disponível no altar lateral direito o orago de Nossa Senhora do Rosário, era um *local sagrado*, onde eles vivenciavam a presença da Virgem do Rosário (ASSMANN, 2011, p. 322). Os corpos dos Negros do Rosário, que também produziram espaços com suas práticas, vivências e experiências, transformaram-se em um espaço sagrado, onde, o sagrado era manifestado quando eles estavam em procissão, pulando e rogando à Nossa Senhora do Rosário.

Portanto, percebendo essas hierofanias que ocorreram na *hierópolis*, consolidada no núcleo urbano da Vila de Jardim, na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, compreendemos como ocorreu a dinâmica da produção dos espaços sagrados dos Negros do Rosário. Uma *hierópolis* não teria condições de ser produzida sem as duas categorias espaciais do sagrado e profano. Nesse espaço que ocorriam as hierofanias também era constituído pelos espaços que não possuíam sacralidade, porém, que estavam indiretamente vinculados aos espaços sagrados. O espaço profano que se constituiu na *hierópolis* no tempo festivo dedicado à Nossa Senhora do Rosário era estabelecido para a população que residia na *hierópolis*, porém, os produtos desse espaço profano poderiam ser usufruídos pelos peregrinos – que aqui eram os Negros do Rosário. Como a festa ocorria próxima à passagem de ano, aconteciam exhibições de fogos, festas após a missa, entretenimentos que eram destinados ao público residente, mas que era desfrutado, também, pelos Negros do Rosário. Bebidas etílicas que eram voltadas para a venda interna, podia ser voltada para o consumo dos peregrinos, como mostrou no jornal O povo, que estava escrito da seguinte forma: “Os pretinhos do Rosario, na forma do costume executaram festim com caixas e esportões magicos – fizerão cousas do arco da velha, apreciando a favorita Jeribita!” (O POVO, 1890, p. 3). Assim, o espaço sagrado e profano na *hierópolis* que se constituiu no tempo da festividade, não se opuseram e não se excluíram.

Essa mutualidade entre os fenômenos do sagrado e o profano, fez parte de um processo que a igreja católica tentou empreender no Brasil desde a segunda metade do século XIX. Porém, essa tentativa de a igreja



católica de implementar uma “purificação” – que tentava aproximar o catolicismo praticado no Brasil do romano - não logrou êxito. Entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, a hierarquia católica empreendeu esforços em prol de uma “purificação” do catolicismo praticado na espacialidade brasileira e promoveu uma reforma no clero, nos rituais e no culto. Para a concretização dessa reforma, foi implantada uma política que regulava os centros de peregrinação, de oficialização da crença, os locais de culto, oficialização da institucionalização e da crença dos vínculos com o sagrado. A partir disso, foi produzido uma gama de material escrito, que foi divulgado em formato de documentos, como as cartas pastorais assim como foram realizadas reuniões episcopais, congressos católicos, catecismos e a implantação de novas devoções e rezas. (MARCHI, 2005, p. 51).

Esse processo de renovação da Igreja Católica Apostólica Romana instalada no país foi denominado, por Magno Santos (2015), de *reforma devocional católica*. Para o autor<sup>6</sup>,

<sup>6</sup> O autor formulou esse conceito e o aplicou no contexto do Estado de Sergipe, quando ocorreram conflitos entre herdeiros de algumas irmandades e de frades franciscanos que vieram da Saxônia. Depois esses frades estimularam a população e irmandades (principalmente para a arrecadação de dinheiro) na revitalização de igrejas nas cidades de São Cristóvão, Laranjeiras e Socorro. Além disso, os irmanados se preocupavam em continuar dirigindo as associações fomentadoras das devoções. Essas querelas revelaram pequenos detalhes sobre o momento pelo qual as ordens religiosas tentavam se realocar espacialmente no catolicismo brasileiro, redefinindo hierarquias, fortalecendo novas devoções, defendendo a educação católica para as mulheres, o reestabelecimento festivo, o controle de santuários populares, o combate ao protestantismo, ao espiritismo, à maçonaria e o controle das práticas culturais das camadas populares do Brasil. No momento do alvorecer da República no Brasil, a Igreja Católica tentou empreender a *reforma devocional católica* aplicando essas ações, reformulando-se e se reestruturando. No Sergipe, sob influência da Cúria Diocesana de Salvador, os frades saxônicos assumiram a vigaria geral do Estado e promoveram ações reformistas, entre outras medidas *reformuladoras*. Esses frades apresentaram formas do processo de *reforma devocional católica* nesse estado (SANTOS, 2015). Alguns autores denominaram esse processo de uma forma diferente, como por exemplo: Clauddefranklin Santos (2013) em sua tese *A festa de São Benedito em Lagarto-SE* (1771-1928), o autor denominou esse mesmo processo como *romanização*. Na tese de Mauro Tavares, *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras* (1861-1888), o autor denominou esse processo de *ultramontanismo*.



a reforma devocional é vista como uma seara permeada de conflitos entre os mais variados atores sociais envolvidos na trama. Membros da cúria, de ordens religiosas estrangeiras, de irmandades, assim como políticos, intelectuais e populares encontravam-se envolvidos de alguma forma nas tensões acerca da modernização do catolicismo e da superação do atraso nacional (SANTOS, 2017, p. 304).

A igreja católica nesse período empreendeu essas medidas para reformar as suas devoções e práticas litúrgicas pelo fato de, ao invés de a religiosidade se manifestar sob a égide dos ritos do catolicismo romano, ela se apresentava de uma forma que a aproximava de um modo de religiosidade singular, algo que se manifestou tanto nas festas em devoção aos oragos católicos quanto nas experiências que os sujeitos se vinculavam ao sagrado. Assim, foi averiguado, de acordo com o conceito inspirado no autor Euclides Marchi, que se constituiu uma *ritualística sacroprofânica*, “na qual a sacralidade e a profanidade prescindiam de oficialização e autorização de instituições religiosas ou do estado.” (MARCHI, 2005, p. 52)

Ao debruçarmos sobre as análises das fontes produzidas no período que foi proposto para esse trabalho, percebemos os esforços da igreja católica em implementar esse processo na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição ao ter reordenado a devoção principal que existia na localidade que era voltada à padroeira local Nossa Senhora da Conceição, para o Sagrado Coração de Jesus. Essa reordenação teve o seu início no ano de 1889, no mês de julho, quando se iniciou a construção da capela dedicada a esse orago, ainda que a freguesia tenha sido atingida por uma seca (GOIS, 2017, p. 240).

Dois anos após a construção da Capela do Sagrado Coração de Jesus, ocorreu a instauração do Decreto nº 119- A, que desvinculou a articulação que existiu entre a Igreja e o Estado, a qual era conhecida como Padroado. Verificamos o fim dessa política e a sua repercussão, no seio da irmandade, ao analisarmos a Ata da Sessão extraordinária do dia 2





de janeiro de 1891. Segundo o relato do padre, disponibilizado na ata, o Compromisso que havia sido formulado para regulamentar e padronizar a irmandade havia sido “prejudicado” pois, era uma Lei Provincial, e era vinculada ao Estado, apresentando os laços que a igreja possuiu com esse. Portanto, o padre se julgava no direito de interferir nos “negócios peculiares”, pois queria orientá-la e atribuir um certo teor de moralidade. Nesse documento, foi sinalizado que o tesoureiro – Clemente Honório de Miranda - “supostamente”, desviou o dinheiro do caixa da irmandade. O “suposto” desvio foi alegado por alguns irmãos do rosário como constou na ata, pois, quando foi abrir a caixa na qual deveria ter uma determinada quantia, nada havia em seu interior, nem a quantia, nem o saldo do ano anterior. A partir da ata, averiguamos que o pároco se inclinou aos anseios da irmandade, pois muitos irmãos demonstravam falta de interesse em se vincular com a irmandade. Entretanto, o pároco reiterou a idoneidade do cidadão em questão, o tesoureiro, afirmando que ele possuía habilidades compatíveis para o cargo que ele ocupou na irmandade. Depois da exoneração de Clemente de Honório de Miranda do cargo de tesoureiro, foi eleito para a sua substituição o Capitão Felinto Elísio de Oliveira Azevedo<sup>7</sup>. O capitão afirmou que assumiu o cargo para satisfazer os interesses do padre.

Entrou em culminância, entre a década de 80 do século XIX e parte da primeira metade do século XX, o projeto modernizador e o processo da reforma devocional católica na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição. Porquanto, inspirado no trabalho de Santos (2013), o processo

---

<sup>7</sup> Felinto Elísio de Oliveira Azevedo (29/11/1852 - 11/04/1944) foi bisneto de Antônio de Azevedo Mais (2º) que fundou o povoado Conceição. Foi casado duas vezes: o primeiro casamento foi com Neomisia Amélia Cunha de Azevedo e o segundo, após tornar-se viúvo, casou com Verônica Cunha de Azevedo, irmã da sua primeira esposa. Desempenhou cargos como Capitão e Coronel da Guarda Nacional, Promotor Público da Comarca. Foi chefe do Partido Conservador na Conceição do Azevedo. Os cargos políticos que ele ocupou foi de deputado provincial, vereador, deputado (no período republicano, por sete vezes), Conselheiro de Intendência e prefeito. Além disso, Felinto Elísio foi governador interino do Rio Grande do Norte (AZEVEDO, 1988, p.76-77).



da reforma devocional católica, que aproximava os fiéis do catolicismo brasileiro ao catolicismo romano, deveria estar em sintonia com o projeto modernizador brasileiro. (SANTOS, 2013, p. 165). Por conseguinte, nessa sintonia entre o projeto modernizador brasileiro e a *reforma devocional católica*, foram constituídos os espaços *sagrados* pelos Negros do Rosário na cidade de Jardim, núcleo urbano da freguesia, entre o final da década de 1910 e início dos anos 1930, quando Heráclio Pires Fernandes<sup>8</sup> empreendeu algumas transformações nesse núcleo urbano, inspirados nas influências políticas, arquitetônicas que ocorreram em Recife desde a segunda metade do século XIX, e que ele presenciou durante o período em que cursou Farmácia, intervenções políticas e estratégicas nos espaços físicos. (GÓIS, 2016, p. 134).

Mesmo com disputas, querelas entre os Negros do Rosário e a sociedade local, destarte, os Negros do Rosário produziram a *hierópolis* que se formou no núcleo urbano da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição e no qual existiu uma mutualidade entre espaços sagrados e profanos. Esses espaços são constituídos por fenômenos distintos, mas que não se opuseram ou se excluíram. A *hierópolis* que se formou na freguesia foi constituída através das práticas, vivências e experiências desses agentes modeladores do espaço quando ocorria a manifestação do sagrado na raiz, ou seja, a hierofania. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Jardim foi um meio pelos qual os Negros do Rosário encontraram para acessar a sociedade através da igreja católica. Naquele momento, as festas que eram promovidas pela irmandade em devoção ao orago faziam com que eles transcendessem os seus coti-

---

8 Heráclio Pires Fernandes (28/06/1882 – 29/11/1905) foi um sujeito que se vinculou politicamente ao seu sogro, Felinto Elísio. Foi prefeito de Jardim do Seridó várias vezes, entre os anos de 1917 a 1919, 1920 a 1922, 1923 1925, 1926 e 1930, quando foi deposto pela revolução de 1930. Na época em que foi prefeito por cinco vezes consecutivas, construiu a ponte da Fazenda Pedra Lavrada, construiu o açougue público, construiu o Coreto da Praça Dr. José Augusto assim como o Grupo Escolar Antônio de Azevedo. Heráclio Pires também trouxe para a cidade um motor gerador de maior capacidade para a iluminação da cidade. (AZEVEDO, 1988, p.90)



dianos. Por conseguinte, além de eles se manterem vinculados ao orago, que não era um vínculo material, e sim, simbólico, eles atribuíram significância em suas vidas.

Desse modo, foi salutar o estudo para compreendermos que a irmandade não foi somente uma associação para os Negros do Rosário organizarem o culto devocional ao orago de Nossa Senhora do Rosário, nem como uma associação na qual os negros, fossem escravos ou libertos, fossem submetidos ao catolicismo. A Irmandade do Rosário, na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição, foi um espaço no qual os Negros do Rosário tiveram acesso à sociedade, construíram redes de solidariedade e, quando eram cativos, poderiam vislumbrar, dentro da irmandade, a liberdade. Na Irmandade do Rosário, o laço de parentesco era um dos fatores que fazia com que as pessoas se vinculassem a ela. Esse estudo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi pertinente para mostrarmos que ela foi um espaço de resistência no qual os Negros do Rosário foram mais sujeitos agentes que agenciados, como desejou mostrar a historiografia clássica. Sendo assim, as famílias que integraram essa irmandade precisam ser melhor estudadas, não somente como uma produtora de espaços religiosos, mas também como uma produtora do espaço sertanejo, mais precisamente, do Seridó potiguar.

## FONTES

COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROZARIO DA CIDADE DE JARDIM, **Lei Provincial nº931**, Rio Grande do Norte, 16 de abril de 1885. *In*: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte.

IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROZARIO. **Livro de Actas, Medidas e Resoluções** (1886-1944). *In*: Arquivo Paroquial de Nossa senhora da conceição de Jardim do Seridó/RN.

**O POVO**, Caicó, n. 37, p. 3, 7 dez. 1889. Disponível em: Hemeroteca Nacional da Biblioteca Nacional Digital. Acesso em: 07 jun. 2021.



## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

AZEVEDO, José Nilton de. **Um passo a mais na história de Jardim do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.

CAVIGNAC, Julie A.; MELO, José A. F. de; RODRIGUES JÚNIOR, Gilson, J.; SANTOS, Sebastião G. dos. **Relatório antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros**. Natal: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária;

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GÓIS, Diego Marinho de. **Entre estratégias e táticas**: enredos das festas dos Negros do Rosário em Jardim do Seridó-RN. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História e Geografia, UFRN, Caicó, 2006.

GÓIS, Diego Marinho. Peste, seca e disputas políticas saúdam a República na Cidade do Jardim (Jardim do Seridó-RN). **Mneme - Revista de Humanidades**, Caicó, v. 17, n. 39, p. 236-261, 1 maio 2017.

GOULART, Bruno. **Nego véio é um sofrer**: representação e subalternidade numa irmandade negra do Seridó. Natal: Editora UFRN, 2016.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny. **Uma procissão na geografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018. p. 77-92.

ROSENDAHL, Zeny. Hierópolis e o catolicismo popular brasileiro. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, n. 21, p. 137-140, 1996.

SANTOS, Claudefranklin Monteiro. **A festa de São Benedito em Lagarto-SE (1771-1928): limites e contradições da romanização**. 356f. Tese (Doutorado em História) - CFCH, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus Santos. **O prefácio dos tempos**: caminhos da romaria do Senhor dos Passos em Sergipe (Séculos XIX e XX), 320f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2015.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. “A questão de São Cristóvão”: os missionários franciscanos da Saxônia e a reforma devocional católica em Sergipe (1895-1920). **Locus, Revista de História**, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, 2017.

SANTOS, Sebastião Genicarlos dos. **Parentes, vizinhos e compadres**: estratégias de resistência e relações interraciais na Boa Vista dos Negros. 162f. Dissertação



tação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

SOARES, Eduardo de Souza. **O reinado de Zé Dantas**: a participação da família Dantas na Irmandade do Rosário de Jardim do Seridó – RN. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – UFRN, Caicó, 2017. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007. (Relatório).



# “O SÉTIMO VÉU DE SALOMÉ”: O FEMININO ENTRE MAGIA, POLÍTICA E “BONS COSTUMES” NOS ALMANAQUES ASTROLÓGICOS DE MANOEL CABOCLO

 Beatriz de Araujo Silva<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

“**S**EGREDO DO NÚMERO 7<sup>2</sup>: Com 7 véus cobriu-se Salomé, quando dançava diante de Herodes. Ia tirando de um a um até seis, e o sétimo não tirou: isto significa que toda mulher tem um segredo que não conta para ninguém.” (SILVA, 1974, p.5)

Ao iniciar as leituras das edições do almanaque “O Juízo do Ano” de Manoel Caboclo e Silva<sup>3</sup>, um tema chamou minha atenção: Como o feminino é escrito, e visto no almanaque. A proposta desse trabalho é, portanto, a de investigar como as mulheres são escritas, postas nas narrativas e seus papéis, vez que eram vistas com menor importância e tidas sob a ótica da perversão. Descrevendo tais percepções no Juazeiro

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri – URCA.

<sup>2</sup> Para esse artigo foi lido às edições de 1970 a 1981, do almanaque Juízo do ano de Manoel Caboclo e Silva. A partir da leitura da edição de 1974, no trecho citado, foi utilizado como inspiração para o título do trabalho.

<sup>3</sup> Manoel Caboclo e Silva, poeta, escritor, cordelista, astrólogo, amante das ciências ocultas etc. Nasceu na cidade de Caririáçu, no dia 2 de janeiro de 1916, trabalhou como agricultor, mas tinha muita estima de aprender a ler e escrever. Com 21 anos de idade, veio morar na cidade de Juazeiro do Norte, para trabalhar na tipografia São Francisco, de José Bernardo da Silva, posteriormente, abrindo sua própria tipografia, Casa dos Horóscopos, entre vários dos seus trabalhos, publicou de 1960 a 1996, o Almanaque O Juízo do Ano.



do Padre Cícero no século XX, a partir de escrita de Manoel Caboclo, no “O Juízo do Ano”.

Sobre a metodologia abordada, o primeiro e segundo ponto do presente artigo trata de um recorte sobre a história mundial e nacional, até chegar ao Cariri cearense sob o tema em análise. Já no que diz respeito às edições do almanaque, se trata de uma revisão bibliográfica, baseando-se numa análise sobre o campo feminino. A ideia não é decodificar, mas analisar o avanço da luta feminista até os dias de hoje. Buscar investigar a escrita é uma contradição, um desafio historiográfico, pois como diz Joan Scott “os que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas elas significam, têm uma história.” (SCOTT, 2019, p.49). Logo, a problemática central deste trabalho é investigar a produção do feminino e a sexualidade como perversão, a partir da obra de Manoel Caboclo.

“Almanaque é uma palavra de origem árabe – Almanakh – que significa calendário. Também eram conhecidos como Prognósticos ou como Lunários dos tempos.” (MELO, 2011, p.1) Indicações do futuro, previsões a partir dos astros, proximidade com os segredos da natureza. Conselhos, dicas de saúde, ciência, oração, previsões e refere-se a uma publicação por ano.

O almanaque “O Juízo do Ano” de Manoel Caboclo e Silva foi editado de 1960 a 1996, ano da morte de Manoel. Contendo as previsões gerais para o ano e o horóscopo para cada signo do zodíaco, também discute sobre diversas ciências ocultas, como numerologia, quiromancia, etc. Cada edição se debruça sobre a história do Juazeiro num misto de catolicismo, astrologia e conhecimentos ligados a magia que eram atividades comuns - numa noção de uma cultura das bordas<sup>4</sup>. O trabalho

---

<sup>4</sup> Assim, importante destacar as informações de Jerusa Pires Ferreira: cultura das bordas, limite entre o submundo das crenças e heresias populares e a meia legitimidade que lhe dá o fato de ser um produto industrial, em larga escala. Falta-lhe, porém a legitimação da cultura oficial e hegemônica. (FERREIRA, 1992, p. XX)



de Manoel Caboclo se assemelha a descrição que Jerusa Pires Ferreira faz sobre os autores no Nordeste:

Os autores de folhetos populares, como aqueles nordestinos de “cordel”, mesmo atuando à margem do sistema industrial, e criando sobre um repertório muito coletivo, eram muitos deles editores de si mesmos ou tinham uma relação de igual para igual com o editor. Exerceram sempre por isso o seu papel de poeta, que lhes assegurou um nome e uma certa aura de individualidade criadora. (FERREIRA, 1992, p.9)

## ALMANAQUES: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

A publicação dos almanaques enquanto livros de orientações remonta à Europa, sendo forma importante de informação para a população. Os primeiros exemplares assumiram o papel de calendário, servindo como norte acerca das datas. Segundo Anastácio (2012), os almanaques são tidos como manuscritos que surgiram no início do século XIV. Ainda assim, as críticas e questionamentos contra o saber astrológico na Europa não tiveram consequências na circulação dos almanaques no novo continente.

No Brasil, segundo Melo (2003), os almanaques emergem, provavelmente, a partir do século XVIII. Paulatinamente, houve uma expansão dos conteúdos abordados nos almanaques, passando a abarcar, por exemplo, assuntos administrativos, literatura, geografia e história. Todavia, o gênero mais popular eram os almanaques de farmácia, distribuídos gratuitamente. A partir do crescimento da imprensa, no século XIX, as publicações crescem, destacando-se no tema da astrologia o “Almanaque Pensamento”, editado desde 1912, em São Paulo, pela Editora Pensamento. (MELO, 2011)

Haviam também os almanaques de cordel, escritos por agricultores, poetas e profetas. Tais publicações possibilitavam a proliferação de práticas culturais através dos conhecimentos sobre plantas medicinais





no âmbito terapêutico, cosmológico e dos saberes tradicionais. As previsões do tempo feitas a partir da astrologia eram o assunto de maior interesse para os sertanejos, tendo a oportunidade de poder conferir e seguir em qualquer época do ano. Com os horóscopos, se inicia os leitores ao mundo das ciências ocultas, trabalhando com saberes que vão além do campo religioso.

### **O ALMANAQUE “O JUÍZO DO ANO” DE MANOEL CABOCLO E SILVA**

Antes de contar a história do Almanaque “O Juízo do Ano”, é relevante discorrer sobre a vida de seu autor, Manoel Caboclo e Silva. De acordo com Ramos (2014), Manoel nasceu em Caririçu em 1916, e trabalhou na roça por muitos anos até que seu amor pelo cordel e poesia chamaram a atenção de José Bernardo da Silva, proprietário da tipografia “São Francisco”, recebendo um convite para trabalho.

[...] Manoel Caboclo tinha apenas 22 anos e nenhuma experiência anterior como tipógrafo, pois havia trabalhado durante a adolescência como agricultor e naquele momento dirigia uma escola para alfabetização de adultos, no vizinho povoado de São Pedro. (MELO, 2003, p.89)

Nas referências bibliográficas abarcadas nesse estudo, não foi possível encontrar o ano exato em que José Bernardo da Silva começou seus trabalhos de edição e publicação. Essas oscilam entre o período de 1926 a 1932. Tornou-se prospero, com muitas publicações de cordel, folhetos, romances, na década de 1960. Manoel Caboclo e Silva fez parte dessa trajetória, aprendendo todo o processo de revisão dos originais, composição das matrizes, edição e impressão. (MELO, 2003)

A convivência cotidiana com os folhetos e a observação dos segredos e das estratégias utilizados pelos poetas para “prender” o leitor, aliado ao gosto pela poesia fizeram com que Manoel Ca-



boclo se aventurasse a escrever suas primeiras histórias. No entanto, como ainda se julgava apenas um artífice, um aprendiz, e sobretudo, por não ser um autor conhecido pelo público – pois este era um fator decisivo para as vendas dos títulos – em muitas ocasiões escrevia o folheto e colocava o nome de José Bernardo da Silva como autor. (MELO, 2003, p. 91)

Manoel Caboclo por quase 12 anos se dedicou com exclusividade as atividades na Tipografia São Francisco. Com seus escritos, trouxe fama e lucro ao negócio. Em um processo de regulamentação das leis de trabalho, ao não mentir para o funcionário do governo sobre o tempo de trabalho na tipografia, e, apesar de sua amizade com José Bernardo e Silva, não teve seus direitos trabalhista respeitados. Saiu da tipografia sem receber de forma justa, com cinco filhos para criar com sua esposa Ana Vicência.

Foi a produção desses trabalhadores que contribuiu para os lucros das tipografias crescerem. Como descreve a historiadora Rosilene Alves, “a exploração do trabalho esteve manifesta em todas as etapas do processo de produção e é desta exploração que o editor obtém a maior parte de seu lucro.” (2003, p. 91-92)

O interesse simultâneo pela astrologia uniu João Ferreira de Lima e Manoel Caboclo e Silva, que dividiam a edição anual do “Almanaque Pernambuco”. Após a saída de Manoel Caboclo e Silva da tipografia São Francisco, este continuou com as vendas/edição de romances e folhetos. Isso permitiu a compra de todo o equipamento que João Ferreira vendia, tornando-se assim, em 1957, proprietário da sua própria tipografia, a “Casa de Horóscopos”. Manoel Caboclo continuou a publicação anual do Almanaque Pernambuco. A partir de 1960 passou a editar o almanaque “O Juízo do Ano”, sua obra mais conhecida e que ganhou notoriedade em todo o Nordeste. (MELO, 2003, p.144)

O Juízo do ano foi criado em 1960 pelo poeta de cordel Manoel Caboclo. Em certa medida, a publicação seguia o modelo de outros



almanaques: era composto por receitas para remédios caseiros, conselhos em torno da moral cristã, orientações sobre agricultura, curiosidades e anedotas. Havia, também, seções de astrologia e numerologia. Em todas as edições, Manoel Caboclo dedicava um significativo espaço para considerações em torno de Juazeiro. Não havia uma regra na ordenação dos assuntos. Em cada ano, o almanaque desenvolvia uma sequência mais ou menos aleatória. (RAMOS, 2014, p. 202)

Ao ler o Almanaque O Juízo do Ano, nota-se a mistura de astrologia, catolicismo e as ligações com magia e outras ciências ocultas que não eram/são aceitáveis pela Igreja Católica e pelo Padre Cícero, principal líder espiritual dessa cidade. Assim Ramos (2014, p. 201) define que “nessa cultura das bordas, ato de explicar a história de Juazeiro ou os milagres do Padre Cícero através do movimento dos astros ou da numerologia.” A sacralização de Juazeiro permeia o almanaque. Na página 6 do “O Juízo do Ano”, de 1972 se explica como o Horto é um espaço sagrado a partir da numerologia:

O Horto e o número cinco (5). – A palavra “HÔRTO” compõe-se de cinco letras, o seu valor vibrático corresponde ao número 14, que cabalisticamente falando é igual a (5) produz energia e sabedoria profunda. Este número repetido 5 vezes, atrai uma poderosa força contra o mal. O número (5) quando aparece na porta duma residência, é sinal que ali tem um ser inteligente. Quando uma firma comercial ou industrial contém 5 letras, ou cabalística se torna em (5) é sinal de futuro brilhante. Simbolismo do (5) vibra com as 5 letras vogais, 5 são os cinco sentidos, 5 são as pétalas de uma Rosa, 5 são as pontas duma estrela. “HÔRTO”... NO HÔRTO DAS OLIVEIRAS – Jesus descansou, orou, meditou e disse: nem só do pão vive o homem, e sim da palavra de Deus.

- O Pe. Cícero no HÔRTO ALEGÓRICO, descansou, orou e meditou e disse: Nossa vida não é esta aqui na terra. Perdôa e serás perdoado. Olhai para o Céu que mudarás de pensamento. Os ricos e os pobres aqui serão julgados... O povo sem distinção de classe ou



religião, vão ao Hôrto, oram, meditam e mudam de pensamentos. Quem vai ao Hôrto recorda o ontem, hoje e o amanhã. (SILVA, 1972, p. 6)

Juazeiro, Padre Cícero e os milagres continuam sendo assuntos das outras edições do “O Juízo do Ano”. Como nesse trecho cujo título é “Mistérios de Juazeiro”, nas páginas 11 e 12, do ano de 1976:

Todo hermetista sabe. Os números têm seus valores e seus presságios. Exemplo: Juazeiro-Ceará (treze letras), significa morte ou imortalidade. Transformações. Fundação 1911 (soma, 12) castigo divino ou humano. Este número simboliza Júpiter, que domina igreja e religião, voltando ao mesmo ponto de 12 em 12 anos, conforme a influência que recebe. 1913 a 1914, veio o movimento armado contra Juazeiro. 1925 a 1926, 12 anos depois, a revolta de Luiz Carlos Preste, na qual o Padre Cícero tomou parte em defesa da Pátria. 1937 a 1938, envolvendo religião e as armas, veio a morte do capitão José Bezerra, pelo povo do Beato José Lourenço. 1950, veio a morte trágica do Monsenhor Juviniiano Barreto, vigário de Juazeiro, assassinado por um louco. 1961 a 1962, na mesma posição veio a ameaça de uma que tão com os dirigentes da Igreja dos Salesianos em Juazeiro. 1974, com mais 12 anos, no dia 03 de Outubro, inesperadamente, veio o desmoronamento do teto da igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores de Juazeiro. E assim, de 12 em 12 anos, tivemos coisas espantosas no ponto de vista político-religioso de Juazeiro. (SILVA, 1976, p.11-12)

A residência de Manoel Caboclo, em Juazeiro do Norte, na rua Todos os Santos, era também sede da sua oficina, instaurada nos fundos da casa. Assim ele e outros artesãos garantiam a sobrevivência. Além do almanaque, com sua máquina tipográfica ele imprimia outros materiais, gerando uma renda complementar. Objetivando expandir esse seu empreendimento, utilizava-se da última página do almanaque para fazer propaganda do seu serviço e garantir descontos especiais. Assim, Manoel Caboclo fez do almanaque “O Juízo do Ano”, um manual de con-



dutas diante das adversidades rotineiras. Porém, aqueles que desejavam um atendimento específico, poderiam comprar, através do correio, um aconselhamento individual denominado de “Perfume Planetário.” (RAMOS, 2014)

#### Atenção para o horóscopo

Eu – nasci à 2 de Janeiro de 1916, em 1931, iniciei-me nos estudos e pesquisas da Natureza. Penetrei as escolas iniciáticas de Numerologia, Astrologia, Lunário Perpétuo. Quiromância etc.; e pelo o dom e sacrifício de longas horas de estudo, hoje estou aqui para lhes oferecer os meus préstimos através dos mencionados estudos. Desejando possuir o seu Horóscopo e estudo detalhado de sua vida. Traga-me as datas de seu nascimento e lhe indicarei os acontecimentos mais importantes da vida. Como obter sucesso nos trabalhos, negócios, comércio, viagens, mudanças casamento, sociedade e amôres embarçados. Conheça, portanto, o que se lhe oferece o destino! Saiba você – quais as cores dos vestuários, perfumes felizes, pedras preciosas, números de sorte e datas corretas dos anos maus e bons, dias e obras favoráveis para as suas realizações (CABOCLO, 1972, p. 3)

A expectativa da população para o almanaque, era que este daria “o sentido da vida e fórmulas para torná-la mais feliz”. Conforme entrevistas feitas por Ramos (2014, p. 209), com Manoel Caboclo, nota-se que a confluência entre o seu modo de vida e o almanaque advinha da “[...] sua dicção pausada e sacerdotal que ecoava o lampejar de benditos e profecias. O ritmo dos gestos e o olhar penetrante que envolviam o interlocutor em uma atmosfera de enigma e acolhimento.”

[...] Tudo se entrelaçava: sua vida com os números, os números com o Padre Cícero, Padre Cícero com o fim do mundo, o fim do mundo com Juazeiro, Juazeiro com romeiros, os romeiros com as lutas pela sobrevivência, a sobrevivência com a magia, a magia com o cordel, o cordel com sua profissão de poeta e



editor, sua profissão com o movimento dos astros, os astros com a seca, a seca com os castigos de Deus, os castigos com os milagres de Juazeiro, os milagres com sua vida... Tudo isso ao sabor do ritual agônico e redentor da palavra falada, que ressoava em sintonia com a interminável contabilidade de mistérios, que se sabe mas não se vê (RAMOS, 2014, p. 209)

## AS MULHERES, O JUÍZO DO ANO E A ESCRITA DE MANOEL CABOCLLO

O trabalho historiográfico sobre a história das mulheres é algo bem recente. Ao pensar nas mulheres não brancas, indígenas e as transexuais e travestis, temos que a história não contada, rompida e colonizada são marcadores fortes. Isso é algo que vem mudando nos últimos anos, através de muita resistência e luta. As mulheres ficaram, por muito tempo, fora dos relatos e dos acontecimentos. Isso trouxe consequências que geraram o silêncio das fontes. Instrumentos importantes para profissão dos historiadores e historiadoras que lutaram muito por espaço no ambiente acadêmico. (SCOTT, 2011)

O acesso a escrita pelas mulheres foi tardio. O que produziam não era incentivado e muito desses escritos fora perdido ou esquecido. São mencionadas, mas pela ótica da escrita e olhar masculino. Assim como destaca a historiadora Michelle Perrot (2019, p.17) “as mulheres são imaginadas, representadas, em vês de serem descritas ou contadas.” Frequentemente, a história é pautada pelos feitos dos homens conquistadores. O silêncio se aprofunda com a falta de relato, menção ou na expressão se são santas ou putas.

A história escrita das mulheres, onde passam a ser ao mesmo tempo sujeitos e contribuintes do relato, se desenvolve a partir de 1960 e 1970 na Grã-Bretanha, Estados Unidos, e França. Com três fatores que contribuíram para as mulheres se tornarem “objeto” nas ciências humanas: Científicos, sociológicos e políticos. (PERROT, 2019)

A respeito da história do feminismo e das mulheres no Brasil, Constância Lima Duarte (2019), relata haver quatro momentos que tra-



çam as manifestações da história em nosso país. O primeiro, marcado pela “primeira legislação autorizando a abertura de escolas públicas”, garantido tal direito de aprendizado a uma parcela bem pequena das mulheres. O maior marco foi a publicação do livro “Direito das Mulheres e Injustiça dos Homens”, de 1832, por Nísia Floresta Brasileiro Augusta.

Segundo momento foi em 1870. Havia um expressivo número de jornais e revistas com a temática feminista, com destaque para o jornal de Francisca Senhorinha da Mota Diniz, o “O Sexo Feminino”, publicado de 1873 até 1896. Como terceiro momento, cita-se o século XX, marcado para o feminismo pelas lutas pelo direito ao voto, maiores oportunidades de emprego e ingresso no curso superior. O quarto e último momento, descrito por Constância, ocorre no período da ditadura militar, em 1975, com o dia 8 de março, o Dia Internacional da Mulher. Denotado por mulheres engajadas nos partidos, e na imprensa com as mulheres voltando a dirigir jornais e revistas. (DUARTE, 2019)

São marcantes para a luta feministas as conquistas alcançadas, como a anistia, discussões levantadas pela descriminalização do aborto, creche, voto, educação e outras. Mas como destaca Carneiro (2019, p. 273) o debate ainda é prisioneiro da: “visão eurocêntrica e universalizante das mulheres.” Com a impossibilidade de enxergar as diferenças e desigualdades entre os vários grupos femininos, as vozes e os corpos estigmatizados sofrem opressões e continuam sem visibilidade.

Logo, veio a exigência de novas elaborações do discurso e das práticas feministas para suprir a emergência de se pautar o movimento das mulheres negras, e com isso, agregar uma agenda de combate às desigualdades de gênero e intragênero. Assim, afirma-se uma perspectiva feminista negra “que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre; delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta antirracista no Brasil.” (CARNEIRO, 2019, p 273)

Portanto, quando o feminismo transforma as mulheres em sujeitos políticos pela politização das desigualdades de gênero, gera novos olhares para as demandas de cada grupo específico. Mulheres negras



e indígenas possuem especificidades, que não podem ser estudadas a partir da problematização do gênero. Carneiro (2019, p. 274) cita Leila Gonzalez ao dizer que “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo pelo racial”, pois ao longo da história do Brasil a relação de gênero tem marcadores diferentes na relação mulheres negras e brancas; homens negros e mulheres brancas.

Por isso, para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos indicadores sociais, entram-se abaixo das mulheres brancas. Nesse sentido, racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advêm da exploração e exclusão subalternos (CARNEIRO, 2019, p. 274)

Nesse sentido, o racismo nos mostra as diferenças de exclusão e exploração entre gêneros. Para Gonzalez (2019, p. 242), o racismo faz parte da “sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” que com o sexismo, violenta cotidianamente as mulheres negras em particular. Aprofunda-se ao citar o mito da democracia racial com o rito carnavalesco, o qual desempenha uma violência simbólica sobre a mulher negra “pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica”.

Pontuar as diversas experiências históricas de cada grupo de mulheres, é de grande valia já que não é possível descrever com mais precisão histórica as experiências das mulheres ameríndias, trans, lésbicas, etc. Assim, o intuito é estabelecer um “relato de viagem” pelos caminhos que as mulheres são “retratadas” no escrito de Manoel Caboclo e Silva no almanaque “O Juízo do Ano”.

Através do processo de leitura desses textos, algumas indagações surgiram e foram guias para o processo desse trabalho. Quais papéis as mulheres tiveram na produção/edição? Como eram descritas? O que





essas produções falam da cidade do Padre Cícero, da época de Manoel Caboclo e o que reverbera hoje? Como essa narrativa representa o imaginário da época? Assim, sobre a participação das mulheres na produção, Rosilene de Melo descreve:

Para aumentar o volume de produção e ao mesmo tempo não ter que aumentar o número de trabalhadores com situação regular, a Tipografia São Francisco utilizava a mão-de-obra feminina que realizava o processo de acabamento dos livros nas suas próprias casas e eram remuneradas de acordo com a produção. O emprego da mão-de-obra de mulheres e de crianças, cuja remuneração tem sido historicamente mais baixa, foi uma das estratégias utilizadas pela editora para aumentar seus lucros. Ao entregar parte do processo de confecção dos livros para ser realizado fora da empresa, José Bernardo da Silva procurava fugir das obrigações trabalhistas (MELO, 2003, p.105)

A Tipografia São Francisco, onde Manoel Caboclo e Silva trabalhou, também contava com a participação de sua esposa Ana Vicência Arruda e os filhos de José Bernardo. Michelle Perrot (2019, p. 109) descreve que “as mulheres sempre trabalharam. Seu trabalho era da ordem do doméstico, da reprodução, não valorizado, não remunerado”. A alta das sociedades contemporâneas não teria se reproduzido e gerenciado sem o trabalho doméstico das mulheres, por vezes, invisível.

Na tipografia “Casa dos Horóscopos” de Manoel Caboclo e Silva, não se achou descrições sobre o trabalho das mulheres na elaboração ou produção. Mas o intuito aqui é outro. É de passear nas edições do “O Juízo do Ano”, destacando as descrições feitas das mulheres. Primeiramente é relevante notar as frases de efeito, de temáticas variadas, localizadas no fim da página, como uma reflexão a mais para os leitores.

No “O Juízo do Ano” de 1970, página 14, o parágrafo final diz: “Conselho de amigo: (...) não se deve emprestar arma de fogo, guarda-chuva e nem mulher”. Na edição de 1972, na página 04, Manoel relata sobre quando Juazeiro era um sítio do Crato, até a chegada de Padre Cícero. Ao final



da página, acrescenta: “O satanaz não consegue... o sanataz não consegue amarrar a língua da mulher”. Na página seguinte, pontua “Loucura: Todo homem tem 5 minutos de loucura no dia, a mulher tem 5 minutos que acerta”. São “expressões” que, com o esquecimento, se alteram, mantendo a relação com essas falas ditas por Manoel e por várias outras pessoas.

Não é fixo que essas frases sempre estejam no fim das páginas das edições, e os assuntos das frases variam, mas o recorte aqui é sobre o feminino, a relação de mulheres e homens e todas temáticas envolvendo essas questões. Na edição do ano de 1975, na página 01, tem-se as seguintes frases: “Dizia Eurípedes: O homem de sentimentos nobres é sempre nobre” e “A mulher que te escuta hoje, te responde amanhã”. Em 1976, na pag. 07: “A mulher bonita sendo amada é uma mulher; sendo feia e fazendo-se amar, é uma princesa”, na pag. 12: “A mulher sem ternura é um monstro social”.

Essas são algumas das várias menções com esse direcionamento sobre o feminino, como diz Perrot (2019, p.22): “Das mulheres, muito se fala. Sem parar, de maneira obsessiva. Para dizer o que elas são ou o que elas deveriam fazer.” São frases e linguajar que ressoam até os dias atuais, vindos de muito tempo antes de Manoel Caboclo. Corpos, sentimentos, expressões rotuladas e responsabilidades sociais para cumprir e manter.

A temática da igreja e catolicismo também são assuntos frequentes no almanaque. Para Perrot (2019, p. 84) “o catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade do seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e o latim. Eles detêm o poder, o saber e o sagrado”. E o modelo de organização familiar, trazida pelos europeus no período da colonização, “constituído por pai e mãe e “casados perante a Igreja”, correspondiam aos ideais definidos pela Igreja católica no Concílio de Trento, em 1545.” (PRIORE, 2013, p.11). Nos escritos de Manoel Caboclo, o mesmo expõe:

Unidos para sempre: A mulher nasce por excelência, é a parte mais nobre do coração do homem, é a flor da existência. O sonho



de noiva é ter um lar e ser feliz ao lado do ser amado! Entretanto, a sorte as vezes é outra tão diferente, vindo bater-lhe à porta a dor, os sofrimentos e a separação por não ter encontrado seu verdadeiro amor. -O mesmo se dar com o homem ao contrair o matrimônio com aquela que não deveria ser a sua esposa; havendo a incompatibilidade de gênios, os desentendimentos e em casa coração tem uma razão que os levam a separação, o divórcio e os maus trilhos. Lembrem-se que foram unidos para sempre, para o bem ou para o mal... -A mulher inteligente obedece ao esposo, evita levar-lhe preocupações, não o procura tôda hora, não fala alto e guarda fidelidade, dedica-lhe o amor, faz-lhe o máximo dos carinhos; tem sempre na lembrança que o homem neste sentimento (é tolo) aceita o carinho de tôdas...-O homem não deve desencadeiar sua ira sobre a espôsa. Ela é a sua companheira, é seu conforto nas horas de amarguras, é a chave da sua casa, é aquela a quem você pela sua própria vontade deu-lhe a mão. Pense em um lar desmoronado, de a seu lar o conforto que puder, retribua os carinhos recebidos da esposa e tenha um digno de receber os filhos, ajude com a sua compreensão a construirmos uma geração melhor no futuro. “De tanto aumentar a maldade, o homem não quer mais casar e nem a mulher quer ter mais filhos”. Cada um tem seu igual, quando se combina está aí o verdadeiro amor. – Rapaz ou moça desejando casar ou fazer sociedade comercial, procurem-me e recebam orientações corretamente extraídas das ciências dos Astros. Tragam-me as datas do nascimento e encontrem a felicidade através do seu Horóscopo ou consultas astrológicamente elaboradas. Manoel Caboclo e Silva – Rua Todos os Santos, 263 Juazeiro do Norte – Ceará. (SILVA, 1972, p.15)

Ademais, observa-se no almanaque de 1975, nas páginas 17 a 23:

Horóscopo para todos: “vamos ao primeiro signo do zodíaco para 1975, Áries: as mulheres têm muitos admiradores e são sobretudo, excelentes donas de casa”. Touro: “As mulheres são boas enfermeiras, zelosas, alegres e simpáticas”. Gêmeos: “As mulheres são apressadas, caprichosas e amáveis”. Câncer: “As mulheres se familiarizam com muita facilidade como sendo



enfermeiras e boas donas de casa”. Leão: “As mulheres são alegres e apaixonadas. Gostam de mandar”. Virgem: “As mulheres são descrentes, prudentes e laboriosas”. Libra: “As mulheres são atraentes e atraem muitos adoradores; têm caráter jovial e brilham na sociedade”. Escorpião: “As mulheres são apaixonadas, sabem dominar-se”. Sagitário: “As mulheres são agradáveis, meigas e carinhosas: amam trabalho e aos passeios ao ar livre”. Capricórnio: “As mulheres são ótimas esposas, econômicas e perseverantes. Apocadas e não gostam dos passeios”. Aquário: “As mulheres são ternas, sinceras e fiéis”. Peixes: “As mulheres são dignas, previdentes, moldistas e dedicam-se especialmente aos estudos”. (SILVA, 1975, p. 17-23)

No final da página 17 do almanaque desse mesmo ano, ele diz: “É mais fácil uma mulher sem língua de que sem resposta”. Se somos mulheres multifacetadas, dentro de um corpo só, imagine-se a complexidade em um grupo, num coletivo, numa cidade e por adiante. Por muito tempo somos observadas sob a ótica do pecado da imoralidade, como no exemplo desse trecho do almanaque do ano de 1973, pág. 12: “O uso moderno se abrangerá em todo o campo da sociedade, as mulheres andarão seminuas com a finalidade de pescarem nas suas lindas malhas a atração pecaminosa dos homens de sua época. Terá países que será facultado o casamento de um homem com outro homem”. A escrita de Manoel Caboclo marca um imaginário de uma época especificamente falamos de cidade de Juazeiro do Norte e que perpassa por várias mulheres e homens.

“O bom casamento é de homem moco com uma mulher cega. – Abra bem os olhos antes de casar, depois do casamento feche-os”. O casamento feliz – “O noivo, se trabalha e é carinhoso, se é bom filho, será bom esposo”. A noiva, educada, em casa repousa, se é boa filha, será boa esposa”. (SILVA, 1974, p 4)

Assim, romper com o olhar da perversão sobre as mulheres, agregar e resistir a essas demandas é preciso. Como também, analisar as marcas que essas estruturas causa nos corpos femininos e masculinos.



## CONCLUSÃO

O estudo dos almanaques para o campo traz muita importância para visualizações do tempo/espaço em que foram escritos e também por quem escreveu. Além de trazer informações a mais sobre a cidade, no caso do almanaque O Juízo do Ano de Manoel Caboclo, retrata-se também a história de muitos sertanejos, romeiros que aqui viveram e que não obtiveram acesso à educação, ou não possuíam condições para viver bem.

Ao adentrar a leitura da obra acima, nota-se as variações sobre o campo do feminino. Mulheres citadas, faladas, mas não ouvidas. Quem foram elas? É uma das principais perguntas realizadas e que ficam sem resposta. Com isso, concluímos a valia do estudo das mulheres, bem como do seu incentivo e fomento, pois muitas dessas perversões sobre sua sexualidade e corpo, se refletem no hoje.

## REFERÊNCIAS

ANASTÁCIO, Vanda. **Almanaques**: origem, gêneros, produção feminina. VEREDAS 18 (Santiago de Compostela, 2012), p. 53-74.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**: contribuições do feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa B de (org). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 400.

Carvalho, Gilmar de. **Lyra popular: O cordel do Juazeiro**. 2. ed. – Fortaleza: Museu do Ceará, 2011.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, Heloisa B de (org). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. 400 p.

FERREIRA, Jerusa Pires. **O livro de São Cipriano**: uma legenda de massas. São Paulo: Perspectiva, 1992.

MELO, Rosilene Alves de. Almanagues de cordel: do fascínio da leitura para a feita da escritura, outro campo de pesquisas. São Paulo: **Revista IEB**, n. 52. p.107-122, set./mar. 2011.



MELO, Rosilene Alves de. **Arcanos do Verso**: trajetórias da Tipografia São Francisco em Juazeiro do Norte, 1926-1982. Fortaleza 2003.

PERROT, Michelle. **Minhas histórias das mulheres**. São Paulo: Contesto, 2019.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa B de (org). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. 440 p.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. (org.) A escrita da história: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SILVA, Manoel Caboclo e. **Almanaque o Juízo do Ano**. Juazeiro do Norte: Tipografia e Folhetaria Casa dos Horóscopos, (1970-1981).



# “HOMENS DE BOA CONDUCTA CIVIL E MORAL”: OS IRMÃOS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO NO SERTÃO DE SIMÃO DIAS OITOCENTISTA

 Bruna Ribeiro dos Santos<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

No Brasil do século XIX, o catolicismo de irmandade era amplamente disseminado. As associações de leigos, genericamente denominadas ordens terceiras, irmandades e confrarias, se proliferaram por todo o país e se tornaram uma estratégia de organização social, além de ser um espaço privilegiado de práticas de sociabilidades dos núcleos urbanos, com a congregação de diferentes segmentos da sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, esse tipo de organização social, largamente difundida na sociedade brasileira oitocentista, se constitui em um relevante campo de análise para a compreensão das práticas de sociabilidades, do imaginário, das representações e dos conflitos e negociações entre os diferentes grupos sociais, temáticas difundidas pela renovada História Social da Cultura. De acordo com Hebe Mattos, “não apenas as representações, mas também as ações sociais são “textos”, passíveis de serem culturalmente interpretados, o que determina um especial interesse do ponto de vista da análise social” (CASTRO, 1997, p. 86).

---

<sup>1</sup> Graduada pela Faculdade José Augusto Vieira – FJAV/SE; e Especialista em História do Brasil pela Faculdade Pio Décimo/SE.



Partindo dessa perspectiva, esse artigo tem como objeto de estudo os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Simão Dias. Essa irmandade, ao longo da segunda metade do século XIX, era constituída exclusivamente por homens da elite local. Com isso, o estudo acerca das práticas de sociabilidades e dos conflitos e negociações entre os membros dessa irmandade acerca do controle do sagrado, do “Corpo de Deus”, pode ser uma estratégia de compreender a gestação de práticas legitimadoras do grupo na sociedade sergipana, ou seja, propicia um olhar acerca da congregação das elites em um espaço fora do âmbito da região canavieira da Cotinguiba e do baixo Vasa Barris.

A historiografia sergipana acerca das irmandades, nos últimos anos, tem contribuído de forma significativa para a consolidação desses temas. Contudo, a priori, os estudos privilegiam as associações de leigos da região açucareira, principalmente as das cidades de São Cristóvão e Laranjeiras (NUNES, 1986). Apresentam-se como exceção a esse recorte, os estudos de Péricles Andrade (2010), Joceneide Cunha (2004), Claudfranklin Monteiro Santos (2013) e Flávio Nascimento (2014), pesquisadores que privilegiaram como objeto de estudo as propagadas irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Estância e de Lagarto. Esses intelectuais, com perspectivas analíticas distintas, buscaram compreender as relações sociais inseridas no cotidiano da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, privilegiando como atores sociais os homens de elite e os negros escravizados, os clérigos e a população pobre. Diante disso, percebe-se que a presença da elite sergipana no espaço exterior a região canavieira ainda pode ser entendida como a permanência de uma lacuna na historiografia local. E dentro dessa exceção poderíamos inserir os homens de elite da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Simão Dias, que ao ser analisada pode contribuir para a compreensão das dinâmicas sociais e das práticas de sociabilidades de homens inseridos em uma associação de leigos no sertão sergipano.





## OS IRMÃOS DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO

Assim como ocorria em outras associações congêneres do Brasil, os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Simão Dias integravam a elite local e usavam a associação de leigos como um espaço de reafirmação social, sociabilidade e de legitimação. Sendo estes filhos de prestígio no espaço local, sua influência começava a ser sentida na liberdade que possuíam dentro do âmbito religioso, ao designar e escolher quais celebrações deveriam ocorrer, bem como o controle na realização das principais festas e procissões da irmandade e da freguesia, como a festa da padroeira e a procissão de *Corpus Christi*.

A distinção social era um elemento de grande importância nas irmandades e confrarias do Brasil oitocentista. Caio César Boschi (1986) elucida a hierarquia social como uma das características centrais das associações de leigos mineiras e, possivelmente, esse traço também era preponderante nas instituições congêneres da província de Sergipe. Na Irmandade do Santíssimo Sacramento de Simão Dias, a posição ou condição social também era de grande importância. No compromisso da referida associação, consta que para ser irmão era preciso ter meios de viver com decência e estar na posse e livre administração de seus bens. A mesma irmandade também possuía grande autonomia interna, tanto que, no capítulo que institui a forma de votação para eleger a nova mesa administrativa, fica determinado que todos os votos são eletivos com exceção do voto do vigário local que é meramente consultivo.

Tais fatores só demonstram o quanto os integrantes e a irmandade como um todo exerciam influência social e legitimavam a autonomia de um grupo sobre outro. Por isso, faz-se necessário um estudo ou investigação sobre o papel que esses homens de prestígio desempenharam num contexto social e até mesmo político-econômico a nível local. Defendo como Hipótese de investigação que os homens da elite da então vila de Simão Dias usavam da presença na irmandade como um instrumento de reconhecimento social e, também, a mesma associação,



em seu cotidiano, apresentava frestas sobre como agiam, como interferiam e como determinaram a construção da história religiosa e social, por meio dos conflitos e das negociações de seus membros em disputas pelos cargos diretivos.

Desse modo, torna-se salutar problematizar as estratégias de legitimação desses homens, devotados ao “Corpo e Sangue de Cristo” e irmanados como elite, na sociedade sergipana. Pois, para Mircea Eliade: “Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem” (ELIADE, 1992, p. 97). Para isso, investigamos as ações desse grupo por meio de fontes distintas, na qual possibilita a compreensão das redes de sociabilidades tecidas na Vila de Simão Dias ao longo da segunda metade do século XIX.

## VISITANDO A HISTORIOGRAFIA

Na historiografia sergipana, os estudos acerca do universo religioso têm sido recorrentes, principalmente, se consideramos a produção das últimas décadas. Diante disso, a assertiva da historiadora Maria da Glória Almeida, nos idos de 1992, de que “Há muito ou quase tudo por se fazer sobre o papel da Igreja em Sergipe” (ALMEIDA, 1999, p. 56), hoje, em parte não corresponde mais a realidade dos estudos locais. Contudo, a produção historiográfica sergipana ainda apresenta importantes lacunas. O objeto em questão ainda não recebeu a devida atenção e análise por parte da comunidade de pesquisadores. Nos estudos sobre irmandades em Sergipe, há um silêncio profundo no tocante às associações de leigos fora do âmbito da região canavieira da Cotinguiba e do Baixo Vasa Barris. Inexistem estudos acadêmicos acerca da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Simão Dias. Por esses motivos a relevância do objeto se apresenta como sustentável para uma pesquisa mais densa.

No que concerne à produção historiográfica sobre a temática das irmandades, importantes autores sergipanos se configuram no plano



intelectual. Existe uma vasta produção acerca dessas associações em Sergipe, tanto no âmbito da produção monográfica dos cursos de História da Universidade Federal de Sergipe, da Universidade Tiradentes e da Faculdade José Augusto Vieira,<sup>2</sup> como também por meio de artigos, livros, capítulos de livros, dissertações e teses que tratam do assunto.

Entre os principais autores acerca da temática, destacam-se Claudfranklin Monteiro e sua vasta produção sobre a Irmandade do Rosário de Lagarto (2013); Péricles Andrade Junior com Espaço e distinção: o catolicismo na Província de Sergipe (2010); Verônica Nunes com “Irmandades de Sergipe”; Magno Francisco de Jesus Santos, com “Irmandades de Sergipe Oitocentista” (2013); Beatriz Góis Dantas, com seus estudos sobre Laranjeiras e inúmeras produções que versam essa e outras temáticas ligadas ao universo religioso e cultural; Vanessa Oliveira e “Irmandade dos Homens pretos do Rosário: etnicidade, devoção e caridade em São Cristóvão-SE” (2008); Maria Thetis Nunes em seu livro “Sergipe Colonial II”; Maria da Gloria Almeida; Jocineide Cunha com “Entre farinhas, procissões e famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto” (2004) e Francisco José Alves dos Santos e sua produção sobre a Irmandade do Rosário de Estância.

Essa breve relação da produção historiográfica acerca da temática das irmandades demonstra um novo campo de interesse da história, e seu frescor acerca do que ainda se pode produzir. Justamente por isso, a irmandade inserida nesse referido artigo ganha uma abordagem inovadora, pois, busca entender as estratégias de legitimação social da elite oitocentista dentro de uma associação de leigos.

As irmandades e suas implicações sociais ao longo de suas trajetórias históricas se configuram como parte integrante da memória de um povo, como um patrimônio, devido ao sentimento de pertença e re-

---

<sup>2</sup> As monografias não foram inseridas nesse artigo, apesar de já terem sido selecionadas e analisadas.



conhecimento que proporciona àqueles que se relacionam com ele. Le Goff diz: “São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, [...]” (LE GOFF, 1990, p. 410).

As Irmandades vêm se constituindo um campo muito fértil para as investigações acerca das práticas culturais e religiosas do estado de Sergipe. Nos últimos anos, uma leva significativa de pesquisadores têm se debruçado sobre essa temática para tentar construir e reconstruir os laços de sociabilidade dos atores locais, pois: “A fonte geradora da historiografia é a retificação das versões do passado histórico[...]” (MALLERBA, 2006, p. 17). Em Sergipe oitocentista, o número de irmandades era destacável, pois segundo Magno Santos, em praticamente todas as vilas e povoações existiam tais associações que reuniam diferentes camadas sociais em torno de uma devoção, ou de um reconhecimento social. As irmandades não constituíam apenas uma ligação terrena com o sagrado, mas, serviam de palco para os embates pelo reconhecimento e status social entre brancos e negros, ricos e pobres.

As tramas sociais engendradas por essas associações tiveram como resultados, importantes produções historiográficas, a nível de Sergipe no século XIX podemos citar Francisco José Alves com resultados pioneiros sobre as irmandades que possibilitaram novas análises sobre as fascinantes confrarias e associações, Beatriz Góes Dantas em “As Taieiras em Sergipe” faz uma importante relação entre as manifestações culturais e folclóricas e sua ligação com as irmandades. Magno Santos que realiza um mapeamento e uma catalogação das irmandades existentes no estado, e seus santos devocionais, mostrando a riqueza e diversidade religiosa que estas desempenhavam. Ainda tratando de produção em Sergipe temos Veronica Nunes, como já citado anteriormente com o estudo sobre “As irmandades em Sergipe” e Péricles Moraes de Andrade Junior com “Espaço e distinção social: o catolicismo na Província de Sergipe”, onde estuda a diferenciação social por meio do



estudo de duas irmandades sendo uma de preto e outra de elite, ambas localizadas em Estância.

Em uma produção mais recente, temos os textos de Claudfranklin Monteiro, que traça uma trama social da Irmandade do Rosário de Lagarto e Vanessa Oliveira que produziu uma dissertação de mestrado sobre a irmandade do Rosário de São Cristóvão.

O panorama das produções acerca do tema mostra como ele pode ser sempre revisitado e reinventado, pois o campo da história sempre permite releituras e interpretações variadas de um mesmo fato. Isso também ocorre no âmbito da história social, pois, segundo Hebe Castro “A história social em sentido restrito surgiria, assim, como abordagem que buscava formular problemas históricos específicos quanto ao comportamento e às relações entre os diversos grupos sociais”. (CASTRO, 1997, p. 81)

## A IRMANDADE E O PODER

As Irmandades se configuravam como palco de disputa de poder, não um poder político como os descritos pela história tradicional, dos grandes homens e fatos, mas, da busca de se reconhecer e ser reconhecido como membro importante da sociedade, como define Falcon: “as infinitas astúcias dos poderes em lugares históricos pouco conhecidos dos historiadores — família, escola, asilos, prisões, hospitais, hospícios, polícia, oficinas, fábricas, em suma, no cotidiano de cada indivíduo ou grupo social” (FALCON, 1997, p.118). As associações de elite, desempenhavam com maestria esse papel, de exercer influência e prestígio dentro do âmbito religioso e social. Em segundo plano vinham as irmandades de cor, que buscavam se inserir e se reconhecer como agentes participativos e transformadores do meio social.

O estudo da Irmandade do Santíssimo Sacramento perpassa pela observação e investigação dos membros da associação. A compreensão das práticas de laços de sociabilidade e conflitos entre seus membros, considera as práticas que lançaram mão para a se legitimar, e examinar



o quanto ser membro de uma elite constitui um jogo de poder dentro do meio local.

As fontes para a realização dessa pesquisa encontram-se nos Arquivos Públicos e Judiciários de Sergipe, configurando-se como inventários, testamentos e o próprio compromisso da Irmandade e a prestação de contas da mesma. Elas se complementam na investigação do objeto desta pesquisa. O compromisso da referida associação, carrega consigo toda a estrutura, deveres, leis e obrigações que a regiam. A prestação de contas detalha se os irmãos cumpriam suas obrigações e se arcavam com o pagamento exigido, assim como também nomeia seus membros. Com a relação dos membros da irmandade, parte-se para os inventários e testamentos na busca de reconhecer esses homens da elite.

Ainda referindo-se à temática religiosa e aos novos desdobramentos da História, novas fontes passaram a ser analisadas pelos historiadores, tais como as paroquiais, com os livros e registros paroquiais; as judiciais, com os termos de doações e testamentos, prestações de contas de irmandades.

O vasto acervo do arquivo judiciário permitiu que uma variedade de documentos inventários, testamentos, livros de notas, os autos de conta, petições, registro dos compromissos, livros de despesa de irmandades representassem um rico material para quem se interessa pela temática:

A importância, de modo geral, dos arquivos judiciários para pesquisa histórica é muito clara: no caso de Sergipe, o Arquivo do Judiciário “nasceu” do projeto de levantamento de fontes, coordenado pela professora Maria da Glória Santana de Almeida, resultado da parceria entre o então Departamento de Filosofia e História/UFS (atual Departamento de História) e o Tribunal de Justiça de Sergipe. Enquanto projeto, inicialmente, realizou o levantamento, transferência e armazenagem da produção documental cartorária que abrange os séculos XVIII, XIX e XX proveniente de São Cristóvão, Laranjeiras e Maruim. Com o tempo, tornou-se uma instituição dinâmica e, ao completar 23 anos, apresenta-se



como grande referência para as pesquisas em Sergipe, isto independente da atividade desenvolvida com o arquivo corrente, com acesso ao público, guardando as exigências naturais referentes aos prazos determinados pela legislação (NUNES, 2008, p. 01)

Diante das possibilidades que competem ao o universo chamado religiosidade, o campo abriga inúmeras temáticas populares de fé, o catolicismo, as representações africanas, entre outras, e configura-se como um fenômeno que determina as ações dos homens ao logo de sua trajetória histórica. Um tema em particular tornou-se o objetivo desse trabalho, as irmandades, que muito tem despertado a atenção de pesquisadores veteranos como a própria professora Verônica Nunes, Péricles Moraes de Andrade Junior, e dos pesquisadores iniciantes que se veem envolvidos pelas tramas sociais que essas associações representam.

Os estudos sobre irmandades vêm galgando espaço na historiografia brasileira, principalmente a partir do diálogo com obras da historiografia cultural francesa, que propiciou a ampliação dos embates acerca das religiosidades. Desde o início dos anos oitenta do século XX, a historiografia brasileira vem apresentando estudos de fôlego, versando sobre as associações religiosas de leigos (SANTOS, 2013, p. 105)

Algumas cidades possuíam duas irmandades. Isso ocorre porque uma era voltada para a elite e outra para os negros, a fim de abrigar a distinção entre a população, praticando uma espécie de segregação social e religiosa, pois negros e brancos não se misturavam, e ambos frequentavam o mesmo espaço sagrado mediante condições sociais de dominação e poderio. É notório que as irmandades desempenharam um papel de representatividade entre os homens e foram sinais de prestígio, mesmo enquanto associações negras. Além de agruparem-se em confrarias diferenciadas, algumas irmandades também não poderiam usar a mesma igreja para atuar, salvo se possuíssem o mesmo santo devocional. Caso contrário, eram construídas Igrejas para abrigar a elite e



sua devoção, na maioria das vezes, ao Santíssimo e outras para abrigar os negros e sua devoção, quase sempre, ao Rosário. Segundo Péricles Andrade,

a topografia nas cidades brasileiras representava a manifestação da segregação social na posição dos templos. Configuravam-se na sociedade diversos mecanismos de expressão sócio simbólica, representativos das oposições significativas entre os agentes sociais, que corresponderiam a estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que eram a retradução de diferenças, objetivamente inscritas nas condições de existência (ANDRADE JÚNIOR, 2010, p. 95)

As irmandades como base legal de organização estavam pautadas em um Compromisso, que era uma espécie de estatuto, em que ficavam determinadas as obrigações, as normas e os direitos dos sócios, bem como seu modo de funcionamento e o santo ao qual seriam devotos. É preciso deixar claro que as irmandades dos brancos, na maioria das vezes, faziam honra ao Santíssimo Sacramento e realizavam as solenidades da Semana Santa e a Festa de Corpus-Christi. No caso das organizações dos negros, geralmente se cultuavam Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e outros santos “de cor”, dando significado à sua condição na sociedade. Para os homens dessas irmandades, cultuar ou festejar um santo ou manter um devoção era uma questão muito importante pois, “Na festa reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina” (ELIADE, 1992, p. 47).

O fato é que tais questões apontam para o poderio da Igreja Católica e sua capacidade de adaptar-se a situações não muito favoráveis, além de demonstrar como seu domínio, ainda que abalado, continuava a exercer grande peso no que se refere à participação nos processos históricos dos homens e sua relação com o mundo.





## FONTES

Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de 1875. Arquivo Público Estadual de Sergipe.

Inventários e Testamentos dos membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Arquivo do Poder Judiciário do Estado de Sergipe.

Prestação de contas da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Villa de Simão Dias. Arquivo do Poder Judiciário do Estado de Sergipe.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais de. Espaço e distinção: o catolicismo na Província de Sergipe. **História**. vol. 29, n.º1. 2010, p. 91-107.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o Poder**. Editora Ática, São Paulo, 1986.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p.76-96.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 97-138.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 1924. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas, SP: UNICAMP, 1990. 476 p. (Coleção Repertórios)

MALERBA, Jurandir. Teoria e História da Historiografia. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A História Escrita**: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006. p. 11-26.

NUNES, Verônica. Fontes Judiciais para o Estudo da Religiosidade. **História, Memória e Justiça**: Revista eletrônica do Arquivo Judiciário. Ano 1, N. 1, Mar/Jun 2008.

SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. **Devoção e assistência**: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX. Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, Agosto de 2008.



SANTOS, Magno Francisco de Jesus; MECENAS, Ane Luise Silva. Escritos de fé. Estudo das monografias sobre religiosidade do DHI/UFS. **Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?** Ouro Preto, 2009.



# NOS SERTÕES DA SERRA DE JOÃO DO VALLE: LUÍS DA CÂMARA CASCUDO E A CONSTRUÇÃO DO MESSIANISMO NO RIO GRANDE DO NORTE (1941)

 Isabelle Matias Quirino<sup>1</sup>

 Joyce da Silva Alves<sup>2</sup>

 Magno Francisco de Jesus Santos<sup>3</sup>

**E**m 1941, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do RN, através de um artigo intitulado “Fanáticos da Serra de João do Valle”, Luís da Câmara Cascudo contou a história de um movimento messiânico que aconteceu entre 1898 e 1899, nessa serra localizada no município de Campo Grande, que naquele tempo era chamado de Triumpho, assim como também foi chamado de Augusto Severo.

Naquela serra, um homem chamado Joaquim Ramalho começou a chamar atenção na região devido a uma cantoria religiosa que ele realizava em um estado de transe. Ele tinha algo parecido com ataques convulsivos e, com seus olhos ainda fechados, passava a cantar com uma voz diferente de sua voz natural. Quando acordava, dizia não se

---

<sup>1</sup> Graduada em História Bacharelado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: [isabelle.quirino.701@ufrn.edu.br](mailto:isabelle.quirino.701@ufrn.edu.br)

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Licenciada em História pela UFRN. E-mail: [joyce.alves.119@ufrn.edu.br](mailto:joyce.alves.119@ufrn.edu.br)

<sup>3</sup> Doutorado em História pela UFF. Professor do Departamento de História, do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História e do Programa de Pós-Graduação da UFRN. Integrante do Grupo de Pesquisa em Teoria da História, Historiografia e História dos Espaços. E-mail: [magno.santos@ufrn.br](mailto:magno.santos@ufrn.br)



lembrar do que havia acontecido. Um certo dia, ele disse que havia lido a “Missão Abreviada”, assim como teria lido Allan Kardec, e — diante do conhecimento adquirido de suas leituras — entendeu que seu caso era uma incorporação do espírito do falecido Vigário Velho, Padre Manuel Bezerra Cavalcante. “Quem quizesse a salvação ouvisse o Vigário Velho na bocca de Joaquim Ramalho” (CASCUDO, 1941, p.52). Além do Padre Manoel, o falecido Vigário de Macau, Padre Manuel Fernandes, também se utilizou da boca de Ramalho para cantar.

As pregações e cantorias do Beato Ramalho foram responsáveis por criar um arraial ao redor de sua casa, que — ao passar de cada dia — crescia mais. Até que, em um dia, apareceu o *outro*, um homem chamado Sabino José de Oliveira, que começou como sacerdote do beato, mas, logo depois, passou a ser *collega*. Oliveira recebia a “visita astral” de um espírito estrangeiro que também cantava e pregava, o missionário italiano Brito He Brito de Maria da Conceição. Juntos, o beato Ramalho e seu companheiro Oliveira, foram responsáveis por levantar uma grande “horda de fiéis” no sertão do Rio Grande do Norte. De acordo com Cascudo,

Todas as noites. Sabino ou Ramalho, oficiava, perante multidão. Descia o renome para os valles, inundando tableiros, ganhando zonas inteiras. Em certos dias, com velas brilhando, vagorosamente, desciam centenas de pessoas cantando ladainhas, visitando lugarejos visinhos, recebidos com bemditos e presentes. Fazendeiros ricos, cangaceiros malucos de coragem, vaqueiros veteranos, ajoelhavam quando Joaquim Ramalho passava, estático, absorto em contemplações superiores. Vendiam a roupa do corpo para levar uma lembrança. Assim passou 1898 e entrou 1899, na serra do João do Valle, município do Triunpho, no Estado do Rio Grande do Norte (CASCUDO, 1941, p. 54)

Toda essa movimentação passou a incomodar demasiadamente os chefes locais, que relataram histórias de “devassidão, de roubo, de vadiagem” às autoridades de Natal. A história contada por Cascudo diz



que Oliveira declarava que eles, os líderes do movimento e seus seguidores, eram todos “invulneráveis, bala derretia como cebo na braza e facão, espada e báioneta virariam agua pura” (CASCUDO, 1941, p. 56). Devido à perturbação causada nas autoridades do município de Triumpho, o Coronel Luiz Pereira Tito Jacome se dirigiu ao governador do Estado, o Desembargador Joaquim Ferreira Chaves, que enviou o Tenente Francisco Justino de Oliveira Cascudo, pai de Luís da Câmara Cascudo, com o objetivo de dispersar o movimento. O tenente, junto com soldados das redondezas, seguiu para o local em que Ramalho e Oliveira estavam. Chegando lá, Ramalho se entregou pacificamente, enquanto Oliveira, resistiu um pouco, sendo agredido pelo pai de Cascudo.

Os dois foram levados, responderam aos autos de perguntas e depois ficaram presos por um tempo. Ninguém além deles foi preso. Nos autos de perguntas, que foram adicionados ao final do artigo de Cascudo, os dois chefes do movimento disseram para as autoridades e testemunhas presentes que suas ações não eram verdadeiras. Ramalho disse que ele fazia aquilo para “satisfazer” aqueles que o cercavam quando ele tinha um “ataque de sonambulismo” que é o que ele dizia ter. Por outro lado, Oliveira disse que percebia a ação de Ramalho como uma “especulação lucrativa”, resolvendo, então, procurar um grupo e também dizer que tinha um missionário dentro dele.

Diante dessa história do movimento messiânico da Serra de João do Valle que nos debruçamos sobre a narrativa escrita por Cascudo, é preciso, no entanto, destacar que o artigo publicado pelo autor na Revista do IHGRN foi analisado com o teor de fonte histórica e não como documento historiográfico. Essa escolha dar-se, principalmente, se tivermos em mente que o texto de Cascudo pode ser considerado um retrato do pensamento da época em que escreve, isto é, de sofrer grande influência de seus posicionamentos políticos.

Portanto, pretendemos entender como Luís da Câmara Cascudo constrói a narrativa do messianismo no Rio Grande do Norte a partir da sua perspectiva do caso daquela comunidade da serra no interior do es-



tado, buscando compreendê-la em suas influências familiares, políticas e religiosas; assim como analisar a religiosidade popular descrita pelo intelectual e como ela se cruza com as inclinações do autor.

## CASCUDO, SERTÃO E MESSIANISMO

O termo “sertão”, de acordo com Janaína Amado (1995), tem uso conhecido desde antes da chegada dos portugueses às terras americanas e desde o século XVI se encontrou presente nas crônicas de viajantes que passaram pela colônia, nas primeiras tentativas de escrita da história do Brasil. Em sua trajetória na língua portuguesa, tanto em Portugal quanto no Brasil, foi cercado por diversos significados presentes na literatura, nas pinturas, no teatro, no cinema e na música. O sertão é, diante de todos os seus usos, um espaço de grande importância para o entendimento do território brasileiro.

Dentro de seus principais sentidos, o sertão ou os sertões já foram considerados como “terras sem fé, lei ou rei”. Ou seja, por estarem longe do litoral, longe da civilização, eram considerados territórios de natureza indomada. O sertão aparece, principalmente, como um local de oposição ao litoral e, portanto, que se situava no interior. Da variedade de sentidos que o termo “sertão” pode ter, a língua portuguesa falada no Brasil designou a ele todos os sentidos que o acompanharam em sua história, e é pensando o sertão como uma categoria espacial do que está dentro, no interior, longe do litoral, que Cascudo trabalha esse espaço.

Em livro intitulado “Viajando o Sertão” (1934), um compilado de crônicas escritas sobre uma viagem feita pelo sertão do Rio Grande do Norte, Cascudo lançou seu olhar sobre as regiões do interior do estado e também sobre a figura do sertanejo. Em uma de suas crônicas, o autor propõe a imagem inicial do sertão como um local conquistado por gente considerada “fisicamente forte e etnicamente superior”, que se lançou ao combate dos nativos sem medo de morrer nem de matar, esboçando assim a imagem do sertanejo como um “cabra macho”. Apesar



de trazer tais características com uma evidente positividade em suas crônicas, Cascudo também parece congelar o homem do sertão no passado, tratando-o como homem primitivo, que tem grande relação ainda com o passado da colonização:

Enquistado, durante séculos, naquelas regiões, ele manteve o idioma velho, rijo e sonoro, dos antigos colonizadores. Um estudo urgente impor-se-ia para recolher centenas de vocábulos clássicos ainda manejados usualmente. Daqui a algum tempo o sertanejo falará como todos nós. O ambiente, renovado pelos jornais, escolas, visitas e viagens, atravessa um período de transformação rápida (CASCUDO, 1934, p. 21)

É a partir da imagem do homem sertanejo dotado de uma violência hereditária característica daqueles que invadiram os sertões e dizimaram populações indígenas — em um local distante do litoral e, por sua vez, distante da modernização — que Cascudo busca mapear e traçar os fenômenos messiânicos que aconteceram no Brasil entre o século XIX e início do século XX. Em seu artigo, o autor se propôs a citar diversos casos dessa onda messiânica, desde Padre Cícero e seus fiéis no Ceará, Antônio Conselheiro e seus seguidores na Bahia, o reinado da Pedra Bonita em Pernambuco, até os Muckers no Rio Grande do Sul. O que podemos colocar como denominadores comuns não é apenas o caráter religioso das ações, mas também seu acontecimento nos sertões. E não apenas isso, a violência nos casos acrescida de um suposto fanatismo também é algo que Cascudo aponta e relaciona a todos.

Cascudo vê o messianismo como fanatismo. O jornalista e intelectual Rui Facó (2008) caracterizava o fanatismo como uma ideologia do sertanejo, homens que haviam se desligado da sociedade civil e abandonado a ideologia das classes dominantes, que seria o catolicismo oficial. Além do fanatismo, o banditismo também foi atribuído aos grupos de seguidores de chefes religiosos como Ramalho e Oliveira, criando uma imagem de homens agressivos que poderiam iniciar uma luta contra as autoridades. Na



narrativa de Cascudo, essa figuração dos sertanejos como violentos é percebida quando as autoridades locais buscam ajuda do governo que é responsável por enviar o Tenente Francisco Cascudo, uma figura militar para a contenção do movimento. E não apenas isso, aos seguidores dos beatos, Cascudo associa os crimes de estupros, defloramentos e pequenos furtos: “e a moral desceu à quota zero” (CASCUDO, 1941, p. 54).

Em seu artigo, Câmara Cascudo expressa sua alegria pelo movimento ter sido contido e dissipado rapidamente. O fanatismo seria sua ideologia em um primeiro momento, e os ensinamentos do beato Ramalho viriam em seguida. É importante salientar que tais ensinamentos eram contrários à religiosidade oficial da Igreja Católica, uma vez que eram influenciados pelo espiritismo kardecista — fonte de preocupação da instituição religiosa no início da república — e pelo livro “Missão Abreviada”, o qual Ramalho tinha feito a leitura e encontrava os ensinamentos e direcionamentos para as suas vivências sociais. Provavelmente, se houvesse a continuidade do movimento nos próximos anos, como se era esperado, ela poderia ter atrapalhado as intenções dos chefes locais.

## A MEMÓRIA FAMILIAR E A NARRATIVA HISTÓRICA PARA O IHGRN

O artigo de Câmara Cascudo trouxe o principal relato escrito sobre o acontecido na Serra de João do Valle, tornando-se parte da construção historiográfica do Rio Grande do Norte no século XX aos moldes da história pensada pelo IHGRN. Vale, também, ressaltar que o artigo foi publicado no “Jornal do Commercio”, do Rio de Janeiro, na edição de 9 de fevereiro de 1941; antes de sua publicação na Revista do instituto. O autor se propôs a contar detalhadamente a história do episódio messiânico no estado, trazendo informações familiares do principal envolvido, Joaquim Ramalho, assim como informações das figuras políticas locais.

O autor utilizou como fontes tanto documentações oficiais quanto o relato memorialístico de seu pai, que esteve presente como agente





histórico no episódio. Entre os documentos utilizados por ele, estavam: alguns registros e notas da família de Ramalho reunidos por Hugolino de Oliveira, escrivão da cidade de Caraúbas e filho de um dos irmãos do Beato, o João Ramalho; assim como os autos de perguntas dos dois chefes do movimento. Já o relato da memória de seu pai, segundo o intelectual, foi puxado de sua própria memória, pois na época em que escrevia seu pai já não era mais vivo.

Foi a partir da exposição dos acontecimentos por seu pai, que Cascudo escreveu o que podemos considerar a segunda parte da história do movimento na serra — “entram aqui as reminiscências, ouvidas tantas vezes. E’ uma forma de recordar a voz paterna, emudecida na morte” (CASCUDO, 1941, p. 56) —, sua dissolução. Podemos entender que, dessa forma, a narrativa do autor se constrói a partir de uma memória individual (HALBWACHS, 1990) do Tenente Francisco Cascudo e que, por isso, Câmara Cascudo constrói a imagem de seu pai como a de uma figura de grande importância naquela história. Isso pode ser percebido em vários momentos da narrativa, a saber: quando ele fala que o tenente foi enviado pelo governador do estado, quando ressalta sua patente militar e, principalmente, como este é a figura que o autor mais evidencia, além dos beatos, no momento em que o movimento é desfeito.

Francisco Firmino de Sales Neto (2009), em sua dissertação intitulada “Luís Natal ou Câmara Cascudo: o autor da cidade e o espaço como autoria”, trouxe uma análise sobre a narrativa histórica potiguar construída por Cascudo no primeiro capítulo de seu trabalho. De acordo com Sales Neto, no penúltimo capítulo de um trabalho de 1924, chamado “Histórias que o tempo leva”, Câmara Cascudo contou essa mesma história do movimento da Serra de João do Valle; já naquele tempo, evidenciava a imagem de seu pai ligada ao governador do estado, figura política importante e conectada à família Albuquerque Maranhão. Em seguida, o autor também analisou o último capítulo do mesmo trabalho de Cascudo, que conta um episódio de sua infância em que ele mesmo



teve um encontro com Pedro Velho de Albuquerque Maranhão, outra grande figura política estadual. Diante disso, Sales Neto discorre:

Independente de maiores explicações sobre esses dois eventos, é importante percebermos uma auto-inserção cascudiana na história local ou, pelo menos, uma consciência de participar de momentos recentes da história norte-rio-grandense, notadamente da cidade de Natal, onde vivia. Além de reforçar um lugar social na medida em que os dois eventos articulavam Francisco Cascudo à família Albuquerque Maranhão, esses relatos marcavam presença da família Cascudo entre aqueles que estava produzindo a história do Rio Grande do Norte, em dois sentidos da palavra produzir: como narradores do passado e, através dessa narrativa, como agentes dos eventos importantes. Após escrever os capítulos sobre a história do Rio Grande do Norte, da Colônia ao Império, Câmara a Cascudo narrou sua história familiar sendo ela própria parte de uma história local, afirmando assim uma identidade com esse espaço (SALES, 2009, p. 40–41)

Logo, tendo em mente que a história do estado contada por Cascudo é também uma forma de inserir ele e sua família como agentes históricos, refletimos como a narrativa cascudiana sobre o episódio na serra entra nos moldes da história contada pelo IHGRN, e para isso, precisamos entender sobre a criação do instituto e seus objetivos.

A instituição foi fundada no ano de 1902, no recém quadro republicano nacional, acompanhando a onda de fundação de vários institutos históricos estaduais pelo Brasil. De acordo com o historiador Magno Santos (2020), as motivações para a criação do IHGRN foram: a ânsia de reunir os homens de letras que viviam em Natal, a carência de fontes acerca do passado potiguar e, sobretudo, a Questão de Grossos, uma querela de caráter territorial com o estado do Ceará. Ainda de acordo com Santos, a primazia da história contada pelo instituto era trazer o passado local, construir heróis e evidenciar os mitos fundadores do povo norte-rio-grandense através de uma narrativa apoiada em documentos oficiais.



Dessa forma, quando Cascudo em seu artigo identificou, dentre as fontes que usou, os documentos cartoriais, como os autos de perguntas e também os documentos familiares dos líderes do movimento, ele estava afirmando a escrita de uma narrativa histórica dentro de moldes científicos aprovados pelo IHGRN. Ademais, há outro aspecto de seu texto que entra nos objetivos do instituto: a construção de heróis. Ele pode ser observado quando Câmara Cascudo narra o acontecimento imprimindo, na figura do Tenente Francisco Cascudo, uma imagem de herói; pois, ele, mandado pelo governador do estado, foi responsável por reunir os soldados e guiá-los para a dissolução do movimento “fanático”.

## **O CRUZAMENTO COM AS INCLINAÇÕES POLÍTICAS E RELIGIOSAS DE CASCUDO NO CASO DA SERRA DE JOÃO DO VALLE**

O Jornal do Commercio, do Rio de Janeiro, no qual Câmara Cascudo expos seu relato sobre os acontecimentos religiosos na comunidade da Serra de João Valle, era um jornal de cunho conservador, assim como o próprio Cascudo, que era participante da Ação Integralista Brasileira, fundado em 1932. Além disso, ele também era ligado à Igreja Católica, sendo integrante da Congregação Mariana, de acordo com o professor Renato Amado Peixoto (2015). Por sua vez, Peixoto afirma que Cascudo passou a representar o integralismo em manifestações e cerimônias, contando também com a presença de figuras religiosas e políticas do Estado. Pode ser percebido, na figura de Cascudo, a colusão entre as doutrinas integralista e católica, as quais em tese são antitéticas; contudo, se adaptam uma à outra visando alcançar um bom resultado no que diz respeito aos seus ideais em comum.

Câmara Cascudo era um intelectual católico, participante do projeto de recatolicização da sociedade brasileira liderado pelo bispo Sebastião Leme. Sendo assim, ele era participante da “Boa imprensa”, um projeto internacional católico do século XIX que buscava fomentar a criação de jornais de orientação católica no mundo para combater a



modernidade (projeto que chegou ao Brasil no século XX). Por conseguinte, seus escritos de alguma forma visam a manifestação daquilo que seria uma “boa imprensa”, ou seja, um conteúdo de acordo com a moralidade e os dogmas da instituição religiosa oficial.

Com isso, ao escrever sobre o que seria esse messianismo norte-rio-grandense, no artigo que utilizamos como documentação, ele está descrevendo também como a Igreja Católica entendia essa expressão da religiosidade popular; sendo o responsável por elucidar, para o público leitor do século XX, que essa religiosidade seria “fanática”, herética e imoral. Logo, contrária aos atributos institucionais católicos.

Além disso, ao falar dos movimentos messiânicos e seus fiéis, o autor associou um “comunismo agrário, rígido, seguido, inflexível” à organização. Nesse contexto em que ele escreve para a Igreja Católica, o comunismo é compreendido como o “inimigo” da nação e da instituição religiosa, responsável por propagar valores contrários aos dela; sendo o anticomunismo um ponto de encontro nas pautas políticas dos católicos e fascistas.

O comunismo agrário, ou comunismo primitivo para Marx, era uma forma de produção no qual as pessoas saíam do estilo de vida nômade para o sedentário, vivendo em uma comunidade agrária. Portanto, ao associar os acontecimentos daquelas comunidades a esse modelo de produção, Cascudo estava tanto se utilizando do estigma de que elas seriam sociedades primitivas, quanto descrevendo aquela situação na qual os beatos e conselheiros “controlavam” a população como fora das delimitações oficiais da Igreja — um cenário que deveria ser combatido.

Temos, como instrumento de análise, o que seria a manifestação da religiosidade popular na comunidade de serra e os aspectos dos ritos que Cascudo discorre, podendo-se perceber um posicionamento do catolicismo oficial na narrativa do intelectual frente ao messianismo norte-rio-grandense expresso na comunidade da serra. Diante disso, observamos que, na escrita cascudiana, se une o discurso católico e político conservador sobre Ramalho e a experiência religiosa na serra.



## O MESSIANISMO NA COMUNIDADE DA SERRA E A IMPORTÂNCIA EMOCIONAL DO MOVIMENTO

O autor Ralph Della Cava (1975), ao discorrer sobre o messianismo, leva em consideração as reflexões de Maria Isaura Pereira de Queiroz, compreendendo-o como um movimento popular que tem o seu ponto basilar em um indivíduo, que se coloca como detentor de características sobrenaturais, como no uso das profecias de catástrofe para aqueles que não estão seguindo os seus direcionamentos. Além disso, a população envolvida nessa experiência busca a construção de uma realidade espiritual.

Ela [Maria Isaura Pereira de Queiroz] encara tais movimentos como “messiânicos”, i. é, movimento populares (*sic*) que têm ‘como fulcro um indivíduo que se acredita possuidor de atributos sobrenaturais e que profetiza catástrofes das quais estarão salvos apenas os seus seguidores’. Os adeptos por sua vez (*sic*), ‘buscam quer descobrir o Reino [celestial], quer fundar uma Cidade Santa (DELLA CAVA, 1975, p. 122)

Nessa linha de raciocínio, a manifestação religiosa ocorrida na comunidade da serra enquadra-se nesse padrão; pois, se tem o indivíduo Ramalho, que pode ser compreendido como um sinal de Deus, encarnando o falecido vigário que teria autoridade de direcionar aquela população para a salvação. O que acontecia com Ramalho não era compreendido mais como uma doença, como foi em um primeiro momento, mas como um sinal divino.

De acordo com Cascudo, em pouco tempo, o canto do “sacerdote” tornou-se dogma, ou seja, uma verdade que não deve ser questionada, a base de uma doutrina. A quantidade de pessoas e de ofertas aumentava consideravelmente. Elas partiam de outros estados para encontrar Ramalho e o acampavam ao redor da sua residência “para que as vozes não fossem perdidas”.



Ao discorrer sobre Ramalho, Cascudo afirma que ele fez a leitura do livro “Missão Abreviada” e que também fora influenciado pela doutrina de Allan Kardec. Na descrição da experiência religiosa, podemos perceber elementos diversos se unindo na experiência religiosa da comunidade da serra: como do kardecismo, quando o vigário incorporava em Ramalho, e do catolicismo, na noção de que somente o vigário velho poderia comunicar a vontade de Deus, aconselhar e dirigir aquelas pessoas; além da importância das litanias, das novenas, dos terços.

Toda essa expressão estava suprimindo a necessidade que aquela comunidade tinha de direcionamento e da presença do Vigário Velho falecido em 1894, padre Manoel Bezerra Cavalcante, que, de acordo com Cascudo, era “padrinho de metade da população e compadre do restante” (CASCUDO, 1941, p. 51).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento, o texto de Câmara Cascudo é o principal relato escrito sobre o movimento messiânico da Serra de João do Valle. Escrito na primeira metade do século XX, dentro dos moldes do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, o autor construiu uma narrativa de cunho historiográfico para a época. Contudo, ao considerar as condições históricas nas quais o autor estava inserido, podemos desmistificar o texto e compreender que as perspectivas católicas e políticas, ao produzirem um signo do acontecimento para a sociedade do século XX, se unem em sua narrativa.

É importante ressaltar que a exposição sobre o messianismo no estado não é apenas a história sobre os “fanáticos” daquela comunidade, mas também é a história da família de Cascudo. Quando insere seu pai como um agente histórico para a dissolução do “problema” e o relaciona à importante figura do governador do estado, o autor levanta a imagem de um herói local, além de mostrar que sua família está do lado das instituições oficiais, inclusive, da Igreja Católica.



Por conseguinte, o texto de Cascudo não é uma descrição desinteressada e imparcial em torno do movimento na Serra do Valle. É a construção de uma narrativa a partir de interesses familiares, políticos e religiosos do intelectual, visando o direcionamento da sociedade brasileira a como compreender o movimento e o seu combate.

## FONTE

CASCUDO, Luís da Câmara. Fanáticos da Serra de João do Valle. **Revista do IH-GRN**. Natal, vol. XXXV a XXXVII, 1941, p. 45–63.

## REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína. Região, Sertão e Nação. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, p. 145–152, 1995.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Viajando o Sertão**. 4. ed. São Paulo/SP: Global, 2009.

DELLA CAVA, Ralph. Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 6, n. 1/2, p. 121–139, 1975.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: Gênese e Luta**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.

PEIXOTO, Renato Amado. “Creio no espírito cristão e nacionalista do Sigma”: Integralismo e Catolicismo nos escritos de Gustavo Barroso, Padre J. Cabral e Câmara Cascudo. In: RODRIGUES, C. M.; ZANOTTO, G.; CALDEIRA, R. C. (Orgs.) **Manifestações do pensamento católico na América do Sul**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015(a), p. 99–125.

SALES NETO, Francisco Firmino. **Luis Natal ou Câmara Cascudo: o autor da cidade e o espaço como autoria**. 2009. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. No pó dos velhos arquivos descuidados: a fundação do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte e a invenção do passado potiguar. **História Revista**, v. 25, n. 1, p. 116–132, 2020.



# PRÁTICAS DEVOCIONAIS NO CEMITÉRIO CAMPOS JORGE EM CAICÓ/RN: A HISTÓRIA DE UM “MILAGREIRO DE CEMITÉRIO”

 Mary Campelo de Oliveira<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como proposta analisar as práticas ritualísticas em torno do túmulo de Carlindo de Souza Dantas, na cidade de Caicó/RN. Uma cidade em que coexistem várias religiões e religiosidades que tornam esse lugar um espaço de manifestação do sagrado, seja ele oficial ou não oficial. As práticas ritualísticas executadas pelos fiéis transformam lugares poucos tradicionais em espaços sacralizados pela própria população seridoense.

A vida cotidiana do povo de Caicó é marcada por vários conflitos sociais e problemas rotineiros que levam os indivíduos a recorrerem as várias manifestações divinas, as quais se apresentam para ajudá-los. Esses fiéis estão dispostos a ultrapassar as fronteiras do mundo oficial e recorrer aos seus próprios milagreiros, como um caminho alternativo e rápido de resolução dos seus problemas.

A figura de Carlindo De Souza Dantas é exaltada pelos seus admiradores que o levaram ao patamar de “milagreiro de cemitério”. Além disso, seu túmulo é o altar de veneração a esse sagrado. Um espaço que

---

<sup>1</sup> Mestre em História - Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN.





foi ao longo dos tempos sacralizado pelo povo caicoense. E por isso, os fiéis retornam a essa sepultura com suas oferendas e com seus sentimentos de gratidão, pelas graças recebidas.

Portanto, buscamos analisar nesse trabalho a sacralização do túmulo de Carlindo Dantas. Bem como sua importância entre os católicos seridoenses. Como esse túmulo interfere na dinâmica do cemitério Campos Jorge, já que se encontra nesse lugar um morto especial representado na figura de Carlindo de Souza Dantas.

## **A CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS SAGRADOS NA REGIÃO DO SERIDÓ**

A região do Seridó Potiguar/RN é marcada por uma religiosidade que ultrapassa as fronteiras do catolicismo oficial. Um espaço que já se tornou demarcado pelos aparecimentos dos milagreiros e as práticas de fé realizadas pelos devotos. A manifestação do sagrado é formalizada pelos fiéis que deixam o território do catolicismo oficial e criam seus próprios espaços sacralizados. São, pois, as devoções marginais aos olhos da Igreja católica como mostra a citação a seguir:

[...] O catolicismo que concentra a “devoção marginal” que sai do território e do espaço sagrado previamente estabelecido, conhecido reconhecido da sociedade, que são as igrejas, capelas, santuários ou templos consagrados, para ocupar as fronteiras do profano e dos locais incomuns, como os cemitérios, os espaços a margem das rodovias ou outros. (PEREIRA, 2005, p.33)

Como podemos perceber as estradas, os cemitérios, montanhas, florestas tornam-se espaços demarcados por uma sacralidade que foge das regras estabelecidas pela religião oficial. Esses lugares são reservados a manifestação do sobrenatural e tornam-se portais entre o mundo espiritual e o terreno. É o território onde os indivíduos de fé mantêm uma ligação com sagrado.



Por isso, ocorre o processo que Pereira chama de desterritorialização, já que, o sagrado não se limita mais aos templos, as capelas e as Igrejas. Entretanto se manifestam nos lugares mais inconvenientes, visando ajudar aos que creem nessas aparições. Dessa maneira, esses locais não passam mais por despercebidos aos olhos dos que passam por eles, já que, são espaços que carregam significações religiosas e símbolos de sacralidade.

Além disso, esses novos espaços sagrados possibilitam que grupos de pessoas com as mesmas experiências espirituais compartilhem seus milagres e suas graças. Denotando de forma espontânea a organização do que Victor Turner denominou de “*Communitas Normativa ou Espontânea*”, esse antropólogo britânico trabalhou com diferentes aspectos das relações sociais que, para ele, não são somente posições ou funções.

Para Turner a *communitas* é geradora de imagens por grupos que em muitos casos são estruturalmente inferiores, mas que passam a viver em harmonia porque 15 compartilham os mesmos ideais e experiências. Seria uma comunidade de grupos que se reúne a partir de uma relação de reciprocidade, onde não há existência de hierarquias, pois cada um vê o outro da mesma forma como se vê. A *communitas*, como não tem bases institucionalizadas, surge espontaneamente nas sociedades tradicionais e modernas:

Nas sociedades pré-industriais e nas primeiras sociedades industriais com múltiplas relações sociais, a *communitas* espontânea parece estar frequentemente associada ao poder místico, sendo considerada um carisma ou graça, enviada pelas divindades ou pelos ancestrais. (TURNER, 2013, p.132)

É neste sentido, que os fiéis sabem os caminhos desses espaços sertanejos sacralizados e passam a evocar a *communitas* espontânea. Está é marcada por gestos e ações, estabelecendo contato com outros integrantes da devoção. Assim os fiéis buscam, segundo Turner (2013,



p. 135), “uma experiência transformadora que vai até as raízes de cada pessoa e encontra nessas raízes algo profundamente comunal”.

Assim, as diferentes devoções que surgem no Seridó/RN são também estruturadas por uma comunidade de diferentes classes sociais. Tias indivíduos tem nesses lugares um espaço de refúgio e consolação diante das adversidades da vida. Por isso são espaços sacralizados pela própria população que independentemente do clero oficial formam seus grupos e se direcionam a esses lugares na certeza do pronto atendimento.

Essas devoções são mantidas não somente por rituais praticados pelos devotos nesses territórios, mas também pela propagação dos milagres a partir da tradição oral, que é repassada de pai para filho. Trata-se, portanto, de uma tradição que marcou a história de um “catolicismo místico popular” na região do Seridó, nos séculos XIX e XX.

A oralidade forjou uma identidade para o homem sertanejo baseada em atos de fé e milagres que sacralizam alguns espaços do Seridó Potiguar. A oralidade foi um traço fundamental na divulgação das ações dos sertanejos, que vivenciaram milagres operados por santos e milagreiros populares que faziam parte do cotidiano seridoense.

O misticismo e as devoções praticadas por esses indivíduos tinham na oralidade seu principal veículo na formação do Espírito Católico Sertanejo (ARAÚJO, 2009, p.145). São as graças recebidas por esses devotos que são repassadas oralmente de pessoa para pessoa, ou de comunidade para comunidade. A partir dessa comunicação natural se propaga toda uma crença nos milagreiros sertanejos, originado os cultos e venerações a esse sagrado.

Segundo (SUESS, 1979, p. 28). Esse catolicismo popular carrega diferentes expressões como a naturalidade nos rituais, onde há festas, novenas, procissões tradicionalmente direcionadas aos santos locais. Mas também se desdobra em gestos e comportamentos criados pelo fiel que dependem do sentimento que ele carrega no momento da promessa realizada.



Essa crença é aperfeiçoada porque diferentemente do contato provisório que os indivíduos mantinham com os santos canonizados, as comunidades rurais e urbanas estabeleceram o contato com o sagrado a partir de uma ligação direta com os milagreiros. Uma ligação que permite que o devoto tenha maior intimidade com seu intercessor, acreditando na sua intervenção divina. Assim a natureza dessa crença:

A fé num protetor seja um santo, à alma de um morto ou um penitente venerado como Messias, tudo isto se une num catolicismo popular num acorde harmônico. É onde se encontra um potencial de possibilidades de expressão, que não corresponda mais aos modelos da ortodoxia católica. Os santos são invocados com poderes de outro mundo para reajustarem uma situação que desandou (SUESS, 1979, p. 60)

Esses milagreiros, por sua vez, passam a fazer parte do cotidiano das classes oprimidas; mesmo coibidos a não manifestarem suas devoções, de alguma maneira eles vivenciavam esta fé. A necessidade de tranquilidade, de consolo nas frustrações da vida, a procura de primazias terrenas ou mesmo a salvação após a morte leva os indivíduos a materializarem suas esperanças nos rituais de adoração e gratidão aos seus santos protetores.

Estes milagreiros tornaram-se os intermediadores entre os homens e Deus, proporcionando uma espécie de relação de paternidade – entre filho e pai. Homens investidos de caráter excepcional são santificados por essas comunidades que transformavam esses em mediadores das causas humanas. Isto demonstra que, religiosidade sertaneja, os grupos marginalizados estavam abertos às soluções imediatas para resolver as crises espirituais e materiais. Novamente, Suess delineou certos aspectos desta fé:

O homem deseja servir-se das forças santas desde cosmo pra resolver os seus problemas da cada dia. A este círculo de problemas



pertencem as doenças, os infortúnios, o pão e o trabalho. O conceito de Deus como força onipotente tem a sua raiz, mas ao lado desta grande força, existem forças menores que ficam mais perto do homem e a que ele pode recorrer como os cultos aos santos, resultando em uma religiosidade onde as questões morais são irrelevantes. (SUESS,1979, p. 89)

Dessa maneira, a religiosidade tem sido caracterizada por elementos ligados às crenças messiânicas, à manifestação do sagrado em locais naturais, à peregrinação aos centros de romaria e ao surgimento de milagreiros de cemitério; aspectos que passaram a fazer parte da vida dos sertanejos, na busca pelo sobrenatural como forma de resolver sofrimentos e angústias no plano físico e emocional.

Um elemento que tem caracterizado a dimensão religiosa predominante nas cidades sertanejas interioranas é a associação do sagrado aos espaços físicos naturais, tais como montes, grutas, e margens de rodovias etc. Diante disto é que buscamos exemplos, com a finalidade de explicitarmos como a religiosidade popular se mantém baseada na persistência do povo em sacralizar novos espaços necessários à comunicação com o sagrado.

## **A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO EM JARDIM DO SERIDÓ/RN: A MENINA DA CRUZ**

Inicialmente um dos espaços sagrados que irei mencionar é o espaço construído em torno da milagreira menina da Cruz. Essa história marcada pela sacralidade de uma garota, a qual se tornou alvo de devoções na cidade de Jardim de Seridó/RN, foi pesquisada por Neto e Andrade. Ambos os autores retratam a história do surgimento do sagrado não oficializado no sertão nordestino.

Segundo Neto e Andrade (2013) Maria de Lourdes dos Santos, em 1 de abril do ano de 1954, foi atropelada por um caminhão quando ia atravessar a Avenida Doutor Fernandes em direção a Usina Medeiro e CIA.



Nesse acidente, conta-se que seu crânio ficou despedaçado e espalhado pelo chão. Uma morte trágica que causou comoção aos habitantes das cidades e que encheu as rus dessa pequena cidade no dia do enterro da menina.

No local da sua morte foi colocada uma cruz onde as pessoas começaram a rezar para menina e a propagar que ela operava milagres. Além disso, segundo os fatos narrados, a menina teria aparecido a sua mãe Dona Maria, a qual sofria muito com a morte da sua filha. “Dizendo que para que ela ficasse em paz, D. Maria teria de parar de sofrer” (NETO, ANDRADE, 2013 p. 6).

Nesse sentido, constatamos em primeiro lugar o aspecto da morte trágica nessa devoção. Fator relevante para alçar os mortos ao patamar de milagreiros. A santificação dessa menina é marcada justamente pela tragédia da sua morte, permitindo que se origine uma devoção fora dos padrões da Igreja Católica. Diferentemente dos santos oficiais, em que eles passam por todo um processo de canonização para ser reconhecido no campo eclesiástico e entre os católicos. Assim:

No caso oficial o processo é burocrático e pode levar anos, enquanto que, no meio popular, a comprovação se dá a partir da fé e da história oral e pode ocorrer de um dia para o outro, basta alguém propagar que alcançou uma graça e atribuí-la a determinado santo ou pessoa falecida (PEREIRA, 2005, p. 99)

Além da morte trágica os milagres relatados por todos aqueles que visitam o cruzeiro também comprova a sacralidade dessa menina. Os milagres são a confirmação que o morto se tornou justificado de todos os seus pecados e por isso tem o privilégio de operar milagres e graças a todos que acreditam em seu poder sobrenatural. Essa milagreira se tornou segundo (OTTO, 2005) um ser numinoso capaz de realizar coisas extraordinárias, pois se diferenciam como seres espirituais que passam ajudar os homens no plano terreno.



## A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO EM FLORÂNIA/RN: DEVOÇÃO A SANTA MENINA

No município de Florânia, região do Seridó Potiguar, encontra-se o famoso ponto religioso denominado de Monte das Graças. A história da Santa Menina é contada a partir de duas versões: a primeira remete ao século XVII quando os portugueses estavam colonizando a região.

Uma garota chamada de Ana se perdeu na mata, sendo encontrada por um caçador alguns dias depois, rezando ajoelhada. Ana faleceu e, segundo a história oral, foi enterrada no Monte das Graças. Séculos depois, o corpo da menina foi encontrado por um frade italiano fora da sepultura – intacto e ajoelhado –, o que levou a comunidade do lugar acreditar que se tratava de uma santa.

Na segunda versão, trata-se de uma jovem que em meados do século XIX perambulava nas terras próximas da região, acompanhada de seus pais em busca da fuga para a seca. A menina, se afastando dos seus familiares, em busca de umburana (uma fruta abundante no local) para se alimentar, não soube o caminho de volta e morreu de inanição. O corpo da menina foi localizado por um padre e estava enterrado próximo a uma umburana que, por sua vez, passou a ser usada pelas populações locais como um remédio para a cura de diversas doenças da comunidade.

No Monte das Graças há um santuário com a imagem da Santa Menina; “alguns anos depois o clero local exigiu a construção de outra capela ao lado desta em devoção a Nossa Senhora das Graças, onde as duas capelas convivem harmoniosamente, havendo coadunação de duas crenças no mesmo local” (ANDRADE, 2012, p.10). A devoção à Santa Menina ainda é bastante forte no cotidiano do povo floraniense, já que os devotos desta santa também realizam suas manifestações religiosas por meio das peregrinações em direção à montanha sagrada.

Os fiéis não somente se destinam à capela de Nossa Senhora das Graças, mas também à capela da Santa Menina. Neste espaço são efetua-



das promessas que são pagas através da entrega de ex-voto ou de rituais individuais, como por exemplo, percorrer toda a capela de joelhos. O Monte das Graças simboliza o céu na medida em que se constitui como o elemento da natureza que mais se aproxima da região celeste “É esse simbolismo celeste que sustenta diversas crenças e mantém o sagrado ativo” (ELIADE, 1986, p.109).

Outrossim, o Monte das Graças, como foi chamado desde o século XIX, pode ser interpretado por aquilo que o geógrafo Yi-Fu Tuan caracterizou como uma transformação de um “espaço indiferenciado” para um “espaço sagrado”. Este último se mostraria instituído por meio dos santuários da Santa Menina e da Nossa Senhora das Graças (TUAN, 1983, p. 40).

### **A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE CARLINDO DANTAS EM CAICÓ/RN**

Dr. Carlindo de Souza Dantas era filho de Raimundo de Souza Dantas e de Eliza Elza Dantas; nasceu em 30 de agosto de 1934, na cidade Caicó/RN Formou-se em Medicina pela Faculdade do Recife/PE, tornando-se um médico popular na cidade de Caicó/RN. Sua atuação na medicina se destacou devido ajudar as classes menos favorecidas da região do Seridó.

Sendo um dos médicos mais procurados pelo povo seridoense. Seu carisma e suas ações populares o denominou como “pai dos pobres”, levando-o ser eleito, no ano de 1966, como Deputado Estadual, o qual ganhou com um expressivo número de votos. Sua candidatura se concretizou devido a gratidão por parte das classes carentes ajudadas por esse médico.

No dia 28 de outubro de 1967 Carlindo foi assassinado com seu parceiro Aníbal, quando chegou ao Caicó Esporte Clube. Um local que frequentemente ocorriam bailes noturnos. Mas, Carlindo com seu amigo não chegaram entrar, pois foram acometidos de vários tiros, dos quais atingiram ambos e morreram.





Não é de se admirar que a morte de Carlindo Dantas causasse comoção na sociedade caicoense, a qual compareceu em peso em seu enterro para se despedir do médico e deputado da região seridoense. Sua morte foi considerada trágica pela sociedade, já que após alguns meses se descobriu que a morte de Carlindo foi premeditada pelo chamado “Sindicato da Morte”.

Uma organização criminosa composta por membros da alta sociedade que encomendava assassinatos daqueles que se declaravam seus inimigos. E Carlindo foi se tornando um médico popular e um Deputado Estadual reconhecido e amado por toda Região Seridoense. Fato que causou ameaça a elite de Caicó que não via com bons olhos o sucesso e a ousadia de Carlindo.

Além disso, Carlindo tinha uma personalidade forte que denunciava as injustiças que ocorriam na cidade de Caicó, levantando contra ele muitos adversários. E assim Carlindo veio a falecer, deixando muitos admiradores, amigos que começaram a visitar seu túmulo localizado no cemitério Campus Jorge.

## A SACRALIDADE DO TÚMULO DE CARLINDO DANTAS

Atualmente o túmulo de Carlindo Dantas se encontra no cemitério Campus Jorge na cidade de Caicó/RN. O cenário que se apresenta nesse cemitério é de uma sepultura marcada pela presença do sobrenatural, o qual insiste em se manifestar ao povo seridoense. Fato, confirmado pela quantidade de flores, velas e ex-votos encontrada nesse túmulo.

Não se trata de uma sepultura comum, mas de um local bastante visitado e rememorado pelos fiéis. As oferendas ali encontradas comprovam que graças e milagres estão acontecendo a todo o momento. “Meu filho sofria de uma doença no braço, pedi a Carlindo e ele curou então trago flores ao seu túmulo”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Entrevista concedida por SILVA, Lidiane da. **Entrevistador:** Mary Campelo de Oliveira, Caicó/RN, 2010.



Assim o defunto que está enterrado nessa sepultura se trata de um morto especial, porque encontramos além das flores outros objetos atrás do seu túmulo. São os ex-votos representados nos modelos de pés, cabeças, púbis, mãos, joelhos, nariz, roupas, perfumes e retratos, entre outros. O que demonstra a sacralidade desse espaço com algo divino.

Esses ex-votos encontrados no túmulo comprovam que o sagrado é concretizado através do túmulo de Carlindo, por isso a persistência de objetos simbólicos na sua sepultura. “Quando meu neto precisou fazer uma operação no coração, fiz uma promessa a Carlindo que se tudo ocorresse bem durante a operação colocaria um coração de gesso”.<sup>3</sup>

Desde então, o que se percebe que o local onde os devotos mantêm um contato com Carlindo é justamente seu túmulo, porque é nesse espaço que ocorre a mediação entre o plano espiritual e o terreno. Além das flores e dos ex-votos, a quantidade de velas também justifica a sacralidade desse túmulo.

Um exemplo disso é o dia 02 de novembro, considerado o dia da visita aos mortos queridos. É nesse dia que a devoção a Carlindo ganha maior visibilidade, devido a numerosa presença de devotos que visitam seu túmulo e acende não somente uma vela, mais uma caixa inteira de velas. O que demonstra a profunda gratidão por parte dos seus devotos.

Segundo relatos de seu filho Carlindo Junior é tanta vela acesa no túmulo desse milagreiro que todos os anos ele precisa reformar a sepultura. Pois, esta não suporta o fogaréu proveniente da quantidade de velas acesa nesse período do ano. Alguns devotos também chegaram a relatar que teve um ano que foram tantas velas acesas nesse local que o coveiro teve que chamar os bombeiros, pois houve o receio do cemitério ser incendiado.

Segundo Paolo Rossi, os lugares que apresentam imagens também são uma forma de sempre trazer à memória algo que pode cair em es-

---

<sup>3</sup> Entrevista concedida por BRITO, Marines de Araújo. **Entrevistador:** Mary Campelo de Oliveira. Caicó/RN, 2010.



quecimento. Tais lugares nos impõem comportamentos, com permissões e proibições, ou seja, nos solicitam de diversas maneiras.

A sepultura de Carlindo Dantas é um desses lugares, onde os vivos buscam uma aproximação com seus mortos queridos, que mesmo distanciados pelas leis do mundo sobrenatural, mantêm viva a lembrança de um passado presente. É nesse espaço que se tem um “contrato de memória” em que o devoto recebe o milagre concedido por Carlindo e em troca faz memorável a lembrança desse milagreiro através do que é depositado em seu túmulo.

Os cemitérios e as sepulturas são lugares que guardam silenciosamente múltiplas histórias e memórias da vida dos seus mortos. São também segundo Assmann “espaços de recordação”, pois são nesses locais que os homens se dirigem não somente para recordar seus entes queridos, mas para trazer a memória seus feitos e seus prodígios. Uma aliança refeita com os mortos a cada visita realizada, para que a imagem e as ações daquele defunto não sejam esquecidas pelos vivos na terra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Logo então, constatamos a sacralização da sepultura de Carlindo Dantas através dos ex-votos deixados nesse túmulo, da quantidade de flores e velas que não somente ornamentam esse local, mas confirmam que existe o sobrenatural nesse túmulo.

Os milagres operados por Carlindo Dantas estão em toda parte da região seridoense, levando quantidades consideráveis de devotos a visitarem seu túmulo com um local sagrado. No catolicismo oficial os católicos realizam procissões, festas, romarias aos seus santos protetores. Na devoção a esse milagreiro os fiéis o invocam no seu túmulo, portal de mediação entre o mundo espiritual e o terreno.

A mensagem repassada por um túmulo cercado das oferendas e de devotos é que o sobrenatural se instalou nesse local, tornando sagrado



tal espaço. Portanto, a devoção concentrada em Dr. Carlindo de Souza Dantas é uma manifestação o divino que não pediu permissão as igrejas oficiais da região para existir. Já que, o propósito dessas “devoções marginais” é ajudar a todos aqueles que se encontram em desespero e dor.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE Junior, Lourival. **Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

ARAÚJO, Marcos Antônio Alves. A Cidade em Festa: Vida Cotidiana e Práticas Socioespaciais em Caicó (RN) nas Décadas de 1950 e 60. **Sociedade e Território**, Natal. V. 23, n.1. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/> Acesso em: 03 jun. 2016.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1986.

NETO e ANDRADE. A construção de duas devoções no município de jardim do Seridó-RN: Aproximações e distanciamentos. In: **XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social**. 2013, Natal. Anais.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. 70. ed. Lisboa: 2005.

PEREIRA, José Carlos. **Devoções marginais: Interfaces do imaginário do religioso**. Porto Alegre: Zouk, 2005.

ROSSI, Paolo. Lembrar e esquecer. In: **O Passado, a Memória, o Esquecimento: seis ensaios da história das idéias**. São Paulo: Edunesp.

SUESS, Paulo Guenter. **O catolicismo popular no Brasil**. São Paulo: Loyola. 1979.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.



# SANTUÁRIO DA SANTA CRUZ DO MONTE SANTO: UMA NARRATIVA DA VIA SACRA NO SERTÃO BAIANO PELA RELIGIOSIDADE POPULAR

 Neffertite Marques da Costa<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o Santuário da Santa Cruz, localizado no município de Monte Santo, no sertão baiano, e discutir as formas pelas quais a religiosidade popular se manifesta nas práticas devocionais apresentadas na via sacra, que forma este santuário, razão pela qual se manteve ao longo do tempo com a função religiosa, uma vez que a sua construção, no percurso de uma serra, ocorreu no final do século XVIII.

Entende-se que, ali, se mantém uma determinada narrativa da via sacra, pois, ao invés dos catorze Passos da Paixão de Cristo, foi construída com vinte e cinco estações, incorporando as devoções populares à Nossa Senhora das Dores e às almas do purgatório, relacionando de forma única as dores vividas por personagens do universo católico, de acordo com a narrativa bíblica e da doutrina católica, com a dor experimentada pelos devotos, ao longo do exercício dessa via sacra.

A fonte para o levantamento das práticas e discursos apresentados pelos devotos que peregrinam até o santuário e realizam o percurso da

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com financiamento da CAPES e da Fundação São Paulo.



via sacra foi a Literatura de cordel, entendida, de acordo com Santos (2006), como um documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro, utilizando-se o folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa

Para a compreensão da religiosidade manifestada pelo povo e registrada nos versos impressos no folheto, será utilizada a noção de contraconduta pastoral, desenvolvida por Foucault (2008), que permite o entendimento desse território de fé formado no sertão nordestino, resultante do pastorado ou da ausência dele, em função da formação religiosa da região, que contou com o movimento missionário dos capuchinhos e a falta de uma estrutura eclesiástica mais acentuada, pelas escolhas do Padroado existente no período colonial.

## UMA NARRATIVA DA VIA SACRA NO SERTÃO BAIANO PELA RELIGIOSIDADE POPULAR

No sertão baiano, no município de Monte Santo, se encontra o Santuário da Santa Cruz, uma via sacra construída na serra, originalmente chamada de Serra do Piquaraçá e renomeada como Serra do Monte Santo, quando ocorreu o início da construção das estações da via sacra, as quais se destacam por, além dos catorze Passos da Paixão de Cristo, ter as capelas dedicadas às sete dores de Maria, à Nossa Senhora das Dores, às almas, ao Senhor dos Passos e ao Calvário, totalizando vinte e cinco capelas.

A última capela, dedicada ao Calvário, foi incorporada à Igreja da Santa Cruz, construída posteriormente, no topo da serra, encerrando a via sacra do Santuário da Santa Cruz, que teve início, em 1775, com a ação do missionário capuchinho Apolônio de Todi, que, em passagem pela região, em função das Santas Missões populares, sob inspiração de uma tradição italiana de construção dos montes sacros, também absorvida e reproduzida em Portugal, visualizou uma réplica natural



do Monte Calvário, de Jerusalém, onde Jesus teria sido crucificado, de acordo com a narrativa bíblica.

Ao término da Santa Missão, no dia todos os Santos, o frade organizou uma procissão para subir a serra e foi colocando cruzes de madeira no caminho “no modo e na distância que ordenam os Sumos Pontífices”. No meio da jornada, um violento furacão apagou as lanternas penitentes, obrigando-os também a se abaixarem, principalmente as mulheres que, separadas dos homens, vinham atrás do préstito religioso. O frade ordenou nada temessem, mas que invocassem nosso Senhor do Amparo, cuja imagem conduziam. Feito o sinal da cruz a ventania cessou. Um milagre. (...) Exortou aquele povo espiritualmente tão abandonado, a nos próximos anos visitar as santas cruzes, no dia santo. Por fim, tomou uma decisão de momento, determinando que daí por diante ninguém chamasse mais serra de Piquaraçá, aquele local piedoso. Principiara a era de Monte Santo, pontilhada de milagres. Apareceram na extensão das cruzes, arco-íris de cinco cores; azul, amarelo, branco, roxo e vermelho. As gentes da redondeza passaram a frequentar as santas cruzes e os doentes ficaram bons dos seus males quando beijaram a cruz do Calvário. Espalhou-se a notícia dos milagres. De longe também vinham cegos, aleijados, conduzidos em redes. E todos ficaram bons (SILVA, 1983, p. 3, 4, grifo do autor)

Percebe-se, paralelo à narrativa da Paixão de Cristo, que está presente no exercício da via sacra proposto pelo catolicismo, a narrativa de milagres, dando início às peregrinações ao Santuário da Santa Cruz. É interessante que essas primeiras narrativas estão associadas aos elementos da natureza, apontando para o caráter místico de seus devotos: um furacão que atinge o alto da serra e cessa com as orações destinadas ao Senhor do Amparo e o sinal da cruz realizado pelo sacerdote e um arco-íris que surge inexplicavelmente na continuação das cruzes de madeira.

Além disso, a narrativa da dor que teria sido experimentada por Jesus ao longo do processo de crucificação, é complementada pela narrativa da dor vivida por sua mãe e não apenas ao ver o sofrimento de seu filho, mas



desde que soube que seria a mãe do filho de Deus, de acordo com a narrativa dos Evangelhos. Dessa forma, na via sacra de Monte Santo, Maria foi lembrada na devoção a Nossa Senhora das Dores e destacada as chamadas sete dores de Maria, com a construção de uma pequena capela para cada uma delas e uma capela maior dedicada à Nossa Senhora das Dores.

Existe na devoção da via sacra uma dupla narrativa: ao mesmo tempo que pode existir um processo de humanização de Jesus, que sofre como qualquer ser humano, o ser humano pode alcançar o fim de seu sofrimento, vivenciando de alguma forma a Paixão de Cristo, inclusive produzindo a dor no seu corpo, seja pela realização do percurso da via sacra, intensificada nos montes sacros, seja pelo acréscimo de elementos, como carregar uma cruz e, em Monte Santo, de forma recorrente, uma pedra na cabeça.

A narrativa desse ritual dos devotos carregando a pedra na cabeça, geralmente ajoelhados, está presente no enredo de duas obras cinematográficas gravadas no município de Monte Santo e que tiveram a via sacra inserida em seus enredos: o filme *Deus e o diabo na terra do sol*, do diretor Glauber Rocha, gravado em 1963, com a participação dos moradores, e lançado no ano seguinte, e a minissérie *O pagador de promessas*, de Dias Gomes, adaptação da peça de mesmo nome, sob direção de Tizuka Yamasaki, gravada em 1986 e lançada em 1988.

Todas essas narrativas – diferentes, mas que se completam – foram incorporadas na construção da via sacra em Monte Santo – com o acréscimo, ainda, da devoção às almas, que se refere às almas do purgatório, as quais precisariam das orações dos fiéis católicos, justamente por também estarem em sofrimento, uma vez que se encontram no purgatório, de acordo com a doutrina da Igreja Católica – e fazem parte das narrativas que levam as pessoas a essa peregrinação com os seus diferentes modos de peregrinar.

Fica claro a existência de uma intencionalidade pastoral na construção dessa via sacra, com o conteúdo de todas as devoções que a compõem e o apelo que provoca e motiva os devotos, assim como, de forma





geral, em qualquer narrativa da via sacra, que tem a função de associar os fiéis a uma memória social religiosa da Paixão de Cristo. O exercício do pastorado já pode ser verificado no motivo da presença do frade capuchinho naquela localidade e naquele determinado momento histórico.

Certamente que, em Jerusalém, na Palestina e na Galiléia, os lugares de comemoração são mais numerosos: toda a história evangélica está escrita sobre o solo (...). Mas, apesar de tudo, o que importa é a significação invisível e eterna desses fatos, não há lugar onde não possamos evocá-la, com a condição que adotemos a mesma atitude, quer dizer, que reproduzamos materialmente a cruz e os santuários que os erguem sobre o teatro histórico dos evangelhos. É assim que se constitui a devoção da via sacra, como se, ao reconstituir-se bem longe de Jerusalém a via dolorosa e suas estações, estivéssemos aptos do mesmo modo que os peregrinos, para reviver interiormente as sucessivas cenas da Paixão (HALBWACHS, 1990, p. 158, 159)

Hoornaert et al (1983) apontaram a existência de movimentos missionários para a conquista e ocupação do litoral e do vale amazônico, com a presença dos jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos, ligados ao projeto do Padroado, uma aliança entre a Igreja de Roma e o Estado português, pelo qual cabia à Coroa organizar e financiar as atividades religiosas nas possessões ultramarinas, criando paróquias e dioceses e nomeando padres e bispos.

Já para a ocupação do sertão, que se deu em um segundo momento, ocorrendo por meio dos rios, destacando-se o Rio São Francisco, houve o movimento missionário realizado pelos capuchinhos, ligados à *Propaganda Fide* ou Sagrada Congregação para a Propagação da Fé, criada, em 1622, pelo Papa Gregório XV, com o intuito de oferecer as diretrizes missionárias e sustentar os religiosos que estivessem em missão.

Desde 1646 temos capuchinhos franceses atuando em Pernambuco: eram frades que, na rota da África, foram desviados para



o Brasil e ficaram aqui, conseguindo simpatia da população pela sua atuação contra os holandeses. (...) Após a expulsão dos holandeses do Nordeste, os capuchinhos começaram a entrar no sertão do rio São Francisco, e aldear indígenas da cultura cariri ou quiriri nas pequenas ilhas existentes no curso deste rio: abriu-se uma época de intensa atividade missionária nestas regiões do baixo rio São Francisco, interrompida pelo rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a França em 1698. Com esta data termina o “ciclo” dos capuchinhos franceses no Brasil. Contudo, poucos anos depois, capuchinhos italianos reassumem o trabalho de seus colegas, chegando à Bahia em 1705 e atuando com intensidade na primeira parte do século XVIII. No tempo da regência, já no século XIX, estes capuchinhos italianos serão por sua vez expulsos do Brasil por decreto de 25 de agosto de 1831 (Hornaert et al, 1983, p. 64, 65)

Dessa forma, o frade italiano Apolônio de Todi estava na região em função da missão realizada na aldeia indígena de Massacará, localizada no atual município de Euclides da Cunha, mas também consta o registro de pregações em diversas localidades do sertão baiano e a sua participação na realização de obras de utilidade pública, como a construção da via sacra de Monte Santo, responsável pelo crescimento do povoado, que, em 1790, já se tornara uma freguesia e, em 1821, foi elevado à categoria de vila.

Para Foucault (2008), o pastorado é um conjunto de técnicas e procedimentos para a condução dos sujeitos aplicado pela figura do pastor. Como acontece em qualquer exercício de poder de um grupo sobre o outro ou de um sobre os outros, ocorrem resistências e até rompimentos por meio de dissidências, revoltas, que, no caso do pastorado, seriam revoltas de condutas, como movimentos que buscam outras formas de condução ou que não querem ser conduzidos por outros.

Se é verdade que o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens – quero dizer, por instrumento os métodos que permitem conduzi-los e por alvo a



maneira como eles se conduzem, como eles se comportam –, se [portanto] o pastorado é um poder que tem de fato por objetivo a conduta dos homens, creio que, correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto esse poder pastoral, movimentos específicos que são resistências, insubmissões, algo que poderíamos chamar de revoltas específicas de conduta, aqui também deixando à palavra “conduta” toda a sua ambiguidade. São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, 2008, p. 256, 257)

A religiosidade popular, aquelas formas religiosas expressas pelo povo, que ocorrem paralelas e à margem, nas bordas da doutrina oficial, executada pela figura do pastor, pode ser vista como uma dessas contracondutas pastorais, já que não há um rompimento com a religião oficialmente instituída, no caso o catolicismo, mas ocorre, principalmente na busca de milagres, por meio das práticas devocionais, a procura de outras formas de salvação, de outros pastores e até sair da conduta exercida pelos sacerdotes católicos.

Foucault discutiu cinco formas principais de contraconduta pastoral que teriam sido desenvolvidas ao longo da Idade Média, as quais tendiam “a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral” (FOUCAULT, 2008, p. 269, 270): o ascetismo, a formação das comunidades, a mística, o problema da Escritura e a crença escatológica. A religiosidade popular, verificada no sertão nordestino, pode ser vista a partir desses elementos, considerando as práticas devocionais, a existência da *Missão Abreviada*, as comunidades religiosas e os relatos de aparições com mensagens apocalípticas.

Essas contracondutas, esses movimentos em direção a outros objetivos na condução da própria vida e da busca de sentido para ela,



incluindo aí a vida após a morte, em uma compreensão de salvação da alma, produzia uma determinada subjetividade e um dado deslocamento do sujeito pelo espaço. De acordo com Rolnik (1992, p. 28), “o território é uma noção que incorpora a idéia de subjetividade. Não existe um território sem um sujeito, e pode existir um espaço independente do sujeito. O espaço do mapa dos urbanistas é um espaço; o espaço real vivido é o território”.

O sertão nordestino, do qual Monte Santo faz parte, pode ser entendido como um território de fé, criado a partir do movimento missionário de ocupação do sertão, com as visitas esporádicas dos capuchinhos, e sem a presença de uma estrutura eclesiástica, em função da falta de interesse do projeto político-econômico do Padroado português, desenvolvendo-se as práticas devocionais em torno da figura dos santos, incluindo aí o culto mariano, com cunho místico e ascético, proliferando os relatos de aparições, presentes no mito de origem de diversos santuários, nos quais aparecem as peregrinações e os *ex-votos*, elementos que caracterizam a religiosidade popular.

A Literatura de cordel brasileira é uma narrativa de cunho popular, com poemas de autoria de poetas de origem popular, que eram impressos em folhetos de baixo custo, vendidos para as camadas populares, não havendo diferenciação social entre produtores e consumidores. Os elementos religiosos sempre estiveram presentes nessa produção literária, tanto que Santos (2006, p. 60, 61), a definiu como um “*documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro*”.

Como fonte de pesquisa para o estudo das práticas devocionais na via sacra de Monte Santo, há o folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, o Trovador apóstolo, disponível para consulta no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, com provável publicação em 1976, conforme a data gravada na xilogravura do altar do santuário, publicada na capa do folheto *Uma explicação aos romeiros e a mudança das promessas*, do mesmo autor.



A obra do poeta, xilógrafo e tipógrafo Minelvino Francisco Silva (1926-1998) é muito interessante para a análise do fenômeno religioso, já que ele atuou como um verdadeiro cronista das peregrinações aos santuários baianos, aparecendo em seus folhetos o Santuário de Nossa Senhora da Ajuda, em Arraial d’Ajuda, distrito de Porto Seguro; o Santuário do Sagrado Coração de Jesus, na Gruta da Mangabeira, em Ituaçu, na Chapada Diamantina; o Santuário do Bom Jesus da Lapa, no município de mesmo nome, no oeste baiano; e o Santuário da Santa Cruz, em Monte Santo.

Como residia em Itabuna, no sul do estado, onde montou a sua gráfica, não era fácil o deslocamento até Monte Santo, por isso o apontamento do ano de 1976 para a publicação do folheto, que foi impresso sem data, como era frequente na Literatura de cordel brasileira. O poeta registrou em versos uma peregrinação a Monte Santo, na Festa de Todos os Santos, que o frei capuchinho definiu como data para a sua realização, a qual, provavelmente, acompanhou, produzindo a xilogravura do altar do santuário e dois benditos – canções sacras populares – sobre o santuário e a peregrinação ao mesmo, a saber: *Bendito da Santa Cruz do Monte Santo* e *A despedida dos romeiros a Santa Cruz do Monte Santo*.

A primeiro de novembro  
 Ninguém pode contar tanto  
 Carro grande e pequeno,  
 Romeiros de todo canto  
 Que vão fazer a visita  
 Mostando que acredita  
 Nessa Cruz do Monte Santo

Quando chega em Monte Santo  
 Cada se sente feliz  
 O choufer do caminhão  
 Pra todo romeiro diz:  
 Podem se assegurar  
 Três vezes vamos passar



Arredor dessa matriz

O carro passa três vezes  
Na Igreja arrodando  
Os romeiros lá em cima  
Alegres todos cantando  
Bendito da Santa Cruz  
E o Coração de Jesus  
Tudo ali glorificando

Assim que desce do carro  
Com respeito e com cuidado  
Entra logo na Igreja  
E se põe ajoelhado  
Diante de São José  
Bom Jesus de Nazaré  
Nosso Senhor de lado

Depois destas orações  
Que fazem aos pés de Jesus  
Também de Nossa Senhora  
E São José que a conduz  
Pedindo a eles socorro  
Depois vão subir o morro  
Vizitar a santa cruz

Vão subindo o Monte Santo  
Com grande satisfação  
Dando esmola aos penitentes  
Que pedem por precisão  
Com pandeiros, com violas  
Pedindo suas esmolas  
Pela Sagrada Paixão  
(SILVA, s.d., p. 3, 4).

É possível verificar a origem humilde desse grupo de peregrinos, que chegaram ao centro urbano de Monte Santo, que dá acesso à via



sacra, em um caminhão. O caminho de pedras, construído no início da serra, se localiza atrás da igreja matriz, dedicada ao Sagrado Coração de Jesus. Embora os devotos, de acordo com os versos, se dirijam até à igreja, a motivação é a visita às imagens para a realização de suas orações. Não há o relato da participação em uma missa, ápice da prática sacramental exercida pelo pastorado católico.

Na verdade, não há o registro de qualquer interação com uma figura sacerdotal. Os devotos se conduzem pela igreja matriz e, depois, pela via sacra de acordo com a tradição estabelecida por uma memória coletiva do grupo de peregrinos, perceptível nas seguintes práticas: o caminhão contornar a igreja por três vezes, os benditos entoados pelos devotos, as orações de joelhos diante das imagens e a própria peregrinação a Monte Santo no dia 1º de novembro, Dia de Todos os Santos.

Nos primeiros versos das próximas cinco estrofes, foi evidenciado a dificuldade do acesso ao santuário pela subida da serra, conferindo o caráter extremamente ascético dessa via sacra: *“Vão subindo, vão subindo”*, *“Vão subindo novamente”*, *“Vão subindo mais a mais”*, *“Continuando a subir”* e *“Subindo mais um pouquinho”*. As paradas ao longo do caminho são para a visita às duas capelas maiores, dedicadas ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, e para a contemplação da natureza e da cruz no interior de uma das estações da via sacra.

Subindo mais um pouquinho  
 Pra santa cruz visitar  
 As pernas dão pra doer  
 A roupa da pra molhar  
 O suor por todo canto  
 Se não tiver fé no santo  
 É obrigado a voltar

Chegando à Igreja da Santa Cruz, localizada no topo da serra, é possível perceber que os devotos se dividem pelo espaço em diferentes atividades: oração individual ou em grupo diante do altar e visita à



sala de milagres. A sala de milagres, comum aos santuários, é um local destinado à memória dos milagres que constituem a devoção. O *ex-voto*, inicialmente uma peça esculpida em madeira representando a parte do corpo que teria recebido a cura milagrosa, é uma narrativa do milagre.

Tem a sala de milagres  
De fazer admirar  
Perna de pau e cabeça  
Se ver em todo lugar  
Todos olhando essas peças  
Conhece que foi promessas  
Que romeiro foi pagar

Foguete sobe no ar  
O seu estouro produz  
A fumaça no espaço  
Cobrindo as serras azuis  
Quem de longe está olhando  
Diz: é os romeiros soltando  
Dando viva a Santa Cruz

Enquanto isto tem outros  
Fazendo sua oração  
Lá no pé da Santa Cruz  
Com seus joelhos no chão  
Pedindo a Jesus que o sagre  
Agradecendo o milagre  
De todo seu coração

Santa Cruz do Monte Santo  
Venho aqui agradecer  
Os milagres de Jesus  
Que por ti pude obter  
Fiquei são do que sofria  
Jesus e a Virgem Maria  
Quizeram favorecer  
(SILVA, s.d., p. 6, 7)





Nessa última estrofe, fica claro que é a crença no recebimento de uma cura milagrosa que motivou e motiva a peregrinação a Monte Santo. Pelos versos, não é possível afirmar que os devotos permaneçam entregando peças para serem depositadas na sala de milagres como agradecimento pela graça alcançada, pelo milagre que teriam recebido após o pedido à Santa Cruz. Isso permite inferir que o sacrifício da peregrinação até o município de Monte Santo e da subida pela via sacra do santuário seja entregue pelo devoto como um *ex-voto*.

O *ex-voto*, seja na forma de um objeto, seja na forma simbólica desse sacrifício corporal, estabelece uma comunicação entre o devoto e o seu santo de devoção, no caso, a cruz de Jesus, forma pela qual se agradece o milagre recebido. Como meio de comunicação, exclui a figura do pastor, permitindo uma comunicação direta, como apontou Foucault (2008). Assim, a mística e o ascetismo, verificável na via sacra de Monte Santo, escapa ao poder do pastorado e confirma a religiosidade popular como uma *contraconduta* pastoral.

A alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Nessa medida, a mística escapa fundamentalmente, essencialmente, do exame. Em segundo lugar, a mística, como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquele que é ensinado, que a transmite. Toda essa hierarquia e essa lenta circulação das verdades ensinadas, tudo isso é curto-circuitado pela experiência mística. (...) O pastorado era o canal que ia do fiel a Deus. Claro, na mística, vocês têm uma comunicação imediata que pode estar na forma do diálogo entre Deus e a alma, na forma do chamado e da resposta, na forma da declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus. Vocês têm o mecanismo da inspiração sensível e imediata que faz a alma reconhecer que Deus está presente. Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo do próprio Cristo (FOUCAULT, 2008, p. 280, 281)



É possível, ainda, pensar no *ex-voto* como uma comunicação entre os próprios devotos, considerando a sua dimensão de narrativa, já que, ao visualizar as peças, os devotos compreendem o seu conteúdo. Em Monte Santo, como elemento dessa religiosidade manifestada pelo povo, há o foguete, os fogos de artifício, que, claramente, estabelece uma comunicação entre os devotos, informando a conclusão da via sacra. Mas, também, pode ser pensada como uma comunicação do devoto com o elemento divino, ou seja, um *ex-voto*, registrado nos céus e informado pelo som e pela imagem aos demais devotos.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Literatura de cordel, por meio do folheto *A aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, apresentou uma narrativa das práticas devocionais no Santuário da Santa Cruz, no sertão baiano, parte desse território de fé existente no sertão nordestino. Uma via sacra, construída no movimento dos montes sacros, que traz uma narrativa diferenciada dos Passos da Paixão de Cristo, incorporando as dores sentidas por sua mãe, lembrada como Nossa Senhora das Dores, e a dor das almas que se encontram no purgatório, segundo a doutrina da Igreja Católica.

A essas narrativas da dor, os devotos, desde o final do século XVIII, quando a via sacra começou a ser construída, acrescentam a narrativa das suas próprias dores, desde a prática ascética da peregrinação, se originando, muitas vezes, de partes muito distantes do estado da Bahia ou da região Nordeste, até o ascetismo, também presente nas Irmandades dos Penitentes, comum na religiosidade popular existente no sertão nordestino, em carregar uma cruz ou uma pedra na cabeça durante a subida da serra no exercício da via sacra de Monte Santo, produzindo, com isso, um *ex-voto* que é entregue com o seu corpo ao chegar no fim do percurso, o que atualiza o sacrifício de Jesus Cristo e mantém a via sacra viva ao longo do tempo.



## REFERÊNCIAS

DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL. Direção: Glauber Rocha. Produção: Luis Augusto Mendes. Rio de Janeiro: Riofilme, 1964.

FOUCAULT, Michel. Aula de 1.º de março de 1978. In: \_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 253-303.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. 2. ed. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira época. 3. ed. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulinas, 1983.

O PAGADOR DE PROMESSAS. 2010. Direção: Tizuka Yamasaki. Produção: Sérgio Madureira. Rio de Janeiro: TV Globo.

ROLNIK, Raquel. História urbana: história na cidade? In: FERNANDES, Ana; GOMES, Marco Aurélio. **Cidade e História**: modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX. Salvador: Faculdade de Arquitetura, 1992.

SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. **Memória das vozes**: Cantoria, romancero & cordel. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

SILVA, José Calasans Brandão da. **Subsídios à história das capelas de Monte Santo**. Bahia: s/e, 1983.

SILVA, Minelvino Francisco Silva. **A aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo**. s.l., s.d. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36198>. Acesso em: 08 abr. 2021.

SILVA, Minelvino Francisco Silva. **Uma explicação aos romeiros e a mudança das promessas**. s.l., s.d. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36860>. Acesso em: 08 abr. 2021.



# JUAZEIRO DO NORTE E SEUS “MUITOS” PADRES CÍCEROS: REFLEXÕES SOBRE A PRESENÇA DE UM AUSENTE

 Robson Willian Potie<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO: O PADRE CÍCERO REENTRA NOS TEMPLOS

**E**m 2015 os romeiros e demais devotos de Juazeiro do Norte receberam oficialmente a notícia de que o Papa Francisco havia aprovado o processo de Reconciliação entre a Igreja Católica e o Padre Cícero Romão Batista<sup>2</sup>, emitindo carta reconhecendo a necessidade de *reconciliação* entre a Igreja Romana e a “herança espiritual do Sacerdote do Juazeiro”, uma vez que “Ele se dedicou aos humildes e estes permaneceram fiéis a Igreja Católica” (DIOCESE DO CRATO, 2015).

A busca pela reconciliação havia se tornado efetiva desde que, ao assumir a Diocese do Crato, em 2001, o então bispo diocesano, Dom Fernando Panico, assumiu como demanda prioritária em seu episcopado, religar o Padre Cícero à Igreja Católica. Desde então, o Bispo formou uma comissão que, em 2006, conseguiu enviar à Congregação para a Doutrina

<sup>1</sup> Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Ceará; Professor de História pela Secretaria Estadual de Educação e Cultura do Rio Grande do Norte – SEEC-RN.

<sup>2</sup> Um dos acontecimentos mais marcantes em toda a história do Padre Cícero Romão Batista consistiu na suspensão de suas ordens eclesiais, a partir de 1896, por ordem do Bispo D. Joaquim, em oposição aos desdobramentos dos milagres envolvendo a transformação da hóstia em sangue na boca da Beata Maria de Araújo (RAMOS, 2014, p. 40).



da Fé, no Vaticano, um pedido de abertura de processo para a *Reabilitação* do Padre Cícero. Segundo informado pela Diocese do Crato em 2015, “o Papa Francisco foi além. A partir dos estudos realizados pela Equipe de Direito Canônico do Vaticano, foi decidido que a Igreja deveria conceder a *Reconciliação* do padre com a Igreja” (DIOCESE DO CRATO, 2015).

A diferença entre *reabilitação* e *reconciliação*, quando concedidas pelo Vaticano, consiste em que, no primeiro caso, o Padre teria apenas recuperadas as suas ordens sacerdotais, suspensas pela primeira vez no final do século XIX. Já a reconciliação apaga toda e qualquer oposição da Igreja às ações do Padre Cícero em vida, ou suas consequências após a morte. Segundo a Diocese do Crato, reproduzindo posição do chanceler Armando Lopes Rafael, a equipe de Direito Canônico do Vaticano estudou o caso entre 2006 e 2014 e não viu sentido na reabilitação de ordens *post mortem*. A opção pela reconciliação veio a ser levada em conta pelo fato de que as romarias e demais ritos de fé em torno das ações do Padre Cícero nunca pararam de crescer após a sua morte, em 1934. “Como a ação do Padre Cícero se tornou crescente mesmo após a sua morte, eles afirmaram que era oportuno a reconciliação da Igreja com o Padre” (DIOCESE DO CRATO, 2015), disse o chanceler.

Assim, durante a homilia da missa realizada por Dom Fernando, no dia 13 de dezembro de 2015, na Catedral Nossa Senhora da Penha, no Crato, igreja onde o Padre Cícero foi batizado e celebrou sua primeira missa, os fiéis receberam com júbilo a notícia da reconciliação:

Como Bispo Diocesano dessa Igreja particular, fico feliz por poder receber essa grande graça, em nome do Padre Cícero e de seus romeiros e romeiras, em nome de todos aqueles bispos, por exemplo, Dom Quintino, Dom Delgado, que alguma vez pediram que a Igreja e Padre Cícero se reconciassem, em nome de todas as pessoas que queriam ver o seu Padrinho ser, de novo, acolhido pela Igreja Católica da mesma forma que sempre foi acolhido por seus afilhados! E é justo, caríssimos irmãos, é justo, que também o Padre Cícero, **hoje, enfim reconciliado com a Igreja Católica,**



**passa pela Porta Santa, como todos nós, entrando nessa catedral aonde ele foi batizado e celebrou a sua primeira missa. Ele vai entrar como romeiro, seu lugar não será, ainda, o Altar, mas ficará no meio do povo, invocando e cantando conosco a misericórdia do Pai. E vamos acolher o Padre Cícero que entra pela porta...** Graças a Deus! Viva ao Padre Cícero!! (DIOCESE DO CRATO, 2015) [grifo do autor]

Entre aplausos, risos, choros, queima de fogos programada previamente para a ocasião, manifestações exaltadas por parte daqueles que participavam da celebração, um quadro, uma pintura com a imagem do Padre Cícero, foi introduzida no interior da igreja. A permissão para que se pudesse executar o gesto simbólico que representou a reinserção do Padre dentro dos templos, junto aos devotos do catolicismo, era esperada pelo povo romeiro há décadas. Fazendo menção indireta a uma possível e, por muitos desejada, beatificação vindoura, Dom Fernando afirmou que o Padre entraria no templo como romeiro. Seu lugar não seria ainda o Altar, mas, a partir de agora, ficaria no meio do povo, “invocando e cantando” junto aos romeiros a misericórdia do Pai. Para além do simbolismo em torno da permissão dada para que imagens do Padre adentrassem e permanecessem no interior dos templos, percebe-se que, para os devotos, o “Padim” agora estará de volta em presença física, “viva”. Daquele momento em diante, mais do que nunca, ele ficaria ao lado do seu povo, a partir de novas práticas que permitiriam que juntos, o Padre Cícero, seus romeiros e demais devotos participassem das missas orando, invocando, cantando.

## AS IMAGENS DO PADRE CÍCERO E A PRESENTIFICAÇÃO DE UMA AUSÊNCIA

De fato, a despeito de ter adquirido o *status* de “santo popular” junto aos romeiros e devotos do Juazeiro e de diversas outras partes do Brasil e, desta concepção nunca ter parado de crescer após o falecimento do Padre, em 1934, suas imagens, amplamente proliferadas em suporte



de papel impresso, medalhinhas metálicas ou em esculturas de madeira e outros materiais, tinham, pelo menos oficialmente, ingresso interditados nos interiores dos templos católicos. Durante décadas, romeiros e demais devotos foram instruídos a adentrar as Igrejas, movidos pela fé no padroeiro, tendo, contudo, que “deixa-lo do lado de fora” do templo.

Uma das raras exceções a essa restrição pode ser encontrada nos vitrais multicoloridos, contendo imagens do Padre Cícero e da Beata Maria de Araújo, junto a outros santos da Igreja Oficial, na Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, templo onde repousam os restos mortais do Padre Cícero e onde a Beata Maria de Araújo havia sido sepultada em 1914, antes mesmo daquela capela receber as bênçãos e o reconhecimento da Diocese<sup>3</sup>.

As imagens do Padre Cícero Romão, mesmo quando interditas de ocuparem lugar no interior dos templos católicos, nunca deixaram de fazerem-se presentes nos espaços por onde, ao longo dos anos, se proliferaram e reatualizaram as emanações de fé no padroeiro e em Juazeiro como cidade escolhida pela Mãe de Deus para a salvação dos que creem.

Desde as pequenas imagens de madeira, barro, gesso ou outros materiais, destinadas a ocuparem os milhares de altares domésticos espalhados não só por Juazeiro, mas também, por todo o Nordeste bra-

---

<sup>3</sup> O conjunto urbano que compreende a Capela do Perpétuo Socorro; o principal cemitério municipal; o Largo do Socorro, diante da Capela; e o Memorial Padre Cícero, no lado oposto do Largo, consiste atualmente em um dos principais locais de concentração de romarias e festas ligadas à sacralidade local. O longo processo de construção e reconhecimento da Capela foi marcado por disputas e controvérsias iniciadas em 1905, quando o Padre Cícero havia decidido construir um novo cemitério e sua respectiva capela para o povoado. Sob muitos protestos organizados pelo Padre Cícero, em 1930, vigário de Juazeiro, Mons. José Alves de Lima, mandou remover os restos mortais da Beata Maria de Araújo de seu sepulcro (DESDE 1914), sob a alegação de ser necessária tal remoção para que a capela fosse benta. Os restos mortais da Beata foram profanados e não se sabe onde foram depositados. Apenas em 1932 a Capela do Perpétuo Socorro recebeu sua bênção, proferida pelo 2º Bispo da Diocese do Crato, D. Francisco de Assis Pires. Em 21 de julho de 1934 o altar principal da Capela recebeu os restos mortais do Padre Cícero Romão, consolidando, assim, aquele templo como um dos mais visitados em Juazeiro do Norte. Ver: <http://maedasdoresjuazeiro.com/postagens/capela-do-socorro>.



sileiro, até as estátuas do Padre, em tamanho natural, instaladas nos arredores de igrejas ou em instalações públicas da cidade, a representação física do protetor dos romeiros faz-se recorrente, consolidando lugares de memória e presentificando-o junto àqueles que desejam entrar em contato com o “santo do Juazeiro”.

Um exemplo interessante, por destoar das representações que tornam o Padre presente em imagem e acolhimento por parte da fé popular, seria a imponente estátua de bronze do Padre Cícero Romão, moldada em tamanho natural pelo escultor Laurindo Gomes, inaugurada em 1925, na então Praça Almirante Alexandrino, atual Praça Padre Cícero. Aquela estátua configurou-se como um dos raros casos em que a figura do Padre não atraiu olhares de devoção junto àqueles que frequentam o local, não tendo se convertido, com o passar do tempo, em lugar de peregrinação e manifestações de fé, ficando, por vezes, até despercebida por aqueles que buscam os sítios sagrados do Juazeiro.

Tal reação não seria sem motivo, afinal, o monumento teria sido idealizado pelo médico, deputado e amigo do Padre, Dr. Floro Bartholomeu, municiado de intencionalidades que iam desde a manutenção de sua carreira política, até o fortalecimento de Juazeiro do Norte como mais importante cidade no interior do Ceará, como forma de promover para Juazeiro, *status* de crescimento e progresso capaz de distanciar a cidade da imagem de atraso que, à época, era propagada por detratores como Lourenço Filho, intelectual radicado em Fortaleza na década de 1920.

O mesmo tipo de princípio, pautado em uma noção de “progresso civilizador”, já vinha sendo utilizado como forma de deturpar Juazeiro, por intelectuais que, ao travarem contato com o lugar, escreviam livros ou artigos de jornal descrevendo a cidade como um caótico antro de loucura e terror, repleto de “corpos doentes em busca da cura, gemidos de dor, feridas abertas, ladainhas, benditos, orações, penitências... Uma terrível síntese do atraso que caracterizava o território sertanejo” (RAMOS, 2014, p. 102). Negando a Juazeiro que à época crescia em desenvolvimento comercial e malha urbana, as imagens da “Meca sertaneja” dos





peregrinos e das romarias eram plasmadas a pretensas precariedades materiais, sociais, políticas, a fim de serem denunciadas e combatidas em nome de um progresso que atendesse aos olhos dos intelectuais “de fora”, que postulavam os símbolos da modernidade.

É nesse contexto que a estátua de bronze do Padre Cícero, dotada de traços realistas que buscavam reproduzir com perfeição as feições do homem que havia trazido crescimento e progresso a Juazeiro do Norte, foi inaugurada, em janeiro de 1925, na mais importante praça pública da cidade.

Erguida para ser um marco cívico que simbolizava progresso e modernidade, a estátua foi inaugurada com grande festa, cujo formato contou com desfile em carro aberto, presença de várias autoridades estaduais e nacionais e registro feito por uma câmara de cinema que produziu em imagens filmicas, importante material de propaganda para a cidade, recurso, aliás, que reforçava a adesão aos aparatos modernos a serem agenciados por quem buscasse legitimar uma Juazeiro em sintonia com o desenvolvimento dos maiores centros urbanos do país.

Ocorre, porém, que o Padre Cícero de bronze, até hoje habitando o centro da Praça, imponente sob o sol, parecendo trajar uma toga romana, não foi idealizado para representar o santo popular, mas sim, o homem político. Talvez por esse motivo, nesse caso, a busca pela representação de um homem virtuoso e ligado à imagem do “prefeito honesto, do homem caridoso e trabalhador, ou ainda daquele que possuía inteligência para promover o desenvolvimento agrícola e comercial da Região” (RAMOS, 2014, p. 107), não despertou nos romeiros grandes manifestações coletivas. A escultura de “aura aristocrática” é capaz de lembrar que Cícero Romão Batista foi padre, prefeito, deputado, vice-governador, poderoso dono de terras e articulista político, mas afastou daquele local a tez mística, mágica, sagrada, que move a fé e a devoção no “Padim”, no “santo do Juazeiro”.

Com traços mais característicos, mais próximos daqueles reconhecíveis por romeiros e devotos como definidores da presença física do “Padim Cícero”, construídas em cores, com batina preta, pele clara, Bí-



bria na mão, chapéu, cajado (ou bengala), cabeça levemente pensa para o lado direito, icônicos e austeros olhos azuis, estátuas onde o sacerdote parece apresentar-se àqueles que desejem com ele ter contato próximo, abundam às dezenas pelos mais diversos sítios de Juazeiro.

Muitas dessas estátuas passaram a adquirir, com o tempo, alguma forma própria de relação com romeiros e devotos. Tais relações configuram e fortalecem subjetividades de fé e devoção a partir de práticas que envolvem a dimensão material das imagens. Cada uma do seu jeito, cada qual com sua própria história acerca de como os fiéis passaram a “praticá-las”, as estátuas do Padre Cícero são fisicamente tocadas, acarinhadas, recebem bilhetinhos, fitas coloridas, flores, naturais ou de plástico. Não são raros os momentos em que se vê algum devoto sentado ou ajoelhado diante de uma dessas imagens, orando ou simplesmente “conversando” com o “Padim”.

Quem visitar o Museu Vivo do Padre Cícero, inaugurado em 1999, naquele que foi, em vida, o casarão de repouso do sacerdote, na Colina do Horto, encontrará várias estátuas do Padre Cícero em tamanho natural e traços realistas, confeccionadas em resina de poliéster, algumas delas representando cenas cotidianas que apresentam o sacerdote orando diante de um altar doméstico; escrevendo em seu *birot*; descansando em uma rede; tomando café com convidados, entre eles, o deputado Floro Bartholomeu, o romeiro alagoano Aureliano Pereira e as beatas, Dona Terezinha e Dona Lucinha, que ajudavam a cuidar do casarão; ou ainda, na capela anexa ao casarão, ao lado da beata Maria de Araújo, reproduzida em imagem que segue os mesmos coloridos padrões de confecção.

O Museu, frequentado ininterruptamente por turistas e romeiros, oferece aos visitantes, contato com elementos que se constituíram historicamente como símbolos formadores e mantenedores dos discursos em torno da cidade e de seu padroeiro, tais como, os grandes potes preenchidos com a água que era oferecida aos peregrinos em romaria, ou ainda, milhares de ex-votos expostos como testemunhos legitimadores das graças alcançadas.



Em cada um dos cinco ambientes do casarão convertido em museu o visitante se vê “na presença do Padim”, como se ele estivesse ali presente, passando uns dias, descansando, recebendo amigos ou dando assistência aos romeiros.

No pátio externo ao Museu encontra-se a mais famosa e visível representação do Padre Cícero Romão em imagem: a estátua de 25 metros do Padre Cícero, esculpida pelo artista Armando Lacerda e inaugurada trinta anos antes do Museu do Horto ser aberto, em 1 de novembro de 1969, durante a administração do prefeito José Mauro Castelo Branco Sampaio. O monumento tornou-se, com o tempo, um dos maiores cartões postais de Juazeiro do Norte, atraindo ininterruptamente, caravanas de visitantes em romaria ou visita turística.

Se durante décadas, desde o final do século XIX, o Horto, com seus caminhos tortuosos, já era local de intensa peregrinação daqueles que desejavam trilhar os caminhos e ritos de fé na Terra da Mãe de Deus, a partir da inauguração da grande estátua, aquele que sobe a Colina do Horto busca “ir ao encontro” do Padre Cícero, físico, dotado de uma grandiosidade que não inspira intimidação ou opressão, mas sim, proteção e acolhimento ao povo romeiro. Depois da inauguração da grande estátua, quem vai ao topo do Horto pode “compartilhar” com o “padroeiro de 25 metros”, visão da paisagem que contempla não só a cidade inteira, mas, toda a Chapada do Araripe.

De lá, daquele lugar que no imaginário romeiro é o próprio Monte das Oliveiras, a grande estátua, o Padim, padroeiro e protetor, guarda cidade sagrada, a Nova Jerusalém, zela por ela e protege seu povo. Sob outra perspectiva, o devoto que estiver na parte baixa da cidade e olhar para a direção do Horto, avistará sempre o Padre Cícero suspenso, perto do céu, atento dia e noite às dinâmicas do território do Juazeiro.

Nos versos do poeta Expedito Sebastião da Silva, o monumento é apresentado a partir de ambas as perspectivas: visto de cima para baixo e de baixo para cima. Em seu poema a estátua monumental e a persona do padre se misturam a partir do “jogo de espelhos” entre representação



e representado, fazendo crer muitas vezes que quem está lá em cima, no Horto, olhando por todos é o Padrinho, “é como se fosse ele mesmo” só que agora ele está lá para sempre, sendo o “bom conselheiro” e o “sentinela” cauteloso que guarda toda a região, mas, principalmente, que se posiciona “virado pro Juazeiro”, espaço primeiro, terra do Santo:

E lá na serra do Horto / No cume mais altaneiro / Se encontra o monumento / Do nosso bom conselheiro / O qual tem a todo o instante / Sua frente vigilante / Virada pro Juazeiro.

Do Cariri quase todo / Se o vê com distinção / Porque o mesmo possui / Ótima iluminação / É pois uma sentinela / Que vigia com cautela / Esta nossa região (SEBASTIÃO DA SILVA, S/D, p.02)

Os versos do folheto auxiliam a reforçar as formulações de devoção e fé que tecem constantemente o território de Juazeiro como cidade-morada de um “santo”. O Padre Cícero não seria alguém que um dia, preteritamente, habitou o lugar e o deixou em decorrência da finitude de seu tempo na Terra. Ele, na verdade, mora ali, nunca deixou seus romeiros e devotos.

Para homens e mulheres que buscam “enxergar com os olhos da fé” o padre se faz presente em cada canto da cidade, não apenas em memória, mas também, em cada imagem que pode ser tocada, afagada, beijada e homenageada. Mesmo nos dias atuais, quem adentra o território do Juazeiro, vai para encontrar-se com o Padre, presente, no presente de cada experiência. “É como se ele estivesse ali, mesmo não estando”, afirmou uma jovem devota de vinte e seis anos de idade<sup>4</sup>, filha, neta e bisneta de romeiros, ao encontrar-se com o Padim na Capela

<sup>4</sup> Williane Souza Albuquerque foi uma das pessoas que, em 2017, durante pesquisa de campo, entrevistei ao na Colina do Horto, durante a semana de Aniversário do Padre, em 2017. A jovem devota, estudante de Serviço Social, ofereceu-se para percorrer comigo o Museu Vivo do Padre Cícero enquanto falava de sua devoção e das histórias que ligam intimamente sua família cariense à fé em Maria das Dores e no Padre Cícero Romão.



do Casarão do Horto. “É uma alegria poder vir aqui e me encontrar com o Padre Cícero. Mais de uma vez por ano eu venho vê-lo pra beijar a mão dele e pedir a bênção. Amo tanto ele...”.

De fora do Horto, nos mais diversos recantos da cidade, várias outras estátuas presentificam em imagem o Padre Cícero Romão. Suas representações buscam aproximar-se da estatura corporal que o Padre tinha em vida. Essas imagens podem ser encontradas em locais de peregrinação e ritos de fé, mas também, em locais destinados a práticas, digamos, mais profanas. É esse o caso da imagem do Padre Cícero presente no meio da praça de alimentação existente no *Cariri Garden Shopping*, grande e moderno *shopping center*, símbolo incontestado do progresso e do desenvolvimento comercial da cidade, tanto em relação à região do Cariri, quanto ao estado do Ceará, construído na cidade em 1997 e reinaugurado após grande reforma em 2012.

Encontrar-se-á, também, com o Padre representado em estátuas moldadas ou esculpidas, geralmente coloridas a partir dos mesmos padrões de apresentação, aquele que visitar o Museu onde já foi a casa em que Cícero Romão habitou em seus últimos anos de vida, no centro da cidade, local de onde saiu seu cortejo fúnebre, seguido por milhares de pessoas no dia 20 de julho de 1934. Ao adentrar a casa, repleta de pertences pessoais, mobiliário, documentos ligados ao Padre Cícero, o visitante é “recebido” por uma estátua do Padim, em pé, logo na entrada, e outra, na sala de ex-votos, como se ali o Padre estivesse para atender e prestar assistência aos passantes<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Um dos muitos exemplos da relação de interação entre o devoto e as imagens do Padre Cícero existentes em Juazeiro, pode ser apontado em matéria jornalística televisiva do programa Plano Sequência, da Rede TV, exibido no dia 19 de outubro de 2017. A matéria entrevista Dona Maria da Conceição, nascida em Juazeiro, porém, radicada em São Paulo há mais de trinta anos. Dona Maria concedeu a entrevista ao lado da imagem do Padre Cícero na sala dos ex-votos, tocando carinhosamente a mão do Padre como que faz um afago e pede a bênção ao sacerdote. Com voz embargada, a devota trata aquele momento como um reencontro físico, material, como se somente estando em Juazeiro, “diante do Padre Cícero” ela estivesse realmente na presença de seu santo de devoção. Ver: Conheça a casa onde Padre Cícero passou os últimos



É nesse sentido que cada uma das coloridas representações do Padre Cícero espalhadas por Juazeiro, tornam-no uma “presença ausente”, assim como nos sugerem algumas reflexões que Roger Chartier nos apresenta (CHARTIER, 1988, p.20). Chartier ajuda a conceituar *representação*, propondo como se dão algumas operações entre a representação e a coisa representada.

Segundo Chartier, a representação pode possuir o potencial de *representar coisa ausente*, onde, “a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é” (CHARTIER, 1988, p.20), ou seja, representa-se através imagem, aquilo que já não é mais visível no mundo material, preservando-o em memória e em significados. As inúmeras imagens do Padre Cícero, encontradas pelos quatro cantos do Juazeiro configuram o sentido de permanência e continuidade da presença do homem e do santo que nunca se foi, que está lá todo tempo, não apenas em memória, mas em presença física, perpetuada em traços que se cristalizaram e, paradoxalmente, são capazes de promover a manutenção e a renovação do imaginário em torno da figura do padroeiro.

Em Juazeiro, é difícil distinguir as imagens que estão promovendo presença ao ausente, de toda a carga simbólica da qual elas vão se revestindo com o tempo, ao serem “praticadas” e ressignificadas em sentidos. Muitas vezes a imagem utilizada para dar presença a uma ausência termina por revestir-se de simbolismos próprios, na medida em que a representação em si, e não apenas seu referente, passa a se relacionar com seus praticantes de formas renovadas, que com o tempo vão lhe atribuindo múltiplos sentidos. É esse o caso daquilo que ocorre em rituais purgatórios onde o corpo do devoto passa a ser medida e meio em sua relação direta, física, com imagens de santos ou relíquias sagradas.

---

anos de vida. Plano Sequência, out-2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qA2temyyWQU>.



Um exemplo pode ser encontrado no quintal da casa onde o Padre Cícero faleceu, hoje convertida em museu, onde foi erguida uma pequena capela contendo “mais uma imagem do Padrinho, com dois metros de altura” (RAMOS, 2003, p. 17). Naquele local, cujas paredes encontram-se repletas de nomes de fiéis, pedidos e agradecimentos, escritos em lápis ou canetas de várias cores, desenvolveu-se um rito que foi capaz de ressignificar em sentidos, as práticas em torno daquela imagem: a fim de manterem contato íntimo, corpóreo, com o Padre em sua dimensão simbólica, os fiéis, ao perceberem existir uma brecha de espaço entre as costas da estátua e a parede, desenvolveram a tradição de passar lentamente por detrás do Padrinho, muitas vezes espremendo-se, arrastando-se, com o objetivo de estabelecerem conexão com o sagrado ao entrarem em contato com sua batina.

Ritual semelhante também se desenvolveu em torno da grande estátua do Horto, onde filas de romeiros organizam-se para passar pelo estreito espaço que há entre a batina do Padre e seu cajado. Mais uma vez, o ato se sustenta na crença de que aqueles que conseguem passar pela fresta serão abençoados pelo padroeiro da cidade.

Outras formas de atribuição de sentidos às representações do Padre Cícero podem ser experimentadas por quem visitar o *Museu Paroquial Monsenhor Murilo*, erguido próximo a Basílica de Nossa Senhora das Dores, com o objetivo de “contar a história do Monsenhor Francisco Murilo de Sá Barreto<sup>6</sup> junto aos devotos de Juazeiro e ao povo romeiro”.

A admiração e o carinho que devotos e romeiros do Juazeiro desenvolveram em relação ao Monsenhor Murilo está diretamente ligada

---

<sup>6</sup> O Monsenhor Francisco Murilo de Sá Barreto nasceu em Barbalha no dia 31 de outubro de 1930 e faleceu em Juazeiro do Norte, 4 de dezembro de 2005, cidade onde foi o pároco da Igreja Matriz e foi considerado o “Vigário do Nordeste”, em razão do seu ministério sacerdotal nesta cidade, objeto de grandes romarias. Em 1958, assumiu como vigário na Paróquia de Nossa Senhora das Dores, da qual tornou-se pároco em 1966. Em 2003 recebeu das mãos do então bispo diocesano de Crato Dom Fernando Panico o título de monsenhor, a partir de então monsenhor Murilo, como foi carinhosamente chamado.



à forma como o sacerdote, desde os tempos em que era vigário da paróquia de Nossa Senhora das Dores, incentivou e apoiou as romarias e demais ritos de devoção ao Padre Cícero, tendo recebido pelo povo o carinhoso título de “vigário do Nordeste” em reconhecimento por seu ministério sacerdotal no Juazeiro (1966 - 2005).

No salão principal do museu que se converteu em local de grande circulação de romeiros, há uma escrivaninha onde se vê uma reprodução em resina do Monsenhor Murilo, em tamanho natural, como quem está ali para receber os visitantes. Ao lado da escrivaninha, em pequeno banco feito para caberem duas pessoas, encontra-se mais uma imagem do Padre Cícero, com semblante humilde, desta vez, sentado, à espera do devoto que com ele queira chegar-se para “conversar” ou posar para uma fotografia. Naquele ambiente onde o Monsenhor Murilo e o Padre Cícero permanecem sentados lado a lado, como se houvessem se relacionado em vida<sup>7</sup>, como se o tempo cronológico fosse o menos importante quando o objetivo é dar manutenção das memórias em torno desses dois sacerdotes, são comuns cenas onde fiéis prostram-se de joelhos diante do Padre, em oração ou simplesmente travando diálogos com a imagem, como se estivessem sendo aconselhados e abençoados pelo Padrinho. Também são comuns os momentos em que romeiros, em grupo, homenageiam o local, o Monsenhor e o Padre, entoando louvores e benditos diante das estátuas.

Há no pátio externo da Basílica de Nossa Senhora das Dores, repousando sob a sombra de uma árvore frondosa, um pequeno pedestal contendo uma imagem do Padre Cícero em tamanho natural, segurando o Livro Sagrado em uma das mãos e fazendo com a outra, gesto que remete à ideia de concessão de bênçãos.

Também, na parte externa do imponente Santuário do Sagrado Coração de Jesus, templo construído pelos padres salesiano entre 1949

---

<sup>7</sup> Quando o Padre Cícero faleceu, em 1934, o Monsenhor Murilo tinha apenas quatro anos de idade.





e 1978 atendendo a um desejo do Padre Cícero e contando com recursos da herança deixada por este - incluindo-se aí, terrenos extensos que hoje abrigam não apenas a paróquia, mas também, o terreno de mais de 2000 m<sup>2</sup> que abriga o Colégio Salesiano, em frente - uma estátua do Padre se faz presentes sobre pedestal que contém placa de bronze com os dizeres “Pe. Cícero Romão Batista. Pastor e conselheiro. 24-03-1844 20-07-1934. Homenagem da Ordem Salesiana nos seus 70 anos de presença no Cariri”.

Quem for ao Largo da Capela do Socorro, além de se deparar com painel pintado contendo imagem do Padrinho, encontrará em frente à igreja onde o Padre Cícero foi sepultado, sua imagem esculpida em tamanho natural pelo artista italiano e morador de Juazeiro entre 1934 e 1940, Agostinho Balmes Odísio. A escultura bastante realista, representa o Padre já com traços octogenários, e reside depositada em um pequeno altar que “protege o Padre do sol” e traz placas com dizeres em sua homenagem. Sendo aquele um dos sítios mais frequentados pelos romeiros, a escultura tornou-se com o tempo alvo de muitas manifestações de devoção tendo sido, segundo a historiadora Amanda Teixeira, a imagem do Padrinho mais visitada e homenageada entre sua inauguração e a construção da grande estátua do Horto.

No imenso Santuário de São Francisco das Chagas, templo inaugurado em 1956, construído a partir de projeto arquitetônico inspirado na cidade italiana de Assis, local de intensa atividade romeira, principalmente durante os ritos da Romaria de Finados, em novembro, há um pátio externo conhecido como Praça das Almas. Nessa praça, externa ao templo, há um conjunto de painéis com cenas bíblicas pintadas sobre azulejos. Na parte posterior do último painel da coleção, instalada do lado oposto às demais pinturas, quase imperceptível a quem não esteja atento, encontra-se um painel com mais uma imagem do Padre Cícero. Posicionada dessa maneira, do lado de fora, virada para o lado oposto das imagens dos outros painéis, a imagem do Padre parece estar atendendo ainda às restrições que lhe foram impostas em vida e após



a morte pela Igreja. Ainda assim, a presença do Padre naquele local de grande circulação peregrina remete à impressão de que há ali uma discreta subversão: o Padre não poderia figurar em imagem dentro do templo, mas permanece, grânulo, em imagem que demarca a sua presença junto ao romeiro que venha praticar sua fé naquele local.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: MAIS PERMANÊNCIAS DO QUE RUPTURAS**

Após o anúncio da reconciliação, o gesto simbólico proferido pela primeira vez, por Dom Fernando Panico, em dezembro de 2015, ao permitir que a imagem do Padre Cícero adentrasse a igreja, mesmo que fosse para ficar no meio do templo, junto aos fiéis, longe do altar, marcou para muitos uma nova fase na história das relações do Padre Cícero com a Igreja e com a Terra da Mãe de Deus.

Se para muitos a reconciliação marca uma ruptura, “um recomeço”, para outros pode significar uma continuidade, um desdobramento a mais, em uma tessitura formada por elementos que reatualizam e reafirmam constantemente a sacralidade em torno do Padre Cícero Romão e de Juazeiro do Norte. É a continuação de uma história que não se acaba, mas que, a cada novo “capítulo”, reafirma e fortalece a fé dos devotos na Terra da Mãe de Deus.

Fato é que, mesmo durante as décadas em que o “santo da cidade” não teve permissão para adentrar, em representação imagética, nos templos católicos da região a qual dedicou-se em vida, sua figura fez-se presente ao redor das igrejas, nas praças de grande circulação popular, nos museus, memoriais e em outros inusitados recantos do Juazeiro.

Essa “presença física”, essa quase “onipresença”, alimenta o imaginário daqueles que sentem que o padrinho nunca partiu da sua cidade. Mais do que suprir a ausência física do Padre Cícero Romão, as abundantes imagens espalhadas pela cidade ajudam a reconstruí-lo e atualizá-lo em significados. Cada novo bendito entoado, cada diálogo travado entre um romeiro e um dos “muitos Padres Cíceros” do Juazei-



ro, tornam-no mais presente, vivo e atuante junto àqueles que buscam enxergar com os olhos da fé.

## REFERÊNCIAS

CASSIMIRO, Renato. A Capela do Perpétuo Socorro: **CAPELA DO SOCORRO**, abr. 2015. Disponível em: <http://maedasdorejuazeiro.com/postagens/capela-do-socorro>. Acesso em: abr. 2020.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução: Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Algés-Portugal: Difel. 1988.

Conheça o Museu Paroquial Monsenhor Murilo de Sá Barreto. [S. l.]: **Rede Vida**, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tVUam0cMRV4>. Acesso em: jun. 2017.

Padre Cicero é reconciliado com a Igreja Católica. **Diocese do Crato**, mai-2015. Disponível em: <http://diocesedecrato.org/padre-cicero-e-reconciliado-com-a-igreja-catolica/em-22/05/2019>.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. Com quantas memórias se faz o sagrado? Narrativas e narradores da “Nova Jerusalém”. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 2, p. 311-348, 2003.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O Meio do Mundo**: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014a.

SEBASTIÃO DA SILVA, Expedito. **O Monumento ao Padre Cícero**. Juzeiro do Norte: Editora de José Bernardo da Silva. S.D. p.2.



# VEREDAS DA FÉ NO SERTÃO CEARENSE: DEVOÇÃO A BENIGNA CARDOSO EM SANTANA DO CARIRI/CE<sup>1</sup>

 Tatiana Olegário da Silva<sup>2</sup>

 Roberto Ramon Queiroz de Assis<sup>3</sup>

## INTRODUÇÃO

Capoeira, galho seco, barro duro, pé no chão.  
Espinho, poeira e estrada, burro boi de carroção.  
Tudo isso tá lá no meu sertão. (DJAVAN, 1977).

**É** nesse contexto social citado em um trecho da música “Romeiros”, do cantor Djavan, que os romeiros de Benigna percorrem as veredas do sertão dos Inhumas, em Santana do Cariri, sul do Ceará. Para visitar o túmulo e o poço no qual sua “santinha” esteve em suas últimas horas de vida, estes arriscam-se em meio as pedras e espinhos no sol escaldante no semiárido santanense.

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto do trabalho de conclusão de curso em História intitulado “O povo fez sua santa, a Igreja construiu a mártir: devoção à Benigna Cardoso em Santana do Cariri-CE” (2019).

<sup>2</sup> Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Mestranda em História e Conexões Atlânticas: Cultura e poderes. Na linha de pesquisa, Linguagens, religiosidades e Cultura. Pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

<sup>3</sup> Graduado em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e Mestre em História, Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em História do Centro de Humanidade (PPGH-CH-UFCG).



Benigna Cardoso da Silva tornou-se símbolo de fé após ser estuproada e assassinada aos seus recém-completados 13 anos por recusar-se a ter relações sexuais com um amigo de classe denominado Raul Alves Ribeiro, de 16 anos de idade. Raul, por sua vez, inconformado com a recusa, aborda-a quando a mesma ia pegar água em um poço, ela não cedendo às propostas do rapaz é atingida por este a golpes de facão, tendo sua cabeça quase decepada. Esse fato ocorreu no dia 24 de outubro de 1941, no distrito de Inhumas, zona rural da cidade de Santana do Cariri.

A partir de então, esse acontecimento despertou a sensibilidade da população e, ao longo do tempo, Benigna tornou-se para seus fiéis “heroína da castidade”, pois, de acordo com os mesmos, ela “preferiu morrer” para não pecar contra os mandamentos divinos. Este fenômeno deu origem, a partir do ano de 2004, à peregrinação de romeiros ao local de seu assassinato, espaço este, considerado sagrado. As pessoas percorrem aproximadamente um quilômetro pelas veredas fechadas do sertão santanense para visitar o túmulo no qual a jovem padeceu. Dessa forma, rezando e fazendo suas orações, os devotos bebem a água do poço acreditando que esta tem o poder miraculoso da cura tanto de enfermidades físicas como psicológicas, uma vez que foi ali onde a “santinha” apanhou seu último pote de água.

Portanto, a partir do que foi exposto, propomos investigar o processo de construção desses espaços considerados sagrados, sobretudo o local no qual Benigna foi assassinada. Como também o poço onde ela cotidianamente buscava água para seus afazeres domésticos e que hoje são considerados locais indispensáveis para visitação principalmente nos períodos de romarias e, em um segundo momento nos detemos em apresentar e problematizar a fé daqueles que contribuíram para a sacralização desses espaços. Para realização desta pesquisa utilizaremos a metodologia da história oral, não dispensando o uso de fontes como cartas dos romeiros enviadas para casa paroquial de Santana do Cariri, discutindo também a influência da Igreja e do Poder Público como eixos de problematização desta devoção.



Deste modo, este texto está organizado em dois tópicos, o primeiro intitulado “Graça, fé e a construção de um lugar sagrado”, onde buscou-se apresentar tais lugares que se tornaram sagrados a partir da crença dos devotos de Benigna Cardoso. Identificamos que são nesses espaços de culto que aqueles que os frequentam adoram, agradecem e pedem milagres, entre eles destacamos: o tumulto, a cacimba e o caminho percorrido por Benigna antes do assassinato. Já no segundo tópico, “O ex-voto como recompensa pela graça alcançada” apresentamos o conceito de ex-voto a partir de Abreu (2001) e trouxemos a forma como os seus fiéis agradecem, cultuam Benigna, evocando também sua imagem e indumentárias.

## GRAÇAS, FÉ E A CONSTRUÇÃO DE UM LUGAR SAGRADO

Com o passar dos anos – e conforme os devotos começaram a frequentar o memorial, local este destinado para recepção dos romeiros e missas recorrentes, principalmente, em tempos de romaria –, foi-se despertando nos romeiros a curiosidade em refazer a mesma trajetória que Benigna fez antes de ser assassinada. Geralmente eles saem em grupos ou sozinhos em uma pequena caminhada que dura cerca de dez minutos indo do memorial até o local onde ela padeceu.

Para aqueles que são admiradores de Benigna, tudo que possa remeter a sua “santinha”, em seus últimos momentos de vida, são considerados espaços sagrados. Um dos lugares de maior destaque encontra-se no local onde ela foi assassinada, um espaço simbolicamente construído pelos seus admiradores, onde podemos encontrar sua sepultura com uma cruz, uma das expressões que marcam a fé católica daqueles que a admiram. Lá os seus devotos se prostram, tocam, adoram, deixam velas, flores, ajoelham-se e fazem seus pedidos ou agradecimentos. O túmulo de Benigna torna-se assim um elo de ligação entre o mundo sofrido dos seus devotos e o sagrado perfeito onde a “santinha” se encontra apta para ajudar os seus.



Conservar e visitar os ambientes onde Benigna Cardoso deu seus últimos passos é necessário para os seus fiéis. Poucos metros adiante do lugar onde ela padeceu, há outro local de bastante destaque: o poço ou cacimba, onde ela foi pegar água pela última vez.

Figura 1 - Romeiros tirando água da cacimba para levarem pra casa



Fonte: Acervo pessoal dos autores (2018).

Para os fiéis, a água deste local é considerada sagrada. Levando em conta sua simbologia da representação da vida. Percebe-se que os devotos buscam essa água não apenas por necessidades fisiológicas, por conta do calor da romaria e do calor local, mas por necessidade espiritual, levando em consideração a importância dada ao ato solene de beber a água do poço que Benigna sempre frequentava.

Portanto, pisar no local no qual Benigna esteve em seus últimos instantes de vida, para os devotos, é como que transcender sem sair do



espaço físico, pois tudo que está em volta da narrativa de santidade, inclusive os espaços, são considerados sagrados. Minayo (1994, p. 59) defende que “a narrativa popular do fato revela imediatamente dois aspectos importantes da religiosidade. O primeiro diz respeito ao conceito de lugar sagrado. O segundo refere-se à própria estrutura do acontecimento”. Neste entendimento, no dia da romaria os devotos enfrentam filas e amontoam-se com o intuito de pegar pelo menos um pouco da água do poço, acreditando que esta poderá curá-lo de alguma enfermidade tanto física como espiritual:

A demanda de milagres acompanha, pois, a aparição do fenômeno. As pessoas começam a visitar o lugar e a considerá-lo “sagrado”. Legitimado o fenômeno pela fé popular, não só a imagem, mas a igreja e a localidade são agora espaços santos e miraculosos. Os objetos benzidos na igreja ou que tocam a redoma da imagem milagrosa, assim como os ritos religiosos realizados no local, passam a ter privilégio frente aos mesmos objetos, ritos e coisas benzidos em outras Igrejas. (MINAYO, 1994, p.60).

Sendo assim, para além dos espaços sagrados, tudo que o padre benze na romaria e que remete a Benigna, como por exemplo, chaveiros, água, potes de barro em miniaturas, camisetas com estampas de imagens de Benigna, torna-se sagrado para os fiéis. Os mesmos guardam esses instrumentos como “amuletos” nos quais podem recorrer em momentos de aflição, podendo ser considerados uma extensão física da proteção de sua santa. Portanto, esses objetos ganham local de destaque na casa e na vida dessas pessoas. E, nesse aspecto, essa água “santa” geralmente ganha esse poder miraculoso da cura. Como relata dona Antônia moradora do distrito de Inhumas:

No momento assim, a gente fica sem querer acreditar, mas quando a gente ver o milagre, olha esse olho aqui eu não tô enxergando muito bem, se eu tampar aqui eu vejo só o vulto da senhora aí, aí essa semana eu fui lá na cacimba dela, tinha uma amiga





minha que queria ir lá que nunca tinha ido ai ela me chamou pra ir ai eu digo eu vou... chegamos lá a cacimba tava fechada nós tiramos a pedra ai puxamos a agua aí enchemos o tamborzi-nho dela, ai lavei meu rosto, eu digo, vou lavar meu rosto porque a menina Benigna ela tá vendo meu sofrimento pra eu puxar a agua nessa cacimba só com olho olhando.. ai eu puxei a agua ai lavei o rosto, ai caiu a agua dentro ai ardeu por que quando eu ia tomar banho em casa não ardia, caia sabonete e não ardia e quando caiu a agua ardeu, eu digo meu olho ainda ta vivo que pra mim tava morto que não tava vendo mais, ai fui em um oculista e ele disse que era uma catarata, se tirar alimpa, ai eu disse que enquanto eu não puder ir tirar essa catarata eu vou lavando com a agua de Benigna, ela vai me curar<sup>4</sup>.

De início a devota ainda tem uma certa dúvida com relação a água ser benta, mas a partir do momento em que, segundo ela, sente uma diferença no olho ao arder, acredita que foi pelo fato de Benigna ter visto seu sofrimento. Entendemos então que essa relação de troca entre o santo e o devoto sempre implica em algum sacrifício ou alguma forma de recompensa que, neste caso, é a retribuição dada pelo fato de a devota ter pego a água mesmo sem poder. A retribuição foi a cura de sua doença, mesmo que gradativamente, até ela ter condições financeiras para ir ao médico.

A partir desses elementos sagrados, os admiradores sentem-se mais próximos, como se suas relações com o sobrenatural intensificassem através desses símbolos, mantendo sempre um contato com esse lugar e com os objetos sagrados. É como se estivessem mais próximos da divindade:

O que define o sagrado é o fato de ser acrescentado ao real” (...)  
Neste espaço “as energias vitais estão superexcitadas, as paixões

<sup>4</sup> Antônia Barbosa de Brito, entrevista de História Oral concedida a Tatiana Olegário em 02 de novembro de 2016, Santana do Cariri.



mais vivas, as sensações mais fortes; existem mesmo algumas que só se produzem senão neste momento. O homem não se reconhece: sente-se como que transformado e por conseguinte, transforma o meio que o rodeia. Para explicar-se as impressões muito particulares que experimenta, ele atribui às coisas com as quais está em relação, poderes excepcionais, virtudes que não possuem os objetos da experiência vulgar. (DURKHEIM, 1978, p. 226).

Os devotos, nas horas que mais precisam, pedem intercessão de Benigna, porém temos que levar em conta que muitas vezes essa fé que essas pessoas depositam na água é percebida como uma forma de fuga que surge nos momentos de aflições. Portanto, momentos nos quais geralmente precisam fazer uma cirurgia, um exame, mas não tem condições financeiras, buscando, assim, na fé e no sobrenatural um refúgio, e atribuindo a esses objetos poderes e virtudes excepcionais como uma forma de alívio as dores e problemas que no momento não podem ser resolvidos.

### **O EX-VOTO COMO RECOMPENSA PELA GRAÇA ALCANÇADA**

Percebe-se que na maioria dos casos as promessas são feitas em momentos críticos da vida das pessoas. Elas pedem e, ao serem atendidas, vão ou retornam para a romaria, geralmente caracterizadas com vestidos semelhantes ao que Benigna usava no dia do martírio: vermelho de bolinhas brancas. Eles também levam velas, fogos de artifício, objetos de madeira e gesso na forma de ex-votos, deixando-os no memorial. Concordamos com Rios (2012, p. 44) quando ressalta que “Diferentemente de outras formas de acordo entre o fiel e o Santo de sua devoção, o ex-voto é uma manifestação pública, na qual se pode partilhar um pouco da intimidade. Visto que, o ex-voto anuncia as graças do santo milagreiro”. Colocar o ex-voto para ser exposto é a forma de demonstrar concretamente que o santo de fato realizou o milagre.

Portanto, estes são deixados no memorial como prova de agradecimento e recompensa por alguma graça alcançada. Fernandes (1990,



p. 161) destaca que: “Se o devoto as faz é porque sabe que esta existência é dependente de um poder maior. Faz promessa porque reconhece a dependência da condição humana terrestre. Pagando promessa, cumpre a sua parte na renovação deste vínculo central” e assim o vínculo continua entre santo e devoto. Como podemos perceber em uma carta enviada para a Paróquia de Santana do Cariri:

Testemunho de fé: venho por meio deste, falar aos fiéis e devotos de Benigna que eu Antonia Luiza Gonçalves de Lima depois de muitos dias sofrendo com um caroço no dedo, que por muitas vezes achei que seria um câncer devido a situação que ficou meu dedo, pensando até mesmo que iria perder meu dedo de tão feio que ficou. Até que me peguei com a menina Benigna com muita fé e devoção, e mais uma vez ela me atendeu e intercedeu a Deus por mim. Disse então que traria um a réplica do dedo a Santana do Cariri, em especial a capela de Santa Benigna e aqui estar ex-voto e meu testemunho. Sou Antonia Luiza Gonçalves de Lima, natural de Santana do Cariri, atualmente morando em São Paulo, sou filha de Zé Gonçalves morador da rua São Pedro.<sup>5</sup>

Partindo desse relato, percebemos de início que a devota sente a necessidade de “falar aos fiéis e apreciadores de Benigna”. Observamos então que para aqueles que alcançam alguma graça, não basta apenas enviar a carta e deixar o ex-voto como forma de agradecimento. Para eles é de extrema importância que seu relato de fé e devoção seja divulgado, servindo de inspiração para que outras pessoas que estejam passando por problemas percebam que de fato a sua “santinha” faz milagres. Destacamos a importância do lugar de fala da devota. Ela faz questão de enfatizar o local de onde vem, ressaltando sua cidade natal Santana do Cariri e onde reside atualmente, São Paulo, demonstrando que mesmo apesar da distância mantem sua fé em Benigna.

<sup>5</sup> Carta da devota Antonia Luiza Gonçalves de Lima enviada à Paroquia de Santana do Cariri. Não consta data na correspondência.



Entendemos também que a admiradora já pediu outras graças a Benigna quando enfatiza que “mais uma vez ela me atendeu”. Porém notamos que somente em casos mais graves na qual requer preocupação maior é que eles prometem o ex-voto em forma de réplica do local onde encontra-se a doença. São considerados ex-votos quaisquer tipos de oferendas aos santos, sejam elas materiais ou imateriais. Entretanto, parece ser arriscado considerar orações, danças e outras oferendas de significação imaterial como ex-votos (ABREU, 2001). Portanto, quando o caso não requer tanta preocupação para o devoto é mais comum os mesmos oferecerem suas orações, prometendo rezar o terço, sem que haja um grande envolvimento.

Desta maneira, entendemos esses gestos como uma relação de troca continua entre o santo e o fiel:

Cabe ao homem fazer por sua conta o diagnóstico da aflição, determinar a estratégia de resistência, produzir os rituais de mediação sobrenatural, proclamar o tipo de resultado obtido e, finalmente, promover os atos de recompensa ou, até mesmo, de castigo do santo – pagar promessa por um voto válido, reforçar atos devocionais de fidelidade ou de discórdia [...], ou interromper uma relação de troca de serviços preferenciais com um santo. (BRANDÃO, 1986, p.193).

O devoto vem de longe, até mesmo de outros estados. E não importa se são idosos, crianças e adultos, fazem o percurso de cerca de dois quilômetros de Inhumas até a Igreja Matriz de Senhora Sant´Ana e sem demonstrar nenhuma cansaço físico ou mental, pois, são movidos pela fé e com a esperança de que serão recompensados de alguma forma. Eles encontram nessa devoção a segurança e certeza de dias melhores, concordamos com Oliveira quando destaca que:

Várias são as formas de manifestação e expressões da devoção popular, o que culmina com a visita de pessoas dos mais variados locais aos santuários. O milagre é a principal peça do catolicismo



popular brasileiro, que se traduz no culto a religiosos, mortos ou não, e imagens com fama de realizar prodígios, nas peregrinações em locais considerados sagrados. (OLIVEIRA, 2011, p.259).

Partindo desse pressuposto, de acordo com o passar dos anos, mais devotos frequentam as romarias de Benigna, e reforçam as qualificações dos espaços, onde esta morreu, enquanto lugares sagrados. Na medida em que as pessoas vão conhecendo a história de Benigna, ao identificar-se com seu sofrimento, elas sensibilizam-se e, na maioria dos casos, comprometem-se com o retorno outras vezes.

Muitas pessoas chegam [...] movidas pela curiosidade e fazem um pedido ou promessa, estabelecendo um vínculo mediado por um compromisso de retorno ao lugar, estabelecendo, assim, um fluxo periódico de visitas que se estende aos membros da família e à comunidade onde moram. (OLIVEIRA, 2011, p.60).

Vale destacar que esse fluxo de pessoas não se restringe apenas aos moradores da cidade de Santana do Cariri e cidades circunvizinhas, mas de outros estados como Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, dentre outros. Deste modo:

Santuários, relíquias, sacramento, clero e suas mensagens institucionais, santos e suas imagens [...] todas essas realidades, que, afinal, compõem uma religião, se constituem em mediações entre o peregrino e o sagrado: o gesto peregrino hesita entre romaria e peregrinação. (SANCHIS, 2006, p.90).

Neste entendimento, os devotos sempre estão dispostos a contar suas histórias de fé e graças alcançadas por intermédio de Benigna. Um relato destaca a fé e a gratidão que tem uma moradora de Santana por Benigna, pois segundo ela, sua mãe foi salva por meio de uma promessa:

A minha mãe caiu da moto, ela tem problema de epilepsia, ai já tem esse agravamento, ela sofreu uma queda de moto e bateu a



cabeça, caiu de cabeça no chão, praticamente morreu, levamos ela para o hospital, ela ficou toda inchada, a cabeça o cérebro dela inchou, fizemos vários exames, os médicos não davam esperança a gente, era séria a situação, mais ai me apeguei muito a ela (Benigna), sempre me apegava com ela eu e minha irmã, mais cada dia que passava o quadro se agravava mais, o rosto dela estava deformado irreconhecível, pedi uma graça, se minha mãe ficasse boa eu ia assistir a romaria e ela também ia para a missa, eu assistia as três missas daqui descalço e ia pra Santana também descalço no dia da romaria. Ai minha mãe com três dias depois da promessa foi melhorando, fizemos outra tomografia e o cérebro dela estava desinchado, com dois dias depois ela já recebeu foi alta. E eu só acredito que foi a intercessão de Benigna<sup>6</sup>.

De acordo com esse relato, podemos perceber que Benigna, para a população de Santana do Cariri e todos seus devotos, é uma intercessora, ser sagrado no qual os mesmos podem confiar todos os seus medos, as angústias e sofrimentos. Nem mesmo o sol árduo do sertão faz a devota, repleta de gratidão, sentir dor ao peregrinar aproximadamente dois quilômetros do memorial de Benigna até a Igreja Matriz com os pés descalços. A fé inabalável e a gratidão por sua “santinha” ter ouvido e atendido suas preces transforma a dor e o sofrimento em gratidão e alegria por fazer parte daquele momento mágico e santo da romaria.

A fé em Benigna transcende as gerações, diante esse cenário de devoção, é importante percebermos que não só as pessoas mais velhas fazem promessas, mas as novas gerações estão começando a identificar-se com essas histórias. Por mais que não tenham vivenciado o acontecimento, ao ouvirem dos mais idosos: pais e avós que testemunham a fé como destaca Sarlo:

---

<sup>6</sup> Vicência Pereira da Silva. Entrevista de História Oral concedida a Tatiana Olegário em 02 de novembro de 2016, Santana do Cariri.



Por extensão, essa memória pode se tornar um discurso produzido em segundo grau, com fontes secundárias que não vêm da experiência de quem exerce essa memória, mas do escutar a voz dos que nela estão implicados. Essa é a memória de segunda geração, lembrança pública ou familiar de fatos auspiciosos ou trágicos. O prefixo pós indica o habitual: é o que vem depois da memória daqueles que viveram os fatos. (SARLO, 2007, p.92).

A partir dessas memórias ou pós-memórias, visto que os jovens não vivenciaram tal fato, as narrativas que são repassadas por gerações a respeito da “santidade” de Benigna vem ganhando admiradores de todas as idades e à medida que essas pessoas alcançam alguma graça por meio dessa mártir, aumenta-se no imaginário popular sua legitimidade enquanto santa para seus devotos. Esse reconhecimento é destacado na fala de Fabiene Santos de apenas 19 anos, adolescente que mantém uma fé sem tamanho por Benigna ao relatar uma graça alcançada:

Ela me socorreu no momento de aflição né [...] foi um tempo muito difícil pra mim porque era, meu pai precisava fazer uma cirurgia por conta de um câncer de próstata e eu me vi muito aflita e sem saber o que fazer aí só me restou recorrer aos santos né, é, daí eu lembrei de várias histórias de pessoas que fizeram promessas com ela e foram atendidas daí eu lembrei e fiz a promessa porque eu estava com medo, muito medo dessa cirurgia de meu pai, dele não sair vivo né, aí graças a Deus e a menina Benigna que ele tá bem né, saiu vivo da cirurgia [...] eu cortaria meus cabelos, eu cortei e uma parte eu levaria pra lá, e rezaria o terço lá também e usaria o vestido, um vestido semelhante ao vestido dela ne que ela morreu, um vestido que ela morreu na verdade, que era um vestido vermelho com bolinhas brancas<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Fabiene dos Santos. Entrevista de História Oral concedida a Tatiana Olegário em 30 de setembro de 2018, Santana do Cariri.



Existem várias semelhanças entre esses relatos de fé e graças presentes na oralidade, porém percebemos em maior quantidade relatos com pessoas mais idosas. Todavia, a narrativa anteriormente citada não foi uma exceção. Ela demonstra como a devoção vem crescendo também entre os jovens, fruto de um grande investimento por parte da Igreja Católica em incentivar os adolescentes da cidade para participarem ativamente da romaria, seja como devotos ou como organizadores e acolhedores de romeiros. Destacamos também o fato do devoto oferecer como recompensa pela graça alcançada seus cabelos. Isso é uma prova de sua gratidão, visto que cortar o que muitos consideram um símbolo de beleza representa a importância que Benigna exerce na vida desta.

Outro fato importante é a representação do vestido vermelho de bolinhas brancas. Com o passar dos anos, observamos que mais pessoas vão caracterizados dessa forma, não importando a idade. Entendemos que independente dos pedidos, geralmente a devota promete ir para a romaria vestida de acordo com o que a beata vestiu pela última vez.

Figura 2 - Devotas vestidas com modelo de roupa igual ao que Benigna usava no dia do seu assassinato



Fonte: Acervo pessoal dos autores (2018).





Outros romeiros optam apenas por usar o vestido vermelho que, para os devotos e para a igreja, representava um vestido “composto e descente”. Para Chartier (1988, p. 20): “A representação é um instrumento de conhecimento mediato que faz ver o objeto ausente através de sua substituição por imagem capaz de reconstruir em memória e de figurar tal como ele é”. Assim, vestir uma peça de roupa semelhante ao que Benigna estava vestida no dia de seu martírio é tornar mais presente essas memórias a respeito do que ocorreu no dia. É uma forma de lembrar a população do ocorrido e manter viva a devoção e a memória à Benigna. Portanto em muitos casos o romeiro que vai vestido de tal forma para a romaria veste essa peça de roupa como uma maneira de agradecer por algum pedido alcançado anteriormente.

Destacamos, então, que não importa se o pedido é para cura de alguma doença ou para cura de outras pessoas, o admirador sempre entende que na hora da aflição, seja ela qual for, Benigna irá atender a todos sem distinção, visto que eles não a consideram apenas uma “santinha”, mas percebem a existência de uma relação de amizade mútua na qual os mesmos podem confiar seus piores medos, angústias e dores, sejam estas físicas ou afetivas.

Diante do que foi exposto, observamos que Benigna era uma menina comum, igual a outras jovens da época. Após o seu assassinato e levando em conta a barbaridade do crime, as pessoas começaram ter mais compaixão e respeito por ela, visto que diante das dificuldades impostas pela vida, muitas agarram-se a essa história como uma válvula de escape para diminuir as tensões e problemas do dia-a-dia, recorrendo a ela nos momentos de aflições, iniciando-se assim uma devoção.

Sendo assim, esse fenômeno religioso que vem crescendo a cada ano ganha cada vez mais visibilidade, uma vez que o Papa Francisco autorizou no ano de 2019 a beatificação de Benigna, ela pode tornar-se a primeira beata do Ceará. E, concomitantemente ao aumento de devotos, os espaços sagrados citados anteriormente vêm ganhando maior destaque e admiração por parte dos fiéis. Portanto, essa pesquisa



buscou dar ênfase a história local e tentou abordar uma das faces relacionadas a vida, morte e devoção a Benigna, ressaltando os relatos dos devotos e visibilizando a investigação a respeito desses espaços sagrados observando as subjetividades, e essa prática religiosa presente em nosso cotidiano.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Jean Luiz Neves. **O imaginário do milagre e a religiosidade popular um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas- Minas Gerais, 2001.

BRANDÃO, C. R. **Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. 2. ed. Difel, 1988.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. In: Durkheim (coleção pensadores), pp. 203-245. São Paulo: Editora Abril, 1978.

FERNANDES, Rubem César. O peso da cruz: manhas, mazelas e triunfos de um sacerdote particular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.15, n. 2-3, p- 94-121, 1990.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações da cura no catolicismo popular. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 57-71, 1994.

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. da S. Serra de. Romaria do Bom Jesus da Lapa, prática do catolicismo popular. **Fragments de Cultura, Goiânia**, v. 21, n. 4/6, p. 249-268, 2011.

RIOS, Dellano. **O povo fez sua santa**. Fortaleza, SECULT, 2012.

ROMEIROS. **Intérprete: Djavan**. Som Livre, 1977.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 8, n. 8, p. 85-97, 2006.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.



# OS ROSTOS DE FILOMENA: VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E A SANTIDADE FEMININA NO CARIRI CEARENSE

 Welinaidia de Sousa Generoso<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A região do Cariri está rodeada de crenças sobre pessoas que faleceram de uma morte trágica e depois são cultuadas como santas e santos. São diversas as narrativas sobre tais eventos, dentre eles destaco a história de mulheres que foram brutalmente assassinadas por maridos ou companheiros e em torno dessas figuras surge uma devoção popular.

Este trabalho busca fazer uma pequena explanação sobre as práticas devocionais ligadas a santidades femininas no Cariri cearense através do caso de Filomena de Lacerda, morta por seu companheiro em 21 de julho de 1975 na cidade de Mauriti/CE e a sua relação com a violência contra a mulher.

Filomena nasceu em 10 de novembro de 1925, pertencia a uma família abastada da cidade de Mauriti/CE, considerada muito religiosa pela população local. A mesma chegou a estudar no Colégio Santa Tereza em Crato/CE e ao voltar a sua cidade natal, Filomena casou-se com seu primo Manoel Nazário de Lacerda. Na madrugada de 21 de julho de

---

<sup>1</sup> Mestranda em História, Culturas e Especialidades pela Universidade Estadual do Ceará -UECE.



1975, foi brutalmente assassinada por seu companheiro e a amante do mesmo.<sup>2</sup>

Após alguns anos de sua morte, o pároco da cidade, Padre Argemiro Rolim de Oliveira, testemunha em uma missa ter sido agraciado com um milagre realizado por Filomena. A partir desse testemunho surgiram vários outros que estão registrados em cartas. No local de sua morte a família construiu uma pequena capela em homenagem a Nossa Senhora de Fátima, todos os anos no aniversário de morte de Filomena, seus devotos fazem uma caminhada até o local onde está localizada a capela. Após a missa, compartilham um café comunitário e agradecem pelos milagres alcançados, depositando ex-votos em sua homenagem.<sup>3</sup>

Além do caso de Filomena, é possível citar a partir de leituras bibliográficas outros casos na região do cariri com forte semelhança ao seu. Segundo (BARRETO, 2018, p.20) que estuda a relação entre educação e santidade “A santificação popular de mulheres é uma realidade na região, como é no estado do Ceará”, entre os casos estão:

Benigna Cardoso da Silva (Santana do Cariri, 1941), Francisca Maria do Socorro (Milagres, 1943), Francisca Augusta da Silva (Aurora, 1958), Maria Caboré (Crato, 1920-30), Luzia Coelho (Barbalha, 1952), Cova da Nega (Crato, XIX), Rufina (Porteiras, XIX-XX). (BARRETO, 2018, p.20)

Além dos casos citados acima temos o de Maria de Bil ocorrido na cidade de Várzea Alegre em 1926 (ALVES, 2014). Ambos os casos têm em comum a morte trágica seguida do surgimento da construção de uma santidade.

O papel do santo vai além do reconhecimento canônico oficial da Igreja. A santidade pode também ser observada como um valor, pro-

---

<sup>2</sup> Fonte: Livreto sobre Filomena de Lacerda, feito por sua família em parceria com a secretaria de cultura de Mauriti/CE.

<sup>3</sup> Ibidem.



duzida por relações sociais (MARTINS, 2013). “A santidade depende sempre da opinião e dos julgamentos de outras pessoas, além de que é, simultaneamente, real e construída”. (MARTINS, 2013. p. 13-28).

Para a construção deste trabalho foi utilizada a metodologia da história oral com entrevistas realizadas com os devotos de Filomena e seus familiares. Além da documentação a partir da história oral foram utilizadas outras fontes tais como: o processo crime, um livreto disponibilizado pela família de Filomena feito em parceria com a secretaria de cultura de Mauriti-CE, o qual descreve sua trajetória de vida e morte. Além do uso de fontes bibliográficas pertencentes à temática.

## OS ROSTOS DE FILOMENA

As construções de santidade não oficial em torno de mulheres que foram brutalmente assassinadas, ou que levavam uma vida considerada exemplar, são narradas e escritas desde o período colonial: “é possível identificarmos escritos de vida que testemunham a vocação de santidade de mulheres coloniais fragmentos constituídos por pequenas histórias de conteúdo moralizante, que podem ser aproximados dos exemplos das vidas de santos” (MARTINS, 2013. p. 13-28).

Como a vida exemplar, a morte trágica também pode ser considerada sinônimo de santidade, o episódio da morte trágica que tem início com a morte de Jesus é uma identidade para a religião cristã, exemplo de morte santa, seguido por muitos cristãos que se tornaram mártires da Igreja Católica. Neste quesito, a morte trágica está presente como argumento simbólico de uma santidade (CYMBALISTA, 2016).

No entanto, a santidade feminina diferencia-se da masculina, segundo Martins: Os martírios de mulheres em defesa da sua castidade eram os mais comuns a se alcançar uma canonização oficial, havendo na santidade feminina níveis de perfeição iniciado com as virgens mártires, seguida daquelas que viviam em recolhimento, até a vida de perfeição religiosa considerada informal (MARTINS, 2010).



Na noite de 21 de julho de 1975, ao dormir em sua casa no Sítio Pereiros, Filomena foi assassinada. Segundo relatos dos narradores em seu processo crime, a mesma foi morta por seu marido Manoel Nazário e a amante Antônia Bezerra de Lima. Manoel Nazário estaria dormindo com a amante em um sítio vizinho, horas antes de praticarem o crime. No processo crime de Filomena Antonia relata:

Quando Manoel Nazário chegou na sua casa de residência, (...) ficou deitado na varanda como de costume, onde mais tarde dá mesma noite, a declarante (Antônia) veio para onde ele estava, e pela madrugada do dia seguinte entrou para dentro de casa, enquanto Manoel Nazário procurou viajar muito cedo para a propriedade dele.<sup>4</sup>

Nas narrativas dos envolvidos no crime existe um consenso de que Manoel Nazário viajou para sua propriedade para ordenhar as vacas e neste momento encontra Filomena morta, no casebre de taipa pertencente à família que desfrutava de propriedades na zona rural e urbana da cidade de Mauriti/CE:

Quando chegou ali, seu cumpadre Manoel Nazário, lhe chamou para ir apanhar o leite da criança como de costume: que atendendo à solicitação de Manoel Nazário, a informante (Francisca Bezerra de Lima) se dirigiu até a casa residência de Manoel Nazário, que fica numa distância calculadamente de quinhentas braças, onde ali observou que enquanto Manoel Nazário atalhava uns bezerros, notou que o mesmo chamava Filomena, (...) Manoel Nazário não sendo atendido, apeou-se de um cavalo e foi entrando para dentro de casa, enquanto a declarante ficou do lado de fora esperando, que logo após Manoel empurrar a porta gritou comadre Filomena está morta.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Depoimento de Antônia Bezerra de Lima, processo crime de Filomena de Lacerda, 1975. p.20

<sup>5</sup> Depoimento de Francisca Bezerra de Lima, irmã de Antônia Bezerra, e comadre de Manoel Nazário. Processo crime de Filomena, 1975. p.23



A morte de Filomena como de tantas outras mulheres mostra o controle masculino sobre o feminino. De acordo com Santos: “A morte violenta da mulher provocada pela ação do homem apresenta uma mensagem de controle masculino sobre o corpo, a vida e a morte das mulheres” (SANTOS, 2020, p. 04).

Por muito tempo a ideologia patriarcal legitimou aos homens poder sobre as mulheres, fossem elas filhas ou esposas, cabendo a estes o dever de discipliná-las. Os casos de violência aos quais estas mulheres são vítimas são frutos deste sistema que enfatiza a ideia de gênero masculino como superior. Segundo Scott:

Na gramática, gênero é compreendido como um meio de classificar fenômenos, um sistema de distinções socialmente acordado mais do que uma descrição objetiva de traços inerentes. Além disso, as classificações sugerem uma relação entre categorias que permite distinções ou agrupamentos separados. No seu uso mais recente, o “gênero” parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. (SCOTT, J, 1990, p.3).

O uso da palavra gênero rejeita as justificativas biológicas para as formas de subordinação, o gênero indica as construções sociais das ideias sobre papéis de homens e de mulheres, tais papéis sociais dados aos homens e às mulheres, a partir do sexo, fabricam o homem como “o chefe da família” e acabam por construir uma teia de subordinação à qual a mulher desde o nascimento está condicionada.

Segundo Alves (2014), às questões simbólicas de superioridade masculina relacionada à feminina são construídas culturalmente e permeadas também por questões religiosas, econômicas e políticas; logo a educação sobre gênero é influenciada pela religião católica, bem como por valores patriarcais presentes na história da região sul cearense, os quais incidem na construção da superioridade masculina.



Este controle é formado por construções sociais de papéis atribuídos a ambos os sexos, além disso, a Igreja Católica instituição a qual Filomena estava ligada sempre reforçou este pensamento de superioridade masculina:

A toda-poderosa Igreja exercia forte pressão (...). O fundamento escolhido para justificar a repressão da mulher era simples: o homem era superior, e, portanto, cabia a ele exercer a autoridade. São Paulo, na *Epístola aos Efésios*, não deixa dúvidas quanto a isso: “As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja... Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos seus maridos”. De modo que o macho (marido, pai, irmão etc.) representava Cristo no lar. (ARAÚJO, 2004, p. 34).

Uma questão fundamental relacionada à submissão da mulher em relação ao homem é a proteção à castidade, um discurso que sempre acompanha a Igreja Católica tendo como exemplo maior a Virgem Maria.

As virgens de Deus não possuem razão alguma de se contristarem por não poderem, elas também, como Maria, aliar a virgindade à maternidade corporal. Não pode haver senão aquele cujo nascimento é sem outro igual, que possa dignamente devê-lo à virgindade. Contudo, o que é o fruto de uma única santa Virgem, é a glória de todas as outras santas virgens. Pois elas também, unidas a Maria, são mães de Cristo, se fizerem a vontade do Pai. (AGOSTINHO, 1990, p. 24).

Segundo Martins (2013), em uma análise sobre os modelos de santidade feminina na América portuguesa o primeiro modelo se configurava por mulheres martirizadas em defesa da castidade, sendo a experiência do martírio a via mais comum para a canonização oficial.

“O pecado original, pecado de orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, foi transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual. A abominação do corpo e do sexo atinge o cúmulo no corpo





feminino” (LE GOFF, 1994, p.146). Para o cristianismo o corpo feminino pode constituir como um centro pecador ao praticar o ato sexual, ou centro de santidade resistindo a sua prática. Segundo Narrativas Filomena resistia à prática sexual com o esposo.

Ele dormia no quarto e ela na sala, ela chamou ele e combinou. Manoel mesmo me disse; Filomena veio combinar comigo, dizendo que nos ia ficar como irmão dentro de casa (...) achava que estava pecando não queria aquilo (...) agora eu tenho que arranjar uma mulher..<sup>6</sup>

A relação sexual é considerada essencial na vida conjugal, ato que prova o amor sentido de ambas as partes. Percebe-se que Filomena e Manoel Nazário não mantinham esse tipo de convivência conjugal, a mesma não aceitava dormir ao lado de Manoel, considerando o ato sexual pecaminoso estabelecendo uma relação de amizade com seu marido.

A renúncia à prática sexual por Filomena ao seu marido para a narradora é usada como uma justificativa para a procura de uma amante por parte de Manoel Nazário. Naquele momento a separação era um tabu. Apesar da renúncia ao ato sexual ser considerado hoje um dos aspectos de santidade por seus devotos, naquele momento foi visto como um não cumprimento do papel de esposa.

Assim como a história de Filomena, a vida dos santos transita no tempo histórico sendo tomados como exemplos de vida. As hagiografias foram responsáveis por divulgar escritos sobre a morte e vida dos santos. Havia uma distinção no modo de vida dos santos, aqueles que tinham sua vida destinada ao ofício litúrgico consagrado como um tipo mais oficial e clerical e aqueles cuja vida estava destinada ao povo, ligado aos seminários, e relatos jograis, etc.(CERTEAU, 1982).

---

<sup>6</sup> Entrevista realizada com a Francisca Lacerda Guimarães, concedida a Welinaidia de Sousa Generoso em 21 de julho de 2018.



No século XX os santos populares “Flors sanctorum” tomam lugares nas crenças devocionais, ao contrário dos santos oficiais da igreja com suas vidas dedicadas a doutrina, os santos populares surgem no âmbito político, amoroso ou criminal, com histórias de vida às quais a sociedade se identifica, como é o caso de Filomena de Lacerda uma mulher traída por seu esposo, cuja morte marcou toda uma comunidade.

(...)como milhares de “Flores dos santas” populares, são muito difundidas e consagradas a contemporâneos mortos “em odor de santidade”. No século XX outros personagens, os da política, do crime ou do amor, tomam o lugar dos “santos”, mas entre as duas séries a divisão se mantém. (CERTEAU, 1982, p.268).

As narrativas orais sobre Filomena levam a construir a imagem de uma mulher benevolente, exemplo de vida ligada à doutrina cristã, que foi assassinada injustamente, podendo interceder por aqueles que rezam por sua alma. “Foi uma mulher muito piedosa e temente a Deus”<sup>7</sup>, “muito religiosa, sempre da igreja, dava catecismo para as crianças”<sup>8</sup>, “santa, assim -porque ela foi uma sofredora... o esposo mais a amante matou ela”<sup>9</sup>.

Tais motivos reforçam a perspectiva de santidade para os narradores, atrelada ao sofrimento e à morte violenta. “No cenário cristão é comum a morte trágica fazer parte da construção e elaboração das faculdades milagrosas, onde o imaginário popular edifica suas narrativas para dar potencial e significado a seus santos”. (SALES, 2014, p.105).

A santidade “evoca algo que implica uma separação radical da condição humana, indicando as possibilidades de uma relação com o divino”. (GAETA, 1999, p. 59). Para o teólogo Rudolf Otto:

<sup>7</sup> Entrevista realizada com a Sra Maria Giovana Alves, concedida a Welinaidia de Sousa Generoso em 13 de maio de 2017

<sup>8</sup> Entrevista realizada com a Sra. Josefa Leite Romão, concedida a Welinaidia de Sousa Generoso em 13 de maio de 2017

<sup>9</sup> Entrevista realizada com a Sra Maria Gorete Alves, concedida a Welinaidia de Sousa Generoso em 13 de novembro de 2016



A característica do santo é a de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem, qualidades essas que são matizadas conforme as peculiaridade desse apresentam. A força sobrenatural que recobre o poder de agir em benefício de indivíduos e de comunidades é sinal de que alguns indivíduos foram escolhidos, isto é, que não são comuns e sim qualitativamente diferentes. (GAETA, 1999, p. 59).

Filomena mantinha tais características, por estar ligada à igreja, uma instituição em prol da comunidade, bem como ser catequista das crianças no lugar onde residia. Diferenciando-se dos outros indivíduos, por sua dedicação fervorosa à religião.

A santidade feminina desde a época colonial é marcada por casos de várias mulheres que sofreram martírio em defesa da castidade. Segundo (MARTINS, 2010, p.7-8) “no início do período moderno mantinha-se pequenas variações do ideal de santidade feminina, marcada pela continência sexual característicos das virgens cristãs da antiguidade”.

Orazem, exemplifica a santidade feminina de Teresa D Ávila, segundo o autor uma santidade formada no modo de pensar e viver, e por uma trajetória devocional de freira (ORAZEM, 2011). Desta maneira observa-se o diferencial de santidade relacionada a defesa da castidade ou a vida santa representada por seguir a doutrina católica, em ambos os casos a morte sofrida se faz presente.

É relevante perceber que toda a discussão em torno da construção da santidade feminina perpassa por caracterizar o sexo feminino e o que se espera dele, com classificações onde a mulher “santa” sofre uma violência do sexo oposto, estabelecendo categorias que distinguem sua santidade, visto por este ângulo, a santidade feminina também discute gênero:

O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das idéias sobre os papéis



próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. (SCOTT, 1990, p. 7).

Sendo assim, as construções de papéis sociais refletem a condição da mulher dentro da sociedade, bem como a construção de domínio do homem sobre a mulher que leva a violência.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da discussão acima é possível perceber o quanto casos de violência contra a mulher marcaram o século XX na região do Cariri, casos estes que não podem ser ignorados pois refletem o patriarcalismo presente em tais atos. Além disso, a devoção popular que surge em torno dessas mulheres revela as crenças e o pensamento de um povo.

Neste breve artigo não se pretende esgotar as possibilidades de discussão da temática tão importante, mas sim, ascender a riqueza do debate e a necessidade de reflexão sobre esse campo que aponta para aspectos históricos que levam a uma violência de gênero e construção de uma santidade feminina.

### FONTES

Livreto sobre Filomena de Lacerda, feito por sua família em parceria com a secretaria de cultura de Mauriti/CE.

Processo crime de Filomena de Lacerda do ano de 1975 da comarca de Mauriti-CE, que se encontra no cartório do 2º ofício.

Entrevista realizada com a Francisca Lacerda Guimarães, concedida a Welinai-dia de Sousa Generoso em 21 de julho de 2018.



## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **A virgindade consagrada**. Tradução: Nair A. O. São Paulo: Paulinas, 1990.

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3 ed. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2013.

ALVES, D. R. **Decifrando o sagrado feminino: o assassinato e devoção a Maria de Bil em Várzea Alegre-CE**. 2014. 163 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Sociedade) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

ARAÚJO, M. A Arte da sedução: Sexualidade feminina na colônia. *In*: PRIORE, M. D. **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

BARRETO, P. L. B. **Educação e Santidade**: As Representações do Feminino na Região do Cariri Cearense. 2018. 220 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

BOITO, Dirce Josefina Longhi. Fontes históricas no ensino de história local.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Tradução. Maria L. M. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, M. **A fábula mística**. Tradução. Abner, C. Rio de Janeiro: Forense Ltda, 2015.

CYMBALISTA, R. **Sangue, ossos e terras**. Os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI e XVII. Alameda. São Paulo. 2006.

FERIOTO, D. G. **Processos crimes: sua importância como fonte primária**. Disponível em [http://ndh.ufms.br/wp-anais/AnaisdaSemanaDeHistoria/documentos/textos%20completos/diego\\_gomes\\_ferioto\\_-\\_processos\\_crimes\\_sua\\_importancia\\_como\\_fonte\\_primaria\\_.pdf](http://ndh.ufms.br/wp-anais/AnaisdaSemanaDeHistoria/documentos/textos%20completos/diego_gomes_ferioto_-_processos_crimes_sua_importancia_como_fonte_primaria_.pdf). Acesso em: 13 out. 2020.

GAETA, M. A. J. V. **“Santos” que não são santos**: Estudos sobre a religiosidade popular brasileira. Mimesis, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GINZBURG, C. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. Tradução: D’Aguiar, R. F.; Brandão, E. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Traduzido: Wilma, P. M.; Carlos A. P. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.

LE GOFF, J. **O Imaginário Medieval**. Tradução. Manuel, R. Estampa, 1994.

MARTINS, W. S. Modelos de santidade feminina na América Portuguesa (século XVIII). *In*: OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, M, S.; HERINGER, P. C. **Representa-**



**ções do feminino:** olhares revisados e contemporâneos. Niterói/RJ: Museu de Arqueologia de Itaipu/Ibram/MinC, 2013. p. 13-28.

MARTINS, W. S. Práticas de santidade feminina na América portuguesa. In: **Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio**, XIV, 2010, Associação Nacional de História. Rio de Janeiro, 2010.

ORAZEM, R. B. Um importante modelo de santidade feminino contrarreformista: Santa Teresa D'Ávila e sua representação nas igrejas de associações de leigos carmelitas em Sergipe e Bahia colonial. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, 2011.

PESAVENTO, S. J. **História & história cultural**. Autêntica, 2013

PORTELLI, A. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

SALES, A. C. **Narrativas sobre o culto a cruz da baixa rasa em Crato/CE: Sensibilidades mimetizadas**. 2014. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

SANTOS, C. J. *et al.*. Mulheres de homens, almas de deus: violência de gênero e construção de santidade feminina na região do cariri/ce. **Anais V ENLAÇANDO...** Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/30647>>. Acesso em: 15 out. 2020.

SANTOS, C. J. **No entremeio dos mundos:** tessituras da morte da Rufina na tradição oral. 2009. 229 f. Dissertação (Mestre em História) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009

SCOTT, J. **Gênero:** uma categoria útil para análise histórica. Tradução: Christine R. D.; Maria B. A. 2ª ed. Recife: SOS Corpo, 1990.



## OBEDIÊNCIA, CONTRARIEDADES E TRABALHO – AS MISSÕES DO PADRE IBIAPINA NO INTERIOR DAS PROVÍNCIAS DO NORTE (1860-1875)

 Wellington Luís de Albuquerque Espíndola<sup>1</sup>

A partir da segunda metade do século XIX, ocorrerá em algumas províncias do Norte missões organizadas pelo padre Ibiapina. A vida sacerdotal de Antônio José de Maria Ibiapina iniciou aos 47 anos de idade, depois de uma turbulenta vida civil, onde o mesmo, era o terceiro filho de uma família de oito irmãos. O seu pai e o irmão mais velho foram mortos em decorrência do envolvimento na Confederação do Equador em 1824. Apesar das adversidades Ibiapina formou-se em Direito, exerceu advocacia, foi juiz e eleito Deputado Geral pelo Ceará para a legislatura 1834-37. No final da década de 1840 abandona a carreira jurídica e se volta para a vida religiosa onde é ordenado em 1853. Três anos depois inicia viagens ao interior da Paraíba iniciando suas missões.

Nesse artigo analisaremos as questões das missões do padre Ibiapina nos sertões, do atual Nordeste brasileiro, missões essas que tinham algumas peculiaridades, como por exemplo, Ibiapina sempre atuou fora dos grandes centros, ou seja, das capitais, e isso já facilitava as suas investidas, pois o público que participava, em sua maioria constituída por analfabetos, explorados pelos grandes proprietários e que era tomado de forma preconceituosa por letrados da época, como

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande.



podemos analisar nesse fragmento, com relação a religião professada pelos sertanejos:

Está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas. Uma análise destas revelaria a fusão de estádios emocionais distintos. (CUNHA, 2002, p. 171-172)

Sob a ótica de Euclides da Cunha o sertanejo carrega consigo uma religiosidade popular que está em construção. Essa fusão de ideias e de superstições que contemplam a vida dessas pessoas, faz com que o sertanejo seja chamado de “homem primitivo”, pois o mesmo não conseguiu chegar a um estágio de compreensão de alguns elementos que acontece ao seu redor.

O sertanejo expressa sua fé no cotidiano, em um mundo restrito de outras informações ele tem na figura do padre ou missionário como porta voz das maravilhas de uma vida eterna sem dores ou opressões. Mas enquanto essa vida não vem ele busca aglutinar outros elementos ao catolicismo romano que aos poucos vai se descaracterizando e tornando-se um catolicismo mais popular.

A respeito das missões, “muitas vezes, Ibiapina missionava atendendo ao pedido do vigário local, dos grandes proprietários, ou mesmo ao apelo popular que escolhia o representante eclesiástico como porta-voz.” (RIBEIRO, 2003, p. 50) O tom das prédicas ia de acordo com o convite que Ibiapina recebia, assim como a duração de dias das missões, que era composta de trabalhos e sermões. Com relação aos trabalhos alguns desses acabavam ceifando vidas como podemos ver nesse fragmento, retirado de uma carta entre amigos, onde o remetente escreve de Acaracú/CE, que foi publicada no jornal *O Cearense*: “Em Sant’Anna, porém, foi infeliz porque uma das paredes do cemitério, que ele mandou aterrar, veio abaixo, e matou oito ou nove pessoas, deixou muitos





aleijados e feridos. Isto já deve ser sabido ahi; por isso não sou minucioso.”<sup>2</sup> (28/10/1862, capa) Alguns detalhes merecem uma análise na referida notícia. São os primeiros anos das missões do padre e percebemos que os populares já o veneravam mesmo que isso custassem vidas. Nas entrelinhas fica um certo mistério que esse acidente pode ter sido bem pior, já que o nosso informante não é minucioso como ele mesmo relata.

A qual interesses Ibiapina servia? Isso dependeria de onde partia o convite, como assinalamos acima. Se fosse do vigário seriam sermões mais voltados para os ensinamentos da igreja, como nessa passagem: “Ficarei muito mal servido se souber amanhã que alguém deixou de reconciliar-se; espero nos homens de Barbalha que não darão esse desgosto.” (HOORNAERT, 1981, p. 52) Já os grandes fazendeiros e comerciantes recebiam destaque em algumas missões, tanto na participação ativa com discursos ou mesmo com doações em dinheiro para realização das obras. Os sermões de Ibiapina se voltavam para o trabalho, como podemos ler,

Não fallo de trabalho em que o preguiçoso se ocupa, fingindo trabalhar para enganar ao observador, e que no correr do dia não deixa resultado; por ser ele sempre interrompido com a maldita conversa e outras maldades da preguiça que actrai poderosamente ao fingido trabalhador, fallo do trabalho forte, e obrigatório, que se da conta no fim do dia, e he só esse que afugenta os males da ociosidade, e faz vir os bens resultantes do trabalho. (Bezerra *apud* Hoornaert, 2010, p. 141)

A partir desses discursos podemos ver que Ibiapina tenta manter a ordem social, contra à preguiça e enaltecendo o trabalho. Isso era uma forma dos sertanejos obedecerem a ordem das coisas estabelecidas e se manter na sua condição social de humildes trabalhadores explorados.

---

<sup>2</sup> Todas as referências de jornais e cartas do século XIX, será transcrito respeitando a gramática da época.



As missões são colocadas por outras fontes de época como momento de reconciliação e de harmonia entre os envolvidos, mesmo sem levar em conta a situação de infraestrutura do lugar em que ele chegava, em Sant'Anna/CE:

Reina por aqui uma febre com dysentiria: nesta villa contão-se cerca de 40 pessoas atacadas desta moléstia mas ainda não pereceo ninguém. Dizem que é o cholera e bem se parece, se bem que com caracter benigno. As missões do padre Ibiapina tem attrahido muita gente, e talvez que essa reunião de povo venha agravar involuntariamente o mal que começa a aparecer. Estamos aqui sem remédios. (Jornal Pedro II (CE), 18/02/1863, p. 3)

Essa era a segunda onda da epidemia do cólera que ceifou muitas vidas no Norte do Brasil, o seu rastro de destruição foi intenso. Já observamos que um número considerado de pessoas iam ao encontro do mesmo, sem levar em conta a questão do cólera que podia se expandir. A devoção falava mais alto do que a preocupação com a própria vida. E chega a ser contraditório essas práticas de Ibiapina, pois alguns biógrafos, como no caso o padre Francisco Sadoc, afirma que as Casas de Caridade surgiram por conta do enfrentamento do cólera. É notório a contrariedade dessa ação do padre, realizar uma missão em um local onde a doença estava em uma crescente, ainda mais sem remédios para tratar de tal mal.

Ao observarmos os relatos acerca de algumas missões é evidente a obediência das pessoas com a palavra de Ibiapina, em uma missão em Bananeiras/PB:

Para concluir a missão, era costume levantar um grande cruzeiro na praça da matriz. Acharam um grandioso pau-d'arco a meia légua de distância, mas os operários disseram que, somente com muitas juntas de bois, se poderia trazer. Padre Ibiapina disse: "Em bois não quero que venha, vamos portanto buscá-la". Botou quatro meninos vestidos de anjos com ban-



deirinhas nas mãos em cima da madeira, que já estava nos ombros dos homens, e estes trouxeram a árvore sem dificuldade. (COMBLIN, 2011, p. 37-38)

Atitudes como essas faziam com que as pessoas que ali estavam, aumentassem a sua devoção à Ibiapina, que já à essa altura da vida já era venerado. E nesse último trecho a questão dos “meninos vestidos de anjos”, dá ares celestiais, como se a inocência ou mesmo a simbologia em torno da representação dessas crianças, com a intervenção do padre, tenha sido a solução para o transporte da madeira. Se percebe que essa atitude das pessoas as tornava presas fáceis das ordens de Ibiapina e de qualquer outro líder religioso, como também dos fazendeiros, uma vez que não se questionavam as ordens, e sim realizavam o que eles pediam, mesmo que isso fosse doloroso. Sabendo que a obediência era importantíssima para que as coisas fossem mantidas na ordem do sistema exploratório que existia em vários lugares do sertão.

A respeito ainda dessa questão da obediência dos fiéis, analisaremos outro fato ocorrido no interior do Ceará a respeito de casais que viviam juntos ou “amancebados”, como era falado na época:

O povo, concitado pelo sacerdote, que declarou fora da lei, por assim dizer, aos homens e mulheres, que viviam amancebados, estado quase comum, infelizmente, no interior do paiz, tem-se arvorado em autoridade, prendendo os que se acham incursos na declaração do missionario. Entre estes estava o alferes comandante do destacamento, homem de idade, e que teve a veleidade de querer fazer face ao poder do missionário. (Jornal Semana Ilustrada, 24/10/1869, p. 3)

Essa afronta que o referido alferes praticou quase lhe custou a própria vida, Ibiapina excomungou-o e os seus fiéis imbuídos por suas prédicas negaram comida ao alferes e quiseram apedrejá-lo, caso que não chegou a ocorrer pois o mesmo fugiu. O povo ainda tomou a casa que servia de quartel e expulsou os soldados do destacamento. O alferes



prometeu levar toda essa questão ao presidente da província da Paraíba. Mais uma vez se percebe a grande influência que esse missionário tinha sobre as pessoas, só para frisar era uma questão recorrente de várias casais viverem nessa situação, pois muitos não tinham condições financeiras, a falta de um padre na localidade e às vezes mesmo por opção de o casal viverem assim. Mas isso não justifica o fato de as pessoas serem condenadas e até expulsas da Igreja Católica, onde a mesma através dos seus “representantes” deviam acolher as pessoas. As pregações de Ibiapina apontavam na direção de rígidos códigos de conduta que muitos fiéis seguiam piamente. Ainda nessa mesma missão várias outras pessoas, a maioria mulheres, foram excomungadas por não querer mais seguir como Irmãs da Caridade, ordem que Ibiapina tinha criado. Uma excomunhão, colocava a pessoa à mercê da sociedade católica, além de sofrer perseguições por conta disso.

Ainda sobre as missões outro detalhe que merece menção é o fato de fogueiras que eram erguidas, que ficaram conhecidas como a “fogueira da luxúria”, pois as pessoas eram convidadas pelo padre para colocarem alguns objetos que, segundo ele, ocasionava a distração das pessoas e podiam levar as mesmas ao caminho da preguiça e do pecado. Na vila de Sobral/CE:

Pregou contra todos os vícios e objetos de vaidades e distrações bem como contra os balões, biqueiras, violas, e guitarras; e estes objetos que forão entregues espontaneamente que ele mandou queimar publicamente, isto é 48 violas, 45 guitarras, 5 maxinhos, 4 rabecas, 3 bandolins 2 violões, e 1 tamboril que formam 143. Queimarão-se também 2543 biqueiras e 160 balões que se poderão contar porque alguns forão desmanchados antes de serem lançados na chama, e entregarão apenas os arames e outros forão lançados na pira antes do incêndio. (Jornal O Cearense, 14/10/1862, capa.)

Qual terá sido o tom do discurso de convencimento para que as pessoas entregassem todos esses objetos? O relato do nosso informan-



te ficou restrito aos números do extermínio dos objetos que para ele, assim como para o próprio Ibiapina causava uma desordem total no meio social. Acreditava-se que um violeiro seria capaz de levar mais de cinquenta pessoas para a orgia em uma noite, além da bebedeira e da prostituição que tudo isso ia gerar. Porém é bom salientar que o divertimento a partir da música era uma forma das pessoas buscarem uma válvula de escape da realidade cotidiana de trabalho e de dominação que as mesmas viviam. Então tal atitude de Ibiapina vem mais uma vez reforçar o que já havíamos analisado antes, de tentar manter a ordem social que era vantajosa para os grandes latifundiários, pois sem instrumentos não teria o lazer e conseqüentemente essas pessoas estariam prontas por inteiro para a labuta, sem assim descontentar o seu patrão. Outro detalhe de todo esse ritual é o apelo simbólico da fogueira, o uso do fogo, como caminho para “purificar” ou “exorcizar o mal”, que aqui estava sendo representado pelos instrumentos musicais. Essa prática de fogueiras foi muito utilizada no Ocidente europeu durante a Idade Média e Moderna, basta lembrar a atuação da Inquisição.

Outro relato desse tipo de fogueira ocorreu em Bananeiras/PB. Quando o mesmo realizava missão nessa cidade, durante os trabalhos para os alicerces da matriz, foram encontrados alguns ossos enterrados e ocorreu uma recusa de várias moças para continuar o trabalho, porém o padre disse: “Quero fazer um pedido às moças mais vaidosas e delicadas que estiverem aqui, e é para serem as primeiras a carregar os ossos e a terra mais putrefata que houver nos alicerces.” (COMBLIN, 2011, p. 36) No outro dia seguindo o pedido várias moças se debruçaram no trabalho sem nenhuma oposição, e atendendo a outro pedido “as mulheres e moças da cidade trouxeram todos os seus enfeites, que o missionário guardou para uma grande fogueira no último dia da missão.” (COMBLIN, 2011, p. 37)

Pouco se fala do temperamento de Ibiapina, que em algumas localidades chegou a disparar “pragas”, como exemplo temos dois: o primeiro ocorrendo na “cidade de Teixeira. Dizia-se que saiu em 1864, batendo



o pó das alpercatas e é notória sua frase “o Cariri Novo não me verá mais”, explosão de seu descontentamento em relação àquela região.” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 32) O outro fato ocorreu no sertão pernambucano, no atual distrito de Jericó em Triunfo, onde: “bateu os chinelos um no outro e disse que Jericó haveria de ser *coberta de rama de melão*. Significando que Jericó não cresceria.” (LOPES, 2004, p. 176) Nos dois casos ele não voltou mais nas localidades, um detalhe que chama atenção é o simbolismo utilizado por Ibiapina de bater o pó das sandálias, uma alusão ao que o próprio Cristo recomendou aos apóstolos em algumas passagens bíblicas.

Essas missões realizadas por Ibiapina não eram unânimes por onde passava. De uma carta enviada do sertão da Paraíba à redação do *Jornal do Recife*, consta

O padre Ibiapina, que anda actualmente missionando pelos sertões desta província e se acha agora na villa de Cajazeiras da comarca de Souza, tem-se excedido em fanatismo, e não compreende os deveres do verdadeiro missionário, cujo principal encargo é aconselhar e persuadir, quer do púlpito quer do confessionário, censurando o que é mau em linguagem genérica, sem referir-se a esta ou aquella pessoa (...) Nas pequenas villas do centro do nosso paiz, distante dos lugares aonde há ilustração, a ignorância em que vive a maior parte dos habitantes, presta se a tudo o que deles exige um missionário (...) É por isto que o Padre Ibiapina tem feito coisas que, realmente, sorprendem, e só n'um paiz como o nosso em tudo anda á revelia, póde explicar-se o como as autoridades olham indiferentes para tudo quanto tem feito e vai fazendo o fanático sacerdote. (07/10/1869, ed. 230, capa)

Apesar da análise da pessoa que escreveu o relato acima, podemos ver que era um caso isolado, pois muitas pessoas eram firmes nas suas crenças e tinham Ibiapina como modelo e líder espiritual. Outro detalhe que merece menção é o fato que é frisado de quanto mais longe dos grandes centros, as pessoas estavam mais envolvidas com crenças populares.



E essa é uma característica dessas missões, Ibiapina sempre preferiu o interior onde, “produziu-se tal identificação entre Padre Ibiapina e esse povo mestiço, que ele podia pedir-lhes tudo, e tudo lhe davam. Sem essa identificação quase mística, nunca teria podido realizar tais obras.” (COMBLIN, 2011, p. 35) Podemos perceber uma carga preconceituosa nessa fala do padre Comblin, relacionada às pessoas. Tratando-as como seres não pensantes, uma vez que as colocam como meramente objetos da vontade do sacerdote.

E por falar em obras, as Casas de Caridade, a obra material máxima de Ibiapina, com o objetivo de recolher meninas órfãs de cinco a nove anos para que as mesmas tivessem ali uma formação cívica e doméstica, saindo da instituição quando a mesma tivesse idade para o casamento ou ficasse no trabalho das Casas. Muito já foi escrito sobre essas instituições e sempre colocando que a Casa salvou muitas meninas que foi um grande trabalho em prol da sociedade oitocentista, entre outras coisas.

Mas nem tudo eram flores nessas instituições, das vinte e duas Casas que foram erguidas, a maioria delas não teve a sua documentação preservada, o que mostra a dificuldade de tentar compreender o que se passava nos muros dessas instituições. Aqui descreveremos alguns fatos que foram noticiados pela imprensa na época a respeito de agressões que foram registradas e que inclusive eram permitidas no Estatuto que foi criado por Ibiapina, como podemos ver no: “Art. 14º - Como a Superiora está obrigada a manter a ordem para alcançar os fins da instituição pelo trabalho e educação, tem direito a empregar os meios punitivos e correctivos segundo as circunstancias e ocorrências, como sera marcado no regulamento interno.” (MARIZ, 1980, p. 284) No referido regulamento interno se observa “Vigiará que cada qual esteja no seu posto e desempenho de seus deveres. Empregará como correctivo a advertência branda-e amigável, a reprehenção em segundo logar e em terceiro, castigo.” (MARIZ, 1980, p. 288)

Então o que queremos mostrar aqui é que apesar de algumas pesquisas romantizar essas instituições, elas não eram esse poço total de



calmária. Será que as três palavras no regulamento eram seguidas? Advertência, repreensão e castigo, ou essa ordem era invertida indo logo de fato para o castigo, que ficava ao cabo de cada Superiora.

Seguindo esse pensamento de ambiente pacífico e harmonioso que algumas obras relatam sobre essas instituições, Gilberto Freyre ao citar o padre Ibiapina e suas Casas de Caridade ele afirma: “tanto que sendo casas de ensino, nelas não se encontravam palmatórias nem cafuas de prender menino, como em muitas casas-grandes e dos sobrados da época.” (FREYRE, 2013, p. 52) Podia até ser que não existisse palmatória, mas outros meios eram empregados para o uso do castigo corporal, e esse fato fazia com que fugas ocorressem, como se pode ver nesse fragmento: “Da Caza de Caridade do Assú fugiram 5 orphãs, pretextando castigos inflingidos pela respectiva regente.” (Jornal O Cearense, 25/04/1879, p. 3)

As Casas de Caridade eram instituições muito fechadas, só entravam lá pessoas autorizadas pelas Irmãs, e as meninas, às raras vezes que saíam eram para ir à missa aos domingos. Mas de vez em quando ocorria situações que fugiam das paredes das Casas e deixavam a população perplexas, como o fato que transcreveremos a seguir ocorrido na Casa de Caridade de Milagres/CE, que foi um total ato de selvageria praticado contra uma órfã,

A regente e mais duas beatas, nesse mesmo dia pelas 5 horas da manhã, arrastarão para o terrêiro do estabelecimento uma orphã de 18 annos de idade e de boa família e que a muito vivia doente e morta a fome, açoitarão-na com dois relhos e com um galho de turco por espaço hora e meia. Toda a villa foi testemunha de tanta ferocidade em uma casa de caridade! (Jornal O Cearense, 25/04/1879, p. 3)

O fato foi tão impactante que alguns soldados que passavam pelo local correram para tentar salvar a pobre moça que acabou sendo arrastada para dentro da Casa e não se soube o fim que a mesma levou.





Um outro detalhe é o horário, às cinco horas da manhã quando a rotina da Casa estava iniciando com suas orações e as obrigações diárias.

Críticas também foram feitas ao funcionamento das Casas de Caridade, em Sobral/CE, por exemplo a imprensa noticiou o fato assim:

dis-se que do azilo onde só deveria reinar a paz, foi arrancar as suas filhas por serem solemnemente mal tratadas, uma mãe, que refere os tormentos verdadeiramente dantescos, que se dão à miude por detrás das paredes daquela casa, em cuja faxada, hypocritamente se escreveu a palavra – CARIDADE -. (Gazeta do Sobral: Órgão imparcial, 22/07/1881, p. 3)

Todas as três situações ocorreram com Ibiapina ainda vivo, possivelmente ele estava a par de toda situação, mesmo paralítico, recebia informações de suas Casas, através de correspondências. Então se percebe que entre a idealização da obra e o seu funcionamento existe um grande abismo, que muitas das vezes a palavra Caridade se perdeu.

Para finalizar essa questão das Casas de Caridade, quando Ibiapina junto a um mutirão realizava a construção dessas instituições, ele formava um grupo que chamava de Conselho que ficaria responsável pela administração da Casa, junto com a Superiora. Na maioria das vezes,

(...) havia uma certa disputa em torno do comando das Casas, ou seja, a sua direção representava também um lugar de poder e possibilidades de dispor do seu patrimônio. Não é de se estranhar, posto que em torno das Caridades se articulavam os nomes de mais prestígio e recursos das redondezas, e dispor de seu convívio poderia significar também a possibilidade de dispor de seus favores. (RIBEIRO, 2003, p. 88)

A respeito das classes privilegiadas que estaria à frente das Casas, vamos citar um exemplo, vindo da Casa de Caridade de Santa Fé/PB, a primeira Superiora foi Cândida Americana de Miranda Cunha, casada com Antônio José da Cunha, senhor de engenho em Areia/



PB, e que doou ao padre Ibiapina as terras que ele construiu a Casa. Cândida assumiu o comando da Casa mesmo sendo casada, quando o marido faleceu ela mudou-se para a instituição. As duas Superiores subsequentes foram Felismina Maria, que era irmã do capitão e grande fazendeiro, Felinto Rocha, de Bananeiras/PB e a outra Francisca Maria do Sacramento, natural de Sousa/PB, descendente de família nobre.

Ainda a respeito do comando das Casas, ocorriam desentendimentos que foram relatadas nas linhas da imprensa,

Instituída a Casa de Caridade em Missão-Velha, retirou-se o Reverendo Instituidor e ella ficou, como filho orphão, vacilando entre o dever e as contrariedades. (...) O Conselho Director, que devia carregar nos hombros a nova instituição foi o primeiro a dividir-se e até intrigar-se tendo apparecido nas sessões algumas tempestades, tratou de esconder-se, deixando de reunir-se para evitar a continuação das mesmas: o que era prudente. (Jornal A Voz da Religião do Cariri, 07/03/1869, p. 3)

A busca por status, poder e privilégios eram evidentes nesse cenário mostrado. Se o Conselho estava assim imagine as outras repartições da Casa, uma verdadeira guerra dentro de um ambiente que se imaginava, reinar a paz e harmonia.

Não só o Conselho passava por atritos ou demonstrações de fraqueza na coordenação das Casas de Caridade, em uma carta endereçada a uma das Superiores, Ibiapina escreve:

Não receba direção nem imposição alguma do irmão Francisco, e sua comunicação com ele seja só para pedir-lhe o necessário, e receber o que pedir, e quando falte, me faça aviso, que remediarei e prompto, querendo Deos; portanto Você é quem dirige o portão e a Porteira [...] Ninguém lhe pode impedir de ir a missa no Domingo, somente lhe recomendo muita vigilância sobre as Orphas inquietas para que não pareça que você não pode ou sabe sustentar e dirigir o governo da Caza. (LIMA, 2014, p. 294)



Percebe-se uma queda de braço entre o Irmão Francisco e a Superiora, sendo que ela parece ter perdido a sua autoridade com relação as órfãs. Ibiapina ainda faz outras recomendações e diz que a mudará de Casa. Realmente a harmonia não reinava nesses estabelecimentos, pois o que vemos, é uma luta pelo controle das Casas que podia, quem sabe render status social e até o seu patrimônio ao longo do seu funcionamento.

Por falar em patrimônio é notório que algumas dessas Casas, acumulavam ao longo do tempo alguns bens, como por exemplo em Triunfo/PE:

Como patrimônio da Casa de Caridade havia o sítio Caboclo terreno comprado ao senhor Venceslau Pereira e sua esposa pela importância de 200.000\$000 mil réis. [...] Era conhecido como **sítio das beatas** ou **sítio das órfãs**, com engenho, casa de farinha, horta, plantio de feijão, milho, café e criação de gado, ovelhas e aves para o sustento da Casa de Caridade. (LOPES, 2004, p. 138)

Apesar do discurso de ser uma instituição pobre e de esperar a caridade do próximo, em algumas dessas Casas não se via isso, como relatado acima, era um patrimônio bem considerado para a época. Outro detalhe é a questão da alimentação acerca da qual Freyre afirma: “Evidentemente, em muitas das casas do padre se comia bem, pois as órfãs engordavam, segundo carta do próprio Ibiapina a uma de suas auxiliares.” (FREYRE, 2013, p. 54)

O padre Ibiapina encerra suas atividades missionárias no final de 1875, quando adoece na vila de Triunfo/PE e é carregado nos ombros até Santa Fé/PB, de onde não sairá mais. Porém apesar da paralisia nas pernas continua, mesmo que por cartas, dando instruções as suas Irmãs da Caridade e querendo ficar ciente de tudo o que ocorria nas suas instituições. Com a sua morte várias Casas de Caridade fecham as portas e muito dos seus devotos, com o sentimento de orfandade, seguiram novas lideranças que surgiram ao longo dos anos seguintes, no caso Antônio Conselheiro e padre Cícero, e muitas das suas práticas serão inspiradas no padre Ibiapina.



## FONTES

- Gazeta do Sobral: Órgão imparcial, 22/07/1881, ed. 15, Ano I.  
 Jornal A Voz da Religião do Cariri, 07/03/1869, nº 13.  
 Jornal de Recife, 07/10/1869, ed. 230, Ano XI.  
 Jornal O Cearense, 28/10/1862, Ano XVII, nº 1548.  
 Jornal O Cearense, 14/10/1862, ano XVI, nº 1546.  
 Jornal O Cearense, 25/04/1879, ed. 44.  
 Jornal Pedro II (CE) 18/02/1863, Ano XXIII, Nº 39.  
 Jornal Semana Illustrada. 24/10/1869, ed. 463.

## REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Osicleide de Lima. **Trabalho, pobreza e caridade:** as missões do Padre Ibiapina nos sertões do Nordeste. Tese, UFRN, 2010.
- COMBLIN, Joseph Jules. **Padre Ibiapina.** – São Paulo: Paulus, 2011.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões** (Campanha de Canudos). São Paulo. 4ª edição. Editora Martin Claret, 2002.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos:** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 1º ed digital. Editora Global, 2013.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). **Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina.** São Paulo: Loyola, 1981.
- LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. **Devoção e santidade nas casa de caridade:** a idealização mariana do Pe Ibiapina. Tese. PUC-GO, 2014.
- LOPES, Diana Rodrigues. 1944- . **Padre-Mestre Ibiapina e a Casa de Caridade de Trimpho-PE.** 1 ed. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2004.
- MARIZ, Celso. **Ibiapina, um apóstolo do Nordeste.** 2. Ed. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 1980.
- RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. **Entre a persistência do corpo e o corpo em festa:** uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883). Dissertação, UFC, 2003.
- SOUTO MAIOR, Armando, 1926 - . **Quebra-Quilos:** lutas sociais no outono do Império/ Armando Souto Maior. – São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: INL; [Recife]: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.



## Índice Remissivo

### B

Batismo 47

Brasil 5, 6, 7, 21, 23, 28, 29, 32, 40, 41, 58, 70, 89, 90, 93, 94, 100, 103, 104, 105, 109, 110, 118, 119, 128, 134, 135, 136, 143, 145, 158, 159, 162, 164, 180, 186, 195, 198, 237, 242

### C

Catolicismo 10 30, 46, 47, 65, 66, 97, 100, 104, 107, 119, 120, 122, 123, 124, 127, 131, 138, 143, 147, 148, 151, 153, 159, 164, 166, 167, 169, 171, 172, 179, 180, 183, 187, 198, 220, 226, 240

Ceará 5, 44, 61, 66, 97, 104, 109, 110, 132, 139, 141, 159, 162, 196, 200, 205, 212, 225, 227, 228, 237, 238, 239, 243, 252

Cemitério 11, 12, 60, 63, 64, 65, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 168, 169, 173, 177, 178, 199, 240

Crença 17, 18, 36, 64, 90, 106, 119, 171, 172, 187, 193, 207, 214

Cultura 11, 40, 59, 90, 91, 93, 97, 98, 99, 103, 104, 109, 127, 131, 143, 186, 195, 196, 212, 226, 228, 229, 236

### D

Devoção 12, 44, 62, 65, 70, 101, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 122, 147, 148, 152, 153, 169, 170, 174, 175, 178, 179, 180, 184, 185, 192, 193, 200, 201, 202, 204, 205, 208, 209, 212, 213, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 236, 237, 242, 243, 252

### E

Esquecimento 11, 72, 73, 74, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 138, 178, 180



## **F**

Fé 11, 12, 37, 38, 41, 44, 45, 63, 70, 74, 86, 90, 95, 97, 117, 151, 154, 158, 169, 171, 172, 174, 182, 185, 188, 191, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 211, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 240, 249, 251

## **H**

História 4

Historiografia 10, 56, 58, 89, 123, 144, 146, 148, 151, 153, 154, 155

## **I**

Identidade 11, 30, 63, 71, 73, 75, 77, 88, 90, 91, 103, 114, 162, 171, 229

Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte 166, 167

Intelectual 6, 91, 147, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 200, 232

Irmandade 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 153

## **L**

Legitimação 33, 127, 145, 146, 147

## **M**

Magia 12, 127, 131, 133

Messianismo 12, 157, 159, 164, 165, 166, 167

Milagreiro 12, 168, 178, 179, 218

Misticismo 89, 171, 240

morte 10, 11, 28, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 85, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 127, 132, 161, 172, 174, 177, 188, 197, 210, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 238, 251

## **P**

Padre Cícero 97, 127, 131, 132, 133, 137, 142, 159, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211

Patrimônio 11, 60, 65, 75, 77, 87, 113, 114, 147, 238, 249, 251

Política 12, 75, 86, 119, 120, 161, 162, 200, 234



Profano 66, 113, 116, 118, 124, 153, 169, 180

## R

Religião 14, 30, 33, 45, 46, 53, 68, 70, 71, 97, 110, 132, 169, 187, 221, 226, 229, 231, 235, 240, 250, 252

Religiosidade 11, 12, 60, 61, 97, 104, 120, 124, 151, 153, 154, 158, 160, 164, 169, 172, 173, 181, 182, 187, 188, 193, 194, 216, 226, 237, 240

Representações 11, 59, 62, 67, 68, 93, 94, 106, 143, 151, 200, 205, 206, 207, 211, 226, 237

Rio Grande do Norte 5, 12, 72, 75, 113, 121, 123, 125, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 166, 167, 168, 196, 221

Ritos 11, 14, 17, 38, 45, 55, 69, 97, 99, 120, 164, 197, 203, 205, 208, 209, 216

Romeiros 9, 63, 133, 141, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 224, 225

## S

Sagrado 9, 10, 11, 14, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 131, 138, 142, 144, 148, 151, 153, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 180, 189, 191, 207, 208, 211, 213, 214, 216, 217, 221, 222, 237

Santo Ofício 13, 15, 16, 19, 20, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 48

Santos populares 60, 64, 66, 234

Santuário 9, 12, 14, 24, 61, 62, 63, 70, 175, 181, 182, 183, 188, 189, 191, 193, 194, 208, 209

Sergipe 108, 119, 124, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 238

Sertões 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 22, 23, 24, 25, 31, 38, 40, 72, 158, 159, 168, 181, 196, 239, 246, 252

Simbolismo 89, 176, 198, 246

## U

Universo religioso 146, 147

## V

Violência 12, 33, 136, 159, 227, 231, 235, 236, 238



Realização



Apoio

