

DISCUTINDO OS SERTÕES

Religiões e Religiosidades

**CLEIDIANE DE ARAÚJO OLIVEIRA
WESLEY HENRIQUE DE MOURA SIMÃO**
ORGANIZADORES



Coleção Discutindo os Sertões
Organizadores: Antonio Oliveira e Helder Macedo

DISCUTINDO OS SERTÕES

Religiões e Religiosidades

**CLEIDIANE DE ARAÚJO OLIVEIRA,
WESLEY HENRIQUE DE MOURA SIMÃO**
ORGANIZADORES



Coleção Discutindo os Sertões
Organizadores: Antonio Oliveira e Helder Macedo

1.ª Edição - Copyrights do texto - Autores e Autoras

Direitos de Edição Reservados à Editora Terried

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte.



O conteúdo dos capítulos apresentados nesta obra são de inteira responsabilidade d@s autor@s, não representando necessariamente a opinião da Editora.

Permitimos a reprodução parcial ou total desta obra, considerado que seja citada a fonte e a autoria, além de respeitar a Licença Creative Commons indicada.

Conselho Editorial

Adilson Cristiano Habowski - ***Currículo Lattes***

Adilson Tadeu Basquerote Silva - ***Currículo Lattes***

Alexandre Carvalho de Andrade - ***Currículo Lattes***

Anísio Batista Pereira - ***Currículo Lattes***

Celso Gabatz - ***Currículo Lattes***

Cristiano Cunha Costa - ***Currículo Lattes***

Denise Santos Da Cruz - ***Currículo Lattes***

Emily Verônica Rosa da Silva Feijó - ***Currículo Lattes***

Fabiano Custódio de Oliveira - ***Currículo Lattes***

Fernanda Monteiro Barreto Camargo - ***Currículo Lattes***

Fredi dos Santos Bento - ***Currículo Lattes***

Guilherme Mendes Tomaz dos Santos - ***Currículo Lattes***

Leandro Antônio dos Santos - ***Currículo Lattes***

Lourenço Resende da Costa - ***Currículo Lattes***

Marcos Pereira dos Santos - ***Currículo Lattes***

Comissão Científica

Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da Silva (UFRN)
Adson Rodrigo Silva Pinheiro (Doutorando – UFF)
Alexandre Gomes Teixeira Vieira (Doutorando – UFPE)
Ana Maria Veiga (UFPB)
Anderson Dantas da Silva Brito (UFOB)
Ane Luíse Silva Mecnas Santos (UFRN)
Avohanne Isabelle Costa de Araújo (UFMA)
Cláudia Cristina do Lago Borges (UFPB)
Dayane Nascimento Sobreira (UEPB)
Emanuel da Silva Oliveira (Doutorando – UFRPE)
Evandro dos Santos (UFRN)
Fabricio Lyrio Santos (UFRB)
Francisco Ruy Gondim Pereira (SEDUC/CE)
Jailma Maria de Lima (UFRN)
Janaína Freire dos Santos (FACHUSST)
José Ferreira Júnior (FAFOPST)
Laila Pedrosa da Silva (SANA - UFPI)
Laísa Fernanda Santos de Farias (Doutoranda – UFRN)
Leandro Vieira Cavalcante (UFRN)
Lívia Brenda da Silva Barbosa (UERN)
Marcílio Lima Falcão (UERN)
Olívia Moraes de Medeiros Neta (UFRN)
Renata Felipe Monteiro (SME/Fortaleza)
Rosenilson da Silva Santos (UERN)
Sarah Campelo Cruz Gois (IFRN)
Sebastião Genicarlos dos Santos (Doutorando – UFRPE)
Tyego Franklim da Silva (SEEC-RN)
Yan Bezerra de Moraes (SEDUC/CE)

Estátua de Nossa Senhora das Vitórias, no sopé do Monte do Galo, Carnaúba dos Dantas-RN, julho/2024. Crédito: Helder Macedo (@homem.do.ceu)

Esta obra foi revisada por pares

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

DISCUTINDO OS SERTÕES: Religiões e Religiosidades [livro eletrônico] / Cleidiane de Araújo Oliveira; Wesley Henrique de Moura Simão (Organização) -- 1. ed --
Alegrete, RS : Editora TerriED, 2024.

PDF-

ISBN 978-65-84959-97-2

1. Religião

23-147990

CDD-370-1

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências Humanas 611.0



10.48209/978-65-84959-97-2

COLEÇÃO DISCUTINDO OS SERTÕES

Os livros que compõem a coleção **Discutindo os Sertões** materializam o esforço de pesquisadores que apresentaram resultados de suas investigações científicas, remotamente, em 2022, durante a V Jornada Nacional de História dos Sertões – I Colóquio Regional Sertões, Tempo, Espaço e Natureza - 120 anos de “Os Sertões”. O evento 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, do Programa de Pós-Graduação em História do CERES (PPGHC-UFRN) e do Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura em Sertões Coloniais: história e historiografia – Sercol. A V Jornada Nacional 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, sobremaneira, ligados aos 120 anos da obra “Os Sertões”, de Euclides da Cunha.

O evento se constituiu enquanto uma ação de continuidade da IV Jornada de História dos Sertões – Caminhos e Sertões: território e fronteiras, edição de 2021. O evento deveria ter se realizado presencialmente em Caicó (RN), no Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) da UFRN, porém, o fluxo 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/ppghc.ufrn>), enquanto os simpósios temáticos e minicursos, na Plataforma *Google Meet*.

Os capítulos que compõem os livros da coleção **Discutindo os Sertões**, desse modo, contribuem para o fortalecimento do campo da História dos Sertões, ao proporem reflexões sobre sua polissemia e 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. Esperamos, assim, que os textos aqui apresentados proporcionem outros diálogos e novas experiências de contato com a História.

Antonio José de Oliveira

Professor do DHC-UFRN e do PPGHC-UFRN
Organizador da Coleção *Discutindo os Sertões*

Helder Alexandre Medeiros de Macedo

Professor do DHC-UFRN, do PPGHC-UFRN e do PPGH-UFRN
Organizador da Coleção *Discutindo os Sertões*

SUMÁRIO

Apresentação.....	10
--------------------------	-----------

Cleidiane de Araújo Oliveira

Wesley Henrique de Moura Simão

CAPÍTULO 1

A catequese e a construção do espaço sertanejo no século XVIII: do batismo à civilização.....	14
--	-----------

Fabricio Lyrio Santos

doi: 10.48209/978-65-84959-97-0

CAPÍTULO 2

A religiosidade na comunidade Caldeirão da Santa Cruz e a sua interlocução com o política nas páginas do jornal A Ordem (1936-1938)	29
--	-----------

Joyce da Silva Alves

Mateus Vicente Guerra Dantas Oliveira

doi: 10.48209/978-65-84959-97-1

CAPÍTULO 3

As ações sociais de Dom José Medeiros Delgado como primeiro bispo de Caicó/RN, durante a década de 1940.....	41
---	-----------

Suenny Nayane de Melo Vital

Tatiane Medeiros Alves

doi: 10.48209/978-65-84959-97-3

CAPÍTULO 4

As Casas de Caridade do Padre Ibiapina: trabalho e religião.....	50
---	-----------

Wellington Luís de Albuquerque Espíndola

doi: 10.48209/978-65-84959-97-4

CAPÍTULO 5

As romarias do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e Semana Ecos do Caldeirão (2000-2022).....	64
--	-----------

Hioga Fernanda Duarte Rocha Santos

doi: 10.48209/978-65-84959-97-5

CAPÍTULO 6

Frei Damião no espaço cemiterial: o catolicismo não oficial nos Sertões do Seridó.....75

Joyce Samylla Idalino da Silva

Lourival Andrade Junior

doi: 10.48209/978-65-84959-97-6

CAPÍTULO 7

Jurema Sagrada em cena: representações de uma religião sertaneja no filme Boi de Prata.....84

Beatriz Alves dos Santos

Lourival Andrade Júnior

doi: 10.48209/978-65-84959-97-7

CAPÍTULO 8

Kariri em cena: as traduções culturais e musicalidades nos processos de catequização capuchinha na América portuguesa do século XVII....100

André Ipoema da Silva Domingos

doi: 10.48209/978-65-84959-97-8

CAPÍTULO 9

O Cachimbo da Jurema e as práticas afro-ameríndias do Catimbó....110

André Vicente e Silva

doi: 10.48209/978-65-84959-97-9

CAPÍTULO 10

Possibilidades e limites do método da Micro-história de linha mexicana: aplicação no estudo das redes de compadrio em Pocinhos-PB na República Velha.....128

Roberto da Silva Ribeiro

doi: 10.48209/978-65-84959-97-A

Sobre as Autoras e os Autores.....137

Índice remissivo.....140

APRESENTAÇÃO

A coleção *Discutindo os Sertões* propaga as pesquisas sobre os sertões apresentadas na V Jornada Nacional de História dos Sertões (2022). Esta obra em específico se propõe a apresentar olhares sobre as expressões de fé e religiosidade, refletindo sobre suas construções e mecanismos de sustentação e nos ajudando a compreender como os espaços tidos como sertões são não apenas múltiplos como também são dinâmicos, inventivos e moventes. Observados pelos mais diversos olhares, recortes e espacialidades, os sertões vêm sendo desbravados por experientes e novos historiadores, bem como outros cientistas sociais que também se preocupam com este campo. O simpósio temático intitulado *Entre o sagrado e profano: religiões e religiosidades nos sertões*, coordenado pelo professor Fabricio Lyrio Santos (UFRB) e pela professora Ane Luíse Silva Mecnas Santos (PPGHC-UFRN) reuniu pesquisadores e pesquisadoras que se debruçam a investigar esses mecanismos, corpos e objetos que alimentaram e alimentam essas dinâmicas religiosas que se fizeram e se fazem presentes nos sertões.

As discussões que se iniciaram no dia 13 e seguiram pelos dias 14 e 15 de setembro de 2022, de forma remota por meio das salas do *Google Meet* propiciaram a escrita dos 10 artigos científicos que compõem os capítulos desse livro. Este debate acadêmico, debruçou-se sobre diferentes fenômenos religiosos, sob a luz da História. Com abordagens partindo de diversas ramificações da mescla frutífera entre história e a análise das interações humanas com o sagrado. De modo comum os recortes conduzem à compreensão sobre a relação entre religiosidade e espaço, especificamente os sertões lidos, relidos, pensados e repensados a partir das práticas religiosas que se originam e se mantêm nesse espaço nas mais diversas temporalidades. A oficialidade e a não oficialidade da religião católica também é discutida nas linhas apresentadas aqui, histórias de beatos e romarias, bem como a fumaça e rituais das religiões de matriz afro-ameríndia. Elementos que atravessam o cotidiano, sobretudo dos sertanejos em formas de crer, de existir e de resistir nos sertões.

Ao explorar diferentes formas de religiosidade os capítulos reunidos aqui nos conduzem a uma reflexão sobre o impacto das práticas religiosas na construção do espaço, das identidades e das dinâmicas políticas em diversas localidades tidas como sertanejas. Diante de como se construiu o simpósio temático e de como se concretiza também neste volume faremos uma breve caminhada pelos recortes e olhares que fazem deste livro uma rica oportunidade de conhecer outros sertões.

Partindo da discussão de Fabrício Santos, que aborda a catequese como forma de expansão do império lusitano, tendo como braço principal a propagação da fé cristã, nesse sentido, o autor apresenta o trabalho missionário dos jesuítas, que funcionou como parte formadora do espaço sertanejo, respectivamente no que era compreendido como as capitanias da Bahia e Sergipe a partir das décadas de 1750. Outra abordagem sobre a catequização nos espaços sertanejos é mostrada por André Domingos, que tratou da expansão capuchina nos aldeamentos indígenas que estavam às margens do rio São Francisco, por volta da segunda metade do século XVII. Neste trabalho o pesquisador apresentou o “Catecismo da língua Kariris” e a musicalidade como elementos importantes desse processo de expansão da fé cristã, que resultou na mistura de elementos religiosos que foram estruturantes da cultura brasileira.

Dentre os trabalhos presentes nessa obra, temos também os estudos acerca do Caldeirão da Santa Cruz, duas abordagens com recortes temporais diferentes sobre o mesmo objeto. Uma por Joyce Alves e Mateus Oliveira que fazem uma análise dos discursos sobre esta religiosidade, presentes no jornal *A Ordem* (1936-1938). No trabalho os autores desnaturalizam o jornal, mostrando que as narrativas sobre o movimento messiânico conduzido pelo beato Lourenço não se deram de forma neutra ou desinteressada. Outra análise sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto é feita por Hioga Santos. Dialogando com a história do tempo presente a historiadora escreve sobre as Romarias do Caldeirão da Santa Cruz e a Semana Ecos de Caldeirão (2020-2022) organizadas pela Comissão Pastoral da Terra da Diocese do Crato–CE.

Ainda relacionado à Igreja Católica, temos trabalhos voltados para personagens importantes em suas igrejas particulares, como o trabalho de Suenny Vital e Tatiane Alves, que apresentam as ações sociais de Dom José Medeiros Delgado, primeiro bispo da diocese de Caicó–RN, década de 1940 e destacam, além da grandiosidade da festa de Santana, padroeira da diocese, o trabalho desempenhado pelo bispo na área social e principalmente na educação do Seridó. Por outro lado, Wellington Espínola escreve sobre as casas de caridade do Padre Ibiapina, que em um recorte mais recuado desenvolveu um trabalho missionário nos sertões, mais precisamente na Paraíba, Ceará, Pernambuco e Rio Grande do Norte. São figuras icônicas e de grande impacto político e social, que moldaram as suas atuações religiosas conforme a época em que viveram.

Seguindo pelo campo da não oficialidade Joyce Silva e Lourival Andrade se debruçaram a compreender as formas de representação do catolicismo não-oficial nos sertões do Seridó. No trabalho foi analisada a presença de imagens de Frei Damião no espaço cemiterial de seis necrópoles de diferentes cidades. Observando a ligação do povo seridoense com as práticas de uma religiosidade que está às margens da religião oficial, nesse caso especificamente o catolicismo.

A respeito das religiões de matriz afro-ameríndias, encontramos os trabalhos de Beatriz Santos e Lourival Andrade Júnior, que analisaram os rituais da Jurema Sagrada representados no filme *Boi de Prata*. A obra cinematográfica de 1981, mostra a relação dos sertanejos com a jurema sagrada e seus adeptos na luta contra forças que ultrapassam o meio espiritual, podemos entendê-la como uma forma de resistência contra as injustiças sociais. André Silva, também escreveu sobre a Jurema Sagrada, desta vez observando a relação do cachimbo com as práticas ritualísticas do catimbó. Trata-se de uma investigação sobre as práticas de defumação nesses rituais religiosos que utilizam o cachimbo como um artigo litúrgico juremeiro, utilizado tanto com a finalidade de cura física como com sentido espiritual.

Para fechar as discussões, o trabalho de Roberto Ribeiro nos leva a refletir sobre outra vertente da micro-História. Estudando sobre as relações de compa-

drio, o autor analisa também a micro-História seguindo a linha mexicana, documentos seriados referentes aos batismos realizados no então distrito de Pocinhos entre os anos 1929 e 1930. E com essa experiência de trabalho demonstra as possibilidades e limites que a escolha pelo viés da micro-História mexicana oferece para o desenvolvimento da pesquisa histórica.

Ao compilar essas análises, o presente volume revela a riqueza e a diversidade da religiosidade sertaneja em seus múltiplos contextos históricos, sociais e culturais. Cada capítulo oferece uma janela para entender como a fé e a cultura moldaram, e continuam moldando, as dinâmicas identitárias e territoriais dessa vasta região. Com isso, este livro não é apenas uma contribuição acadêmica sobre a história religiosa do Brasil, mas também um testemunho da resiliência e da criatividade das populações sertanejas em face das transformações impostas pela colonização, pela modernidade e pelas políticas contemporâneas.

Cleidiane de Araújo Oliveira

Mestra em História pelo PPGHC-UFRN

Organizadora do volume *Discutindo os Sertões: religiões e religiosidades*

Wesley Henrique de Moura Simão

Mestre em História pelo PPGHC-UFRN

Organizador do volume *Discutindo os Sertões: religiões e religiosidades*

CAPÍTULO 1

A CATEQUESE E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SERTANEJO NO SÉCULO XVIII: DO BATISMO À CIVILIZAÇÃO¹

Fabricio Lyrio Santos

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-0

É sabido que o termo “sertão”, de origem remota e etimologia incerta, constitui uma categoria fundamental da colonização lusitana, impressa no ímpeto inerente à expansão do império lusitano e da fé cristã na busca solidária pelas riquezas do continente e as almas dos povos gentios (cf. Amado, 1995; Neves, 2003; Costa e Silva, 2000). Neste capítulo apresentamos um conjunto de reflexões que nos permitem afirmar a relevância da expansão missionária no período colonial para a formação do espaço sertanejo, ao longo dos anos 1660 a 1750, bem como, em contrapartida, a importância deste mesmo espaço para a definição de uma nova política colonial e indigenista traçada a partir da década de 1750. Estabelecemos como foco, em particular, o interior sertanejo das capitanias da Bahia e Sergipe e a atuação dos religiosos jesuítas.

A legislação régia e a ocupação sertaneja

Ao instituir o governo central da colônia luso-brasileira, em 1548, D. João III determinou ao primeiro ocupante do cargo, Tomé de Souza, não apenas a defesa do território, como também a sua expansão em direção ao interior: “o mais

¹ Esta comunicação retoma questões trabalhadas anteriormente pelo autor (cf. Santos, 2014; Santos, 2019). Todos as citações e títulos de publicações tiveram a grafia atualizada para facilitar a leitura.

que puder ser pelo sertão adentro da terra da Bahia” (REGIMENTO, 1954). A prioridade, no entanto, era vencer a resistência tupinambá, que havia decretado o fracasso da primeira tentativa de colonização da capitania iniciada na década anterior e levado à morte o donatário Francisco Pereira Coutinho (Paraíso, 2011; Sousa, 2010, p. 68-70).

A despeito dos diferentes sentidos que lhe foram atribuídos ao longo da colonização, o termo “sertão” ganhou densidade na colônia significando o espaço oposto ao litoral, ao ordenamento civil e à pujança econômica das vilas coloniais. Um espaço que teria resistido ao avanço europeu repelindo o colonizador por meio de sua natureza “hostil” e de seus “bárbaros” habitantes. Estes, genericamente chamados de “tapuias”, seriam o último desafio a ser superado pelos esforçados colonos e os abnegados religiosos dispostos a expandir a cristandade a qualquer custo (Puntoni, 2002; Pompa, 2003; Leite, 2006).

Ainda no início do século XVII reclamavam alguns cronistas que os portugueses não expandiam a conquista para além da faixa litorânea. Em passagem bastante conhecida e citada pela historiografia, o cronista franciscano frei Vicente do Salvador registra, no início do século XVII, sua opinião a esse respeito: “Da largura que a terra do Brasil tem para o sertão não trato, porque até agora não houve quem a andasse” (Vicente do Salvador, 1982, p. 59). Essa imagem também aparece na fala do pessimista Alviano, personagem dos *Diálogos das grandezas do Brasil*, obra anônima atribuída a Ambrósio Fernandes Brandão e redigida no mesmo período que a anterior, quando afirma: “neste Brasil fazem curta a conquista podendo-a fazer muito larga” (Brandão, 2010, p. 53).

Retomando a perspectiva expressa no regimento de 1548, a coroa ibérica procurou repetidas vezes legislar sobre o avanço colonial no espaço sertanejo. A princípio, os habitantes da região deveriam ser contactados pelos missionários e “descidos”, isto é, deslocados para as povoações estabelecidas na faixa litorânea. Nesse sentido, a lei de 26 de julho de 1596, que reafirma o direito dos índios à liberdade (contrariando o interesse dos colonos quanto à sua escravização), deve ser destacada enquanto a primeira determinação régia que aborda diretamente a

questão dos descimentos, atribuindo sua responsabilidade aos missionários da Companhia de Jesus:

Eu, El Rei, faço saber aos que este meu alvará e regimento virem, que considerando eu o muito que importa para a conservação daquele estado dar ordem, com que o gentio desça do sertão para as partes vizinhas às povoações dos naturais deste reino, e se comuniquem com eles, e haja entre uns e outros a boa correspondência que convém para viverem em quietação e conformidade, me pareceu encarregar, por hora, enquanto eu não ordenar outra coisa, aos religiosos da Companhia de Jesus o cuidado de fazer descer este gentio do sertão e o instruir nas coisas da religião cristã e domesticar, ensinar e encaminhar no que convém ao mesmo gentio, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povoadores e moradores daquelas partes (Leite, 2006, t. II, Apêndice D, p. 623-624).

Logo no início do século seguinte, a Lei de 10 de setembro de 1611 tirou dos religiosos jesuítas a prerrogativa da administração secular sobre os indígenas, determinando a nomeação de um capitão leigo para cada aldeia, o qual deveria ser escolhido entre os moradores de boa vida e costumes. O cargo seria exercido por um período de três anos ou enquanto o rei determinasse. Uma de suas obrigações era garantir a continuidade da prática dos descimentos:

[...] lhes darão ordem para irem ao Sertão persuadir aos ditos Gentios desçam abaixo, assim com boas palavras e brandura, como com promessas, sem lhes fazer força, nem moléstia alguma, em caso, que não queiram vir; para o que levarão consigo um religioso dos da Companhia de Jesus, e não o havendo, ou não querendo ir, levarão outro de qualquer outra religião, ou clérigo, que saiba a língua, para assim os poderem melhor persuadir (Silva, 1854, p. 309-312).

Já na segunda metade do século, o monarca português decidiu encarregar novamente aos religiosos a administração secular das populações indígenas, no contexto de recrudescimento da chamada “Guerra dos Bárbaros” (cf. Puntoni, 2002). Esta medida veio a ser confirmada pela carta régia de 26 de agosto de 1680. Nesta, nota-se, claramente, que a lógica colonial não mais estava voltada para os descimentos, mas para a fixação de igrejas nas terras sertanejas:

Pela boa direção e forma com que os Padres da Companhia de Jesus domesticam e doutrinam os índios fui servido conceder-lhes por provisão minha a administração espiritual e temporal, porém, com tal condição que quando forem necessários para meu serviço os não escondam e neguem como se verifica que o fizeram em alguma ocasião, e neste particular cumpram e guardam

as ordens dos Governadores e os que lhes passarem para a repartição deles quando forem necessários aos moradores. E também com condição que os padres continuem as missões em o sertão como antigamente faziam e neles formem aldeias e igrejas em que doutrinem aos índios e lhes administrem os sacramentos por este ser o intento das missões e minha obrigação (CARTA RÉGIA, 1680).

Percebe-se que o monarca determina, no trecho transcrito acima, que os missionários não apenas continuem as missões sertanejas “como antigamente faziam”, mas também “formem aldeias e igrejas em que doutrinem aos índios”. Estas “aldeias e igrejas” constituem o que a bibliografia especializada vem chamando de “aldeamentos”, ou seja, núcleos populacionais organizados pelos missionários, colonos ou autoridades coloniais com a finalidade de manter sob controle um determinado contingente populacional indígena (Alencastro, 2000). Este controle se organizava em duas dimensões: religiosa ou espiritual e civil ou temporal. A carta régia citada consagrava, como se vê, a unificação de ambas as dimensões (espiritual e temporal) nas mãos dos missionários. Esta questão, no entanto, era bastante polêmica e continuaria a ser debatida e contestada pelos colonos até a década de 1750 (cf. Perrone-Moisés, 1992).

O principal aspecto a se destacar na determinação régia citada acima (para os propósitos deste capítulo) é a lógica de fundação e manutenção de novos aldeamentos no interior do continente, em detrimento do descimento das populações indígenas para as regiões próximas das povoações portuguesas, no litoral e no recôncavo baiano. Tais povoações contribuíram, decisivamente, para o avanço da colonização, a incorporação de numerosos grupos étnicos e o surgimento de importantes núcleos de povoamento (cf. Santos, 2017; Santos, 2014).

Coerente com esta política, a coroa lusitana determinou que as referidas aldeias possuísem terras demarcadas “para a sustentação dos párocos, índios e missionários que assistem nos dilatados sertões de todo o Estado do Brasil”. Esta resolução, que estabelecia a porção de uma légua em quadra para cada povoação indígena que reunisse, ao menos, cem casais (famílias), foi expressa pelo Alvará de 23 de novembro de 1700. Este também visava garantir, em contrapartida, a liberação das demais terras para os colonos (cf. Dantas, Sampaio, Carvalho, 1992; Perrone-Moisés, 1992).

A expansão missionária: jesuítas e outros religiosos no sertão baiano

A expansão missionária no espaço sertanejo seguiu, de perto, o avanço colonial. O ímpeto pela salvação das almas indígenas por meio da conversão ao cristianismo não se manteve distante das guerras, epidemias e demanda de mão de obra. Se as disputas pela demarcação de terras para as aldeias colocavam em lados opostos missionários e colonos, era comum entre eles o desejo de dominar o território e submeter as populações nativas à soberania europeia (Dantas, Sampaio, Carvalho, 1992; Puntoni, 2002).

Por outro lado, os povos conquistados e catequizados não se mostraram passivos, como costumam ser retratados nas fontes históricas e em alguns trabalhos historiográficos. Apesar de coagidos e desafiados pela presença invasiva do colonizador, os indígenas sertanejos não permaneceram inteiramente à mercê dos interesses alheios. Para além de conflitos e guerras, houve também outras modalidades de enfrentamento, interação, negociação e, até mesmo, colaboração entre os diferentes sujeitos sociais envolvidos no processo de ocupação do espaço sertanejo (cf. Pompa, 2003; Souza, 2019; Santos, 2020).

Em se tratando, de forma mais específica, do sertão das capitanias da Bahia e Sergipe, cumpre destacar o papel pioneiro dos missionários da Companhia de Jesus. O historiador Serafim Leite descreveu, com riqueza de detalhes, as missões realizadas pelos jesuítas no sertão do rio São Francisco e nas demais terras sertanejas da região, desde os anos 1660 até a década de 1750, e, ainda, os aldeamentos resultantes deste processo (Leite, 2006).

Da documentação citada e transcrita por Leite, destaca-se o relatório apresentado pela Província do Brasil à Junta de Missões de Lisboa, no ano de 1702, o qual sintetiza a situação existente na virada do século (ver Tabela 01). O relato abrange o conjunto das missões que pertenciam ao Estado do Brasil, ou seja, desde a jurisdição de Pernambuco, mais ao norte, até São Paulo, no sul. Não foram contabilizadas, portanto, as aldeias pertencentes à Vice Província do Maranhão,

que abarcava o território pertencente ao Estado do Maranhão, ou seja, desde São Luís até o vale amazônico (Leite, 2006; Carvalho Jr., 2017).

Notamos que a Bahia (incluindo Sergipe, Ilhéus e Porto Seguro) reunia o maior número de aldeias citadas no documento, totalizando uma dezena, sendo quatro delas no sertão. Estas últimas abrigavam uma população estimada em 2.500 indígenas, os quais foram identificados, genericamente, como “tapuias”. A média populacional era de mais de 600 pessoas, superando o limite mínimo de 100 casais estabelecido pelo alvará de 1700. Estes números são apenas ilustrativos, pois uma aldeia podia reunir uma população bem maior do que outra em determinado momento em função de migrações ou deserções provocadas por fatores diversos.

Tabela 01. Expansão missionária jesuítica (século XVII)

Localização	Aldeias	População
Pernambuco	6	6700
Bahia	6	2350
Sertão da Bahia	4	2500
Espírito Santo	2	1100
Rio de Janeiro	4	1800
São Paulo	3	1000
TOTAL	25	15450

Fonte: Informação para a Junta de Missões (1702). Transcrito em: Leite, 2006, t. V, apêndice A.

Ao longo das décadas seguintes, a presença jesuítica se consolidaria em torno deste núcleo sertanejo, fazendo com que as quatro aldeias de Natuba, Saco dos Morcegos e Canabrava, na Bahia, e Jeru, em Sergipe, testemunhassem a aplicação da legislação régia reformista estabelecida na década de 1750, concomitantemente à expulsão dos jesuítas do reino e domínios portugueses, decretada em 3 de setembro de 1759 (cf. Santos, F., 2014; Santos, F., 2019).

Por óbvio, os jesuítas não foram os únicos religiosos presentes na região. No caso dos sertões baianos, de forma mais específica, destacaram-se também os

capuchinhos franceses, na segunda metade do século XVII, sendo substituídos por seus confrades italianos, após um breve intervalo no qual as missões fundadas pelos primeiros foram entregues aos religiosos carmelitas. Estes também mantiveram aldeias próprias, embora em número reduzido. Os franciscanos, contudo presentes de forma esporádica na colônia desde as primeiras expedições náuticas, firmaram sua atuação a partir dos anos 1580, e destacaram nas missões sertanejas ocupando regiões nas quais os demais não conseguiram se estabelecer de forma prolongada (Santos, 2017, p. 301-311).

Em documento elaborado pelo Conselho Ultramarino em 1758 foram contabilizadas, no espaço sertanejo baiano, quatro missões jesuíticas (as mesmas citadas anteriormente), três a cargo dos capuchinhos, duas dos religiosos carmelitas e cinco dos franciscanos, totalizando quatorze missões ou “aldeias de gentio manso”, conforme a expressão presente na fonte (ver Quadro 01). Entre os grupos indígenas identificados neste documento destaca-se o Kiriri, missionado pelos jesuítas, cujo idioma foi descrito e utilizado pelo padre Luís Vicêncio Mamiani para a elaboração de uma *Gramática* e um *Catecismo*, documentos que se mostraram fundamentais no processo de catequização dos mesmos (Santos, 2020; Leite, 2006).

Quadro 01. Ocupação missionária do espaço sertanejo baiano (século XVIII)

Aldeia	Missionário	Povo indígena
Jeru	Jesuíta	Kiriri
Saco dos Morcegos	Jesuíta	Kiriri
Canabrava	Jesuíta	Kiriri
Natuba	Jesuíta	Kiriri
Rodelas	Capuchinho	Porcá
Porto da Folha	Capuchinho	Urumarú
Pacatuba	Capuchinho	Caxagó
Rio Real	Carmelita	Kiriri

Japarutuba	Carmelita	Boimé
Itapicuru	Franciscano	Não informado
Massacará	Franciscano	Caimbé
Bom Jesus	Franciscano	Não informado
Saí	Franciscano	Não informado
Juazeiro	Franciscano	Não informado

Fonte: Mapa geral de todas as missões, ou aldeias de gentio masso.
Transcrito em: Santos, 2014, p. 285-287.

A inserção destes aldeamentos na dinâmica colonial não se dava de forma inteiramente autônoma ou indiferente a outras modalidades de povoamento e colonização. A interação, por exemplo, entre missões e paróquias, era fundamental para a consolidação do catolicismo sertanejo. Em Sergipe, podemos destacar as freguesias de Nossa Senhora dos Campos do Rio Real, que abrigava a missão jesuítica do Jeru, e a de Santo Antonio do Urubu de Baixo, na qual estava situada a missão de Porto da Folha, a cargo dos frades capuchinhos. Já no sertão da Bahia, as principais freguesias existentes no século XVIII eram Nossa Senhora de Nazareth do Itapicuru de Cima, Divino Espirito Santo do Coração de Jesus do Inhambupe de Cima e São João Baptista do Jeremoabo. A coexistência entre aldeamentos e paróquias pode ser exemplificada na descrição da freguesia de Jeremoabo, localizada no sertão de cima, em 1757:

A freguesia de São João Batista do Jeremoabo tem três povoações, a saber: uma no sítio do Jeremoabo, onde está a matriz, e consta de 32 casas, ou choupanas, por serem todas cobertas de palha exceto a do pároco, e outra. Nelas vivem 252 pessoas de comunhão, entre brancos, que não passam de cinco, pardos, mestiços, índios e pretos cativos de um e outro sexo. A segunda povoação é a do Massacará, aldeia de índios caimbés e cariris, que vivem debaixo da doutrina, e governo dos religiosos franciscanos com sua igreja com o título da Santíssima Trindade, que em tempos antigos foi sujeito ao ordinário e filial ou anexa à matriz, ainda depois de ser missão de índios, e entregue aos religiosos; porém hoje é isenta, como igreja regular, da jurisdição paroquial. Nesta povoação há mais de 100 casais de índios. A terceira povoação é a do Saco dos Morcegos, é também de índios cariris doutrinados e governados pelos religiosos da Companhia de Jesus, com sua igreja intitulada da Ascensão do Senhor, desde seu princípio isenta da jurisdição ordinária e paroquial; nela como na do Massacará assistem um até dois religiosos, e nesta terceira povoação se acham 800 índios, pouco mais ou menos (RELAÇÃO, 1757).

Ventos de mudança vindos do norte

A descrição acima foi produzida em um período em que uma nova política régia, com impactos significativos nos âmbitos indigenista e missionário, estava em vias de ser implantada na colônia. De fato, desde a década de 1740, importantes debates em torno da questão indígena e do papel dos missionários na política colonial tiveram lugar no âmbito do Conselho Ultramarino. Destaquei, em trabalho anterior, a proposta de Regimento das Missões para o Estado do Brasil, elaborado pelo provincial jesuíta Manuel de Siqueira em 1745. A proposta se baseava, amplamente, no Regimento das Missões do Estado do Maranhão, vigente desde 1686 no Norte da América Portuguesa (cf. Santos, 2014, p. 75-79).

No entanto, o próprio regimento maranhense era alvo de questionamento por parte dos colonos e das autoridades coloniais e metropolitanas, como se evidencia em uma consulta do Conselho Ultramarino referente à escravização ilegal de indígenas no Maranhão, datada do início de 1750 (cf. Ferreira, 2021). Sendo assim, as instruções públicas e secretas dirigidas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado na condição de governador recém nomeado para o Estado do Grão Pará e Maranhão pelo monarca D. José I, logo no início do seu reinado, certamente refletem debates já existentes no reino, sobretudo ao alertar o novo governador acerca do “excessivo poder” que, supostamente, os religiosos possuíam “no domínio temporal nas suas aldeias” (Mendonça, 2005, v. 1, p. 72).

O conhecimento da realidade local e as informações trocadas com o bispo do Pará, D. Frei Miguel de Bulhões, alimentaram as suspeitas do governador Francisco Xavier contra os missionários, sobretudo jesuítas, contribuindo para a elaboração da Lei de Liberdade dos Índios, de 6 de junho de 1755, e do Alvará com força de Lei de 7 de junho do mesmo ano, que revogou o domínio temporal e espiritual dos missionários sobre os aldeamentos, estabelecido pelo parágrafo primeiro do Regimento de 1686. Com isso, a política régia moveu-se no sentido da emancipação dos indígenas da tutela missionária, equiparando-os aos demais vassalos portugueses (Domingues, 2000; Coelho, 2016).

De maneira complementar e, em certo sentido, contraditória, Mendonça Furtado redigiu um regulamento buscando dar conta da nova condição atribuída aos indígenas. Em lugar da liberdade plena prevista na lei de 1755 o governador postulava uma nova modalidade de tutela, não mais a cargo das ordens religiosas, mas de funcionários leigos que seriam nomeados como diretores das povoações indígenas. Nascia, assim, o Diretório dos Índios do Maranhão, datada de 3 de maio de 1757 e aprovado pelo monarca em 17 de agosto de 1758.

Neste ínterim, o alvará régio de 8 de maio de 1758 havia estendido para o Estado do Brasil todo o conteúdo na lei de 6 de junho e no alvará de 7 de junho de 1755. Em resumo, as mudanças elaboradas, ajustadas e executadas, inicialmente, no Norte da América, chegavam ao Estado do Brasil (cf. Santos, 2014).

Com a implantação da chamada “legislação pombalina”, os aldeamentos jesuíticos apresentados na tabela acima deram origem às vilas indígenas de Nova Tomar, em Sergipe, Nova Pombal, Nova Soure e Nova Mirandela, na Bahia. Os aldeamentos administrados pelas demais ordens religiosas foram transformadas em vilas e incorporadas ao ordenamento civil municipal posteriormente, principalmente no século XIX. Os aldeamentos capuchinhos propiciaram o surgimento dos municípios de Rodelas, na Bahia, Pacatuba e Porto da Folha, em Sergipe. Os aldeamentos carmelitas estão na origem dos municípios de Rio Real, na Bahia, e Japaratuba, em Sergipe. Os aldeamentos franciscanos vinculam-se aos municípios de Itapicuru de Cima, Euclides da Cunha, Jacobina, Senhor do Bonfim e Juazeiro, todos na Bahia.

Em consulta aos sites do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto Socioambiental (ISA) e Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), constata-se o vínculo histórico entre os aldeamentos citados e algumas das terras indígenas (TIs) demarcadas ou em processo de demarcação nos sertões baiano e sergipano na atualidade, como a Terra Indígena Kiriri, em Mirandela, a Terra Indígena Tuxá de Rodelas, em Rodelas, e a Terra Indígena Caiçara, em Porto da Folha. Além disso, outras tantas comunidades indígenas vivenciam, na atualidade, dinâmicas de reconhecimento e/ou reafirmação étnica.

Este é um dos desdobramentos mais instigantes do *processo de territorialização* instituído na colônia através dos aldeamentos, com a participação ativa dos próprios indígenas (cf. Pacheco de Oliveira, 2016, p. 193-228), comprovando que os aldeamentos não eram apenas espaços coloniais, mas também indígenas (Almeida, 2003).

Em relação ao Diretório, é válido atentar para os diferentes significados que o termo “sertão” assume no mesmo, refletindo a polissemia presente desde o início da colonização, como apontado anteriormente. Por um lado, as terras sertanejas (em específico, da região amazônica) são vistas como mananciais de riqueza cuja exploração deveria ser continuada e ampliada pelas novas modalidades de recrutamento da mão de obra indígena previstas no documento. Por outro lado, o conceito de “sertão” é associado ao modo de vida “bárbaro” e “pagão” atribuído aos seus habitantes originários, dos quais os indígenas aldeados, supostamente, não diferiam em quase nada, como era esperado pelo legislador:

Não se podendo negar, que os Índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Commercio (DIRECTÓRIO, 1758, § 3).

A expressão “como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram” traduz a imagem persistente do espaço sertaneja enquanto oposto à “civilização”, isto é, à ordem social e religiosa vigente, construída aos moldes do colonizador. Coerente com esta imagem, o autor do documento retém no parágrafo conclusivo a importância dos “descimentos” como forma de atrair, converter e civilizar os indígenas que viviam no espaço sertanejo:

Ultimamente recomendo aos Diretores, que esquecidos totalmente dos naturais sentimentos da própria conveniência, só empreguem os seus cuidados nos interesses dos Índios; de sorte que as suas felicidades possam servir de estímulo aos que vivem nos Sertões, para que abandonando os lastimosos erros, que herdaram de seus progenitores, busquem voluntariamente nestas Povoações Civas, por meio das utilidades Temporais, a verdadeira felicidade, que é a eterna. Deste modo se conseguirão sem dúvida aqueles altos, virtuo-

sos, e santíssimos fins, que fizeram sempre o objeto da Católica piedade, e da Real beneficência dos nossos Augustos Soberanos; quais são; a dilatação da Fé; a extinção do Gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Índios; o bem comum dos Vassalos; o aumento da Agricultura; a introdução do Comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência, e a total felicidade do Estado (DIRECTORIO, 1758, § 95).

Considerações Finais

Se, no início da colonização, os portugueses arranhavam a praia e faziam curta a conquista, nos séculos seguintes o avanço colonial se expandiu sobre as terras sertanejas, expulsando, subjugando, transformando ou incorporando os habitantes da região. A “dilatação da fé” e o “bem comum” dos vassalos andavam de mãos dadas com a opulência e a riqueza do Estado, razão pela qual a catequese ocupou lugar de destaque, mesmo que tenha sido deixada de lado ou subordinada a interesses outros no momento em que se definia uma nova política reformista e civilizatória para as populações indígenas. A imposição da soberania portuguesa sobre o território colonial e os povos indígenas passava pelo batismo como afirmação da fé, a qual, paulatinamente, cedeu lugar à civilidade, caminho único a ser seguido em direção a uma suposta civilização.

Fontes

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. 2 ed. Brasília: Senado Federal, 2010.

CARTA RÉGIA, sobre conceder-se aos padres da Companhia a administração dos índios assim no espiritual como no temporal. **Documentos Históricos da Biblioteca Nacional**, v. 68, p. 8-9. 26 de agosto de 1680.

DIRECTORIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão. Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1758.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **A Amazônia na Era Pombalina**. 2 ed. 3 v. Brasília: Senado Federal, 2005.

REGIMENTO de 17 de dezembro de 1548 do Governador Geral do Brasil. **Documentos para a História do Açúcar**. Vol. I: Legislação (1534-1596). Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool; Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954, p. 45-62.

RELAÇÃO da Freguesia de São João Baptista do Jeremoabo do Sertão de Cima, do Arcebispado da Bahia, pelo Padre Januário José de Sousa Pereira. Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, Col. Castro e Almeida, cx. 15, doc. 2.717. 29 de dezembro de 1757.

SILVA, José Justiniano Andrade e. **Coleção cronológica da legislação portuguesa**. Volume I: 1603-1612. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Organização: Fernanda Trindade Luciani. São Paulo: Hedra, 2010.

VICENTE DO SALVADOR, frei. **História do Brasil: 1500-1627**. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1995.

CARVALHO JR., Almir Diniz de. **Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial**. Curitiba: CRV, 2017.

COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar**. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798). São Paulo: Livraria de Física, 2016.

COSTA E SILVA, Cândido. **Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; EDUFBA, 2000.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela C. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 431-456.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

FERREIRA, André Luís. **Injustos cativos**: Os índios no Tribunal da Junta das Missões do Maranhão. Belo Horizonte: Caravana, 2021.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Edição Fac-Símile. 10 tomos, 5 volumes. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **Politeia**, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Revoltas indígenas, a criação do governo geral e o regimento de 1548. **Clio**, v. 29, n. 1, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. 1ª ed. São Paulo. HUCITEC; EDUSP; FAPESP, 2002.

SANTOS, Ane Luíse Silva Mecnas. **Trato da perpétua tormenta**: a conversão Kiriri nos sertões de dentro da América portuguesa. Aracaju: Edise, 2020.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2014.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Te Deum laudamus**: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Salvador: Sagga, 2019.

SANTOS, Márcio Roberto Alves dos. **Rios e fronteiras**: conquista e ocupação do sertão baiano. São Paulo: EDUSP, 2017.

SOUZA, Evergton Sales. Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia: Natuba, séculos XVII e XVIII. **Revista de Indias**, v. LXXIX, n. 276, p. 339-367, 2019.

CAPÍTULO 2

A RELIGIOSIDADE NA COMUNIDADE CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ E A SUA INTERLOCUÇÃO COM O POLÍTICA NAS PÁGINAS DO JORNAL A ORDEM (1936-1938)

Joyce da Silva Alves

Mateus Vicente Guerra Dantas Oliveira

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-1

Introdução

No Sítio Caldeirão, localizado no município do Crato (CE), ocorreu um movimento messiânico sob a liderança do beato paraibano José Lourenço Gomes da Silva. O beato Lourenço ao chegar em Juazeiro do Norte (CE), havia se tornado amigo do Padre Cícero (Souza, 2013), logo, tanto ele quanto o povo que estava no Caldeirão teve influência direta do padre. Os seus seguidores, antes de se juntarem no Caldeirão da Santa Cruz, se juntaram no Sítio Baixa Dantas, de onde saíram em 1926. Desde esse período anterior no Baixa Dantas, havia grande atuação do Beato José Lourenço, o qual viria a ser o líder principal do Caldeirão após a morte do Padre.

A religiosidade do grupo não era bem vista, sendo interessante lembrar do caso do boi Mansinho¹. O boi foi um presente que deram ao Padre Cícero e que

¹ Sobre esse caso, ver: MACHADO, Marylin Ferreira; SILVA, Antônia Lucivânia da. A epopéia do Boi Mansinho: O boi santo do Caldeirão (Crato-CE). In: **Anais do Encontro História e Contemporaneidade: articulando espaço, construindo conhecimento**: X Encontro Estadual da ANPUH de Pernambuco. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

ficava aos cuidados de José Lourenço. Com um tempo, começaram a noticiar na imprensa que algumas pessoas tratavam o boi como sagrado. Em decorrência disso, o aliado de Padre Cícero na Revolta de Juazeiro (1914), Floro Bartolomeu, mandou matar o boi, parti-lo e dar aos moradores, assim como prender Lourenço. Este passou dezessete dias preso, sendo solto por influência de Padre Cícero.

O Padre tinha influência política, conseguindo proteger seus seguidores de uma repressão mais direta por parte das elites locais. Mas com a morte dele, a comunidade que no período já estava no Caldeirão tinha como líder o Beato José Lourenço, que tinha bem menos influência política. Assim, sem a proteção do Padre que morreu em 1934, a fazenda foi invadida e os então chamados de “fanáticos” foram dispersos. Lourenço consegue fugir para Exu, em Pernambuco, onde morreu em 1946, tendo sido sepultado em Juazeiro do Norte.

Sendo assim, em um período de intensa atividade da imprensa que estava produzindo e noticiando, é importante analisar como esses acontecimentos foram retratados nos periódicos. Portanto, o objetivo deste trabalho consiste em perceber como esse movimento ocorrido na comunidade do Caldeirão foi percebido e noticiado pelos intelectuais que escreviam para o jornal *A Ordem* (RN), no recorte temporal de 1936 a 1938.

O Jornal *A Ordem* era um periódico de orientação católica, criado em 1935, circulava diariamente entre os cidadãos do Rio Grande do Norte, tratando sobre questões religiosas, culturais e políticas que interessavam aos fiéis da Diocese de Natal, responsável pelo Diário. O periódico pode ser compreendido dentro da lógica do projeto da “Boa imprensa”, iniciado no século XIX, que chegou ao Brasil no século XX, e tinha em vista a propagação de jornais de orientação católica.

No seu contexto de produção é evidente a estruturação de ações pela Igreja Católica com o intuito de recatolicizar a sociedade brasileira, compreendida no período pela Instituição como uma nação decaída moralmente em função dos avanços do estilo de vida moderno. A Igreja estava enfraquecida tendo em vista as transformações políticas ocorridas na sociedade brasileira, como a Proclamação da República (1889) e a Constituinte de 1892, que consolidaram a separação

da Igreja e do Estado, portanto, vivenciava o questionamento da sua autoridade e perda da sua influência cultural e política, buscando reverter esse quadro por meio da utilização da imprensa e ações políticas.

Para atingir o objetivo proposto foi necessária a utilização da metodologia de análise documental e revisão bibliográfica. Utilizando como fontes os seguintes artigos: “Combatendo um grupo de fanáticos no interior do Ceará”, datado de 18 de setembro de 1936; “O fanatismo no interior nordestino”, 23 de setembro de 1936; “Revivendo o drama de canudos: uma tragédia tendo por causa do fanatismo”, de 14 de maio de 1937; “A tragédia do Caldeirão: uma página da sociologia do nordeste, de 15 de maio de 1937, por fim, “Elementos comunistas dirigem os fanáticos do Ceará”, do ano de 1938, na edição de 29 de janeiro do Diário.

Além disso, fazendo uso também da análise bibliográfica, ressaltando os trabalhos de Rui Facó, de suma importância para compreensão da utilização do termo fanáticos para designar os religiosos dissidentes, e de Patrícia Wanessa de Moraes, que auxiliou no entendimento do jornal A Ordem e sua produção na década de 1930. Em resumo, no presente trabalho os acontecimentos ocorridos no Caldeirão, lidos e interpretados sobre o prisma dos intelectuais que produziam para o Jornal A Ordem, são analisados e desnaturalizados, tornando perceptível como a imprensa é utilizada de forma interessada neste contexto, a serviço da Igreja Católica e seu projeto, encabeçado por Dom Sebastião Leme, para a sociedade brasileira.

Movimento do Caldeirão e a política anticomunista

Na edição de 18 de setembro de 1936, o jornal A Ordem noticia uma ligação do secretário do interior do Ceará feita ao senador Valdemar Falcão apresentando o movimento no Caldeirão como uma possível ameaça à ordem pública. Sendo assim, torna-se perceptível que para o secretário, cujo nome não foi mencionado, o indivíduo era percebido como alguém que deveria estar informado sobre os

procedimentos de combate, descritos em detalhe na notícia, ao beato Lourenço e seus seguidores.

Valdemar Falcão era filho de Francisco do Rego Falcão, negociante cearense, e de Maria da Conceição Rego Falcão, pertencente a uma tradicional do Ceará, os Castelo Branco. Ele era um intelectual, formado e doutor pela Faculdade de Direito do Ceará, da qual foi professor, foi delegado de polícia e também tenente-coronel do Exército Brasileiro. Foi lançado como candidato pela Liga Eleitoral Católica (LEC)², ou seja, era um político católico, que ficou conhecido no senado pela sua atuação de combate ao comunismo, sendo evidente um posicionamento conservador.

A Liga Eleitoral Católica foi criada por Dom Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima, que foi secretário-geral. Foi fundada em 1932, no Rio de Janeiro, lugar central da política do período e que era de interesse da Igreja³. De acordo com Renato Peixoto, a LEC foi um esforço para eleger políticos comprometidos com a defesa de uma plataforma mínima estabelecida pela Igreja independente dos seus partidos políticos, como o ensino religioso e assistência às classes armadas, no período de reescrita da Constituição do país. Por conseguinte, podemos perceber que a associação de Falcão com a LEC representa um compromisso do político com o projeto católico para a nação, tornando explícito que esse movimento religioso ocorrido no município do Crato não estava de acordo com os interesses da Instituição naquele momento.

2 O Centro de Pesquisa e Documentação de História (CPDOC), ao disponibilizar o verbete da biografia do Valdemar Falcão, apresenta sua relação com o comunismo em três pontos. Primeiro, a escrita do livro “Contra o comunismo anticristão”, uma reunião dos discursos parlamentares do senador. Segundo, articulação de um projeto de reforma do ensino, de janeiro de 1936, cujo intuito era combater o comunismo e fazer apologia aos movimentos fascistas em ascensão na Europa. Por último, o apoio ao pedido de reinstauração do estado de guerra por 90 dias, ocorrido em outubro de 1937, em decorrência da crença no Plano Cohen, documento forjado. Disponível em: <<<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/valdemar-cromwell-do-rego-falcao>>>.

3 A Igreja Católica se interessava em se consolidar politicamente no Rio de Janeiro por ser um lugar importante para o poder da época, sendo assim, Felipe Oliveira, em “Os Arquitetos da Neocrisandade”, torna perceptível a estratégia da espacialização da Instituição, que a partir da década de 1920, desloca o centro de poder do catolicismo da região nordeste para o centro-sul. Portanto, o historiador demonstra que no começo da década de 1930, o Rio de Janeiro, como espaço institucional, se consolida como central para o catolicismo no Brasil e seus discursos, estando a Igreja presente nos debates do país resultantes da Revolução do mesmo ano, se utilizando da estratégia de se localizar próximo ao centro político e econômico, a capital da República.

A figura do senador Falcão, como detentor de um capital cultural, econômico e social, é de extrema importância para compreensão do grupo que fazia oposição ao movimento de caldeirão com o qual as matérias veiculadas no *Jornal A Ordem* estavam alinhadas. Os religiosos do Caldeirão eram em sua maioria pessoas humildes, iletradas e que percebiam sua manifestação religiosa como pertencente ao catolicismo. Enquanto que na notícia d'*A Ordem* era descredibilizada como um movimento religioso que estava de acordo com os princípios da Igreja, descrevendo o beato Lourenço como interessado em lucro financeiro e mantendo práticas ilícitas. Como é perceptível no artigo “O fanatismo no interior nordestino”, leia um trecho:

E quando alguém recorria á sua proteção para alcançar felicidade eterna, o beato mandava depositar de pé uma cruz com um anjo. Em seguida, allegava que não atendia a quem não lhe levasse dinheiro. Os romeiros cumpriam zelosamente as ordens do beato. Depois, quando queriam voltar, após prestarem trabalhos obrigatorios a Zé Lourenço este dizia: <<Filho quer dinheiro sem salvação ou esta sem aquele>>. Logo, a maior parte dos crentes queria a salvação e voltava sem nenhum queixume. A seguir, Zé Lourenço dizia: <<Continua escripto. Vae, com este, nada lhe acontecerá>>. Entretanto, os devotos persistem em ficar e sofrer da mesma necessidade. Todos queriam ser sachristão, cargo pelo qual se pagava 1:200\$. Zé Lourenço, segundo os testemunhos, é um erotico. Certa vez alguém que lhe foi deixar a bois, encontrou no seu refugio quatro mulheres. (*Jornal A Ordem*, 23 de setembro de 1936)

Na primeira metade do século XX, na sociedade brasileira, a Igreja Católica enfrentava um ambiente de questionamento aos seus padrões morais, sendo assim, a Instituição estava enfraquecida com as profundas transformações sociais ocorridas até então e a perda significativa da sua influência social. O que pode ser entendido como resultado de ações como a Proclamação da República no século anterior e a Constituinte de 1892. Sendo assim, na década de 1930, percebe-se a utilização de intelectuais leigos para que, por meio da imprensa, a Igreja pudesse produzir um discurso rearticulado do catolicismo, estabelecendo uma defesa da fé frente aos questionamentos da modernidade.

Na perspectiva de depravação moral, o posicionamento político dos católicos, maioria da nação, de acordo com os princípios da Igreja era percebido como

uma forma de combater a situação religiosa do país, logo, a Igreja não se alienava às discussões políticas.

Resumidamente, pode-se dizer que a presença da Igreja Católica na sociedade brasileira no primeiro período Vargas (1930-1945) se expressa por meio de algumas iniciativas que pretendiam aprofundar a sua ação ao nível nacional, tendo como base pensar que, a seu ver, era uma <<crise moral e espiritual>> pela qual passava a sociedade brasileira. Crise acusada por muitos de seus quadros como produto do mundo moderno, dentro do qual se faziam necessários o combate ao liberalismo e ao comunismo como pontos centrais, ambos sob o pilar da ideia de nação. (Candido; Peixoto, 2019, p. 58-59)

Dessa forma, para conceber uma nação católica livre da imoralidade, necessariamente deveria ser anticomunista. Nas notícias do Jornal A Ordem, os acontecimentos no Caldeirão, estão inseridos dentro dessa noção de combate ao comunismo, construído como inimigo do catolicismo. Perceba:

Há tempo, a policia vinha recebendo denuncias sobre um agrupamento de fanaticos chefiados por Berto Lourenço, no lugar denominado Caldeirão, no municipio do Crato, constituindo possível ameaça á ordem pública. (...) Foram encontradas, ali, cerca de 900 pessoas que, abrigadas num casebre, viviam numa especie de regime comunista, rigidamente obedientes ao beato, com ração diaria e não pagando salario. O beato recebe constantes visitas de romeiros dos Estados vizinhos, para onde envia envia, tambem, agenciadores de sua confiança e dispõe de secretarios e auxiliares, mantendo comsigo, ainda, cerca de 16 moças, que se dizem sob sua protecção. Quase toda a população do centro do fanatismo traja roupa preta e imunda, vivendo em precárias condições de hygiene. O chefe de polícia apurou que mais ou menos, 80 por cento dos fanaticos vindos do Rio Grande do Norte nos ultimos mezes, deixando esse facto presumir tratar-se de foragidos do movimento de novembro ultimo. (A ORDEM, 18 de setembro de 1936, p. 20-21)

Neste fragmento observa-se a relação feita do movimento do caldeirão com o comunismo, ressaltando o lugar que os religiosos vieram, no caso, eles pressupõem que 80 por cento deles vieram do Rio Grande do Norte, eles seriam comunistas que haviam fugido da repressão ao Levante Comunista, ocorrida em Natal, em novembro de 1935, acontecimento que gerou grande comoção entre os religiosos da época contribuindo para o medo do comunismo. O documento aponta que os religiosos do Caldeirão vivenciam um regime comunista, devendo reverência absoluta ao líder, beato Lourenço, com rações diárias, trabalhando sem salário e em situação de falta de higiene.

Por conseguinte, podemos perceber que os discursos produzidos sobre os acontecimentos no Caldeirão se relacionam com uma luta mais ampla do que apenas um combate a uma manifestação religiosa diferente do catolicismo ortodoxo. Como era de praxe no período, a Igreja estava preocupada com o poder de influência na sociedade e se utilizava da política como cristalizadora do seu poderio sob a sociedade.

Sendo assim, o combate aos religiosos do Caldeirão nas páginas do Jornal assume uma dimensão política e de luta de poderes na sociedade brasileira, o que pode ser percebido ao se referir ao movimento como fanático, separando-o de uma manifestação religiosa de acordo com os ideais de parte dominante da Igreja como veremos adiante, e apresenta-lo como comunista, inimigo do catolicismo. Além disso, apresentar a necessidade de informar a um político sobre o ocorrido e procedimentos tomados, um indivíduo que atuava na polícia de acordo com os interesses católicos e era notadamente anticomunista.

Construção do “fanatismo”

O Cardeal Dom Sebastião Leme discorreu sobre a noção de fanatismo em sua Carta de 1916, apresentando-o como uma “exaltação do espírito dominado por opinião falsa ou exagerada”, expondo que o fanatismo é resultado da ignorância do catolicismo, que tem o povo. Abordando como a facilidade do povo de se levantar em torno de um líder que se apresenta em nome de Deus, o qual ele coloca como “aventureiro qualquer” e cita os acontecimentos de Canudos e Juazeiro como exemplos de fanatismo religioso.

Como o clérigo foi um dos mais importantes líderes da Igreja no século XX, e responsável pela formulação de um projeto de recatolicizar a sociedade construindo redes de intelectuais e políticos para viabilizar tal objetivo, podemos inferir que essa posição é a do catolicismo oficial sobre os religiosos do Caldeirão, por mais que eles percebessem sua religiosidade como pertencente ao catolicismo.

Tais expressões de “fanatismo” podem ser vistas como autênticas manifestações da espiritualidade do povo sertanejo, mas é importante ligá-las a este contexto eclesiástico nacional. Conforme dito por Ralph Della Cava (1975), como expressão do contexto nordestino, “as crenças religiosas do povo estão subjacentes ao sistema de valores de tais movimentos e como podem chegar a transformá-los em veículos de protesto social popular”. Por outro lado, pensando no nacional, Cava crítica análises que apenas param por aí e discutem esses movimentos como puramente característicos do Nordeste, como se fosse puramente o seu ambiente distinto que determinasse suas características, ou como se estes fossem desligados da estrutura mais geral do catolicismo brasileiro. Na já citada análise sobre os movimentos de Canudos e do de Padre Cícero e Beato José Lourenço, ele argumenta que:

os movimentos religiosos populares de Canudos e Juazeiro estiveram desde o início, não isolados, mas de fato intimamente ligados às estruturas nacionais de poder eclesiástico e político do Brasil imperial e republicano; e que eles estiveram também inseridos nas transformações da economia em escala nacional.

Facó argumentou que ao dar esse nome de “fanáticos” tinha-se em vista a repressão do grupo ao colocá-lo como desligado “da sociedade civil por terem abandonado a ideologia religiosa das classes dominantes”. Esse seria o primeiro pretexto. Após acusar de fanatismo, atribuía-se ao movimento um caráter violento, o que justificaria a repressão dos mesmos por parte das autoridades. Após isso, “vão-lhes ao encontro com todas as armas, como se se tratasse de autênticos inimigos de toda a Nação”, ou seja, uma ameaça direta ao país.

Para os intelectuais católicos d’A Ordem, ligados ao Centro Dom Vital, essa expressão do catolicismo ia de encontro ao projeto da Igreja para o Brasil por se mostrar ser consideravelmente diferente do catolicismo oficial defendido e propagado por eles. Esses grupos não eram regidos por Roma, como a própria excomunhão do Padre Cícero deixou claro. Aos olhos daqueles que compactuavam com as alas ultramontanas, isso se mostrava ser um grave problema.

Conforme Cândido Moreira Rodrigues aponta ao discutir o projeto educacional da Igreja, utilizando um artigo de Alceu Amoroso Lima como base,

a educação nacional deveria imbuir-se de um espírito cristão simpático às tradições históricas e sociais de ‘nossa civilização’, pois a história do Brasil era, segundo o artigo, ‘a história do cristianismo neste recanto da América’. Local onde havia se desenvolvido e inspirado tudo o que se encontrava de melhor na nossa civilização, preparando, enfim, todo o substrato moral da nacionalidade, de modo que abandonar essas tradições seria ‘investir contra o que havia de mais profundo, de mais sadio e de mais elevado em nossa civilização. Será negar ao Brasil a sua alma, a sua brasilidade. Um suicídio, portanto. (Rodrigues, 2013)

Aos olhos dos intelectuais do jornal, influenciados diretamente por Alceu (que publicou diversas vezes no jornal), de fato os “fanáticos” eram “inimigos” da nação, mais especificamente do que eles tinham como projeto para ela.

Maria Isabel Medeiros Almeida argumenta que

quando o catolicismo se ajustou às necessidades dos mais pobres, passou a ser visto como ‘fanatismo’, e motivo para perseguir os seguidores do Beato José Lourenço e os romeiros de Padre Cícero. Todavia, os mesmos que os perseguiram sem trégua, aliaram-se ao principal nome do catolicismo popular, justamente por este acumular poder e riqueza, duas coisas que os sertanejos do Caldeirão, por exemplo, jamais tiveram ou ousaram possuir. (Almeida, 2011)

Por isso, mesmo alguém que em alguns momentos se aliara do Padre, como Floro Bartolomeu, não via com bons olhos as expressões religiosas do povo, como o já citado caso do boi Mansinho evidencia. Dessa forma, o mesmo poder político local que outrora estava ao lado do Padre Cícero quando este estava vivo e envolvido na vida política do Ceará, veio a reprimir os seus seguidores três anos após sua morte. Diante de tudo isso, nota-se que políticos, grandes proprietários de terra e autoridades locais combatiam essa manifestação do catolicismo popular, mas não a reprimiram à medida que a puderam utilizar para aumentar seus poderes, oportunamente se unindo a eles, usando o capital simbólico que o Padre Cícero tinha em sua comunidade. Como também argumentou Almeida:

Representantes das camadas dominantes não acreditavam no milagre da hóstia, mas apostavam nos dons da liderança política e econômica de Padre Cícero e no poder que ele exercia sobre as massas, nos seus bens, posses e terras. Era o oposto de José Lourenço, que, por sua vez, era um homem semianalfabeto, penitente, sem dinheiro, possuidor apenas do dom da oração e do conforto a milhares de pessoas iguais a ele: sertanejo, pobre e com uma fé inabalável em Deus. (Almeida, 2011)

Considerações Finais

Ao se desnaturalizar o Jornal A Ordem, torna-se perceptível o periódico como uma construção de seu tempo e por atores sociais que possuíam objetivos bem delineados, tomando a imprensa como produtora de uma realidade social. Ao noticiar o movimento ocorrido sob a liderança do beato Lourenço, o jornal não expõe uma narrativa neutra, ao contrário, tem uma narrativa interessada em estabelecer na população letrada a ideia de que aquela manifestação religiosa não está de acordo com os princípios da Igreja e tem um papel político contrário aos interesses da mesma, sendo fruto da ignorância das camadas populares da sociedade.

Compreende-se que os intelectuais do jornal A Ordem, como próximos a uma visão ultramontana, se inseriam no projeto que a Igreja tinha para o país, desejando aproximar suas práticas das diretrizes de Roma, para ir contra todos os projetos revolucionários que eclodiram na modernidade. Nesse sentido, a utilização do termo “fanáticos” sempre que o jornal vinculava notícias sobre o acontecimento tinha como intenção de rejeitar tal expressão do catolicismo popular que tinha práticas muito diferentes das que os ultramontanos julgavam como boas para a igreja. Essa expressão também ia de encontro com a identidade católica que esses intelectuais ligavam à própria ideia que eles tinham da nação brasileira. Os “fanáticos” eram sempre os inimigos.

O “sentimento” anticomunista também foi utilizado para deslegitimar tais “fanáticos”. Relembrando a análise de Facó, e tendo em vista o que ocorreu em Natal em 1935, taxar aquela comunidade de comunista os apontava como um

perigo que não apenas ameaçava a ordem religiosa, mas também a civil. Atribuía-se, dessa forma, o caráter violento que Facó se referiu como parte da estratégia de “justificar” a repressão violenta.

Por fim, no presente artigo podemos perceber que nas páginas do *Jornal A Ordem* a forma que se referia e veiculava os acontecimentos ocorridos no Município do Crato, sob a liderança do beato José Lourenço, era parte de um contexto mais amplo do que apenas discrepâncias teológicas. Mas os costumes daqueles religiosos representavam uma ameaça à autoridade da Igreja Ortodoxa sobre as comunidades mais carentes, não só no que se refere às questões espirituais, dos ritos, mas também a questões práticas.

A imoralidade percebida na comunidade do Caldeirão pelos intelectuais d’*A Ordem* era denunciada, desde a exaltação de uma figura de viés messiânico até a configuração social do trabalho no sítio. Portanto, *A Ordem*, constrói uma narrativa sobre os religiosos do Caldeirão de forma a desacreditar suas expressões espirituais e práticas, buscando uma incorporação de um modelo ultramontano nas camadas populares.

Referências

ALMEIDA, Maria Isabel Medeiros. **Memória e história:** o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto na narrativa histórica. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011. 123 p.

Combatendo um grupo de fanáticos no interior do Ceará. **A Ordem**, Natal, 18 de setembro de 1936.

CORTEZ, Ewerton D. A tragédia do Caldeirão (uma página de Sociologia do Nordeste). **A Ordem**, Natal, 15 de maio de 1937.

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.

Elementos comunistas dirigem os fanáticos do Ceará. **A Ordem**, Natal, 29 de janeiro de 1938.

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

LEME, Sebastião. **Católicos, ao combate: Carta Pastoral de 1916**. 2ed. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2021.

MACHADO, Marylin Ferreira; SILVA, Antônia Lucivânia da. A epopéia do Boi Mansinho: O boi santo do Caldeirão (Crato-CE). In: **Anais do Encontro História e Contemporaneidade: articulando espaço, construindo conhecimento: X Encontro Estadual da ANPUH de Pernambuco**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2017.

MORAIS, Patrícia Wanessa de. **As colunas da ordem: imprensa, identidade e atuação política da Igreja Católica norte-rio-grandense (1935-1936)**. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017. 172f.

Novas tropelias do “beato” José Lourenço. **A Ordem**, Natal, 24 de agosto de 1937.

OLIVEIRA, Pedro Felipe Barros. **Os Arquitetos da Neocristandade: Análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio De Janeiro (1930 – 1935)**. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2019. 138 p.

O fanatismo no interior nordestino. **A Ordem**, Natal, 23 de Setembro de 1936.

PEIXOTO, Renato Amado. Da Liga Eleitoral Católica à Reação Nacionalista: o percurso do Catolicismo brasileiro rumo à colusão com o Fascismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 29, Setembro/Dezembro de 2017.

PEIXOTO, Renato Amado, RODRIGUES, Candido Moreira. O catolicismo no Brasil do Período Vargas: imbricações entre religião, política e espacialidade (1930-1945). In: Gonçalves, Leandro pereira; Rezola, Maria Inácia (Org). **Igrejas e ditaduras no mundo lusófono**. 1ed. Recife: Edupe, 2020, v., p. 61-94.

Revivendo o drama de Canudos: uma tragédia tendo por causa o fanatismo. **A Ordem**, Natal, 14 de maio de 1937.

SOUSA, Célia Camelo de. **Práticas educativas culturais no Caldeirão de Santa Cruz do Deserto (Crato-CE): um estudo da educação religiosa**. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2013. 103 p.

CAPÍTULO 3

AS AÇÕES SOCIAIS DE DOM JOSÉ MEDEIROS DELGADO COMO PRIMEIRO BISPO DE CAICÓ/RN, DURANTE A DÉCADA DE 1940

Suenny Nayane de Melo Vital

Tatiane Medeiros Alves

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-3

Este trabalho tem por objetivo demonstrar as considerações analisadas a respeito do primeiro Bispo de Caicó, Dom José de Medeiros Delgado. A intencionalidade deste trabalho ocorreu a partir de uma busca nos jornais da Hemeroteca a respeito da Festa de Sant'Ana, da cidade de Caicó/RN, nos idos da década de 1940, onde a ideia inicial era compreender a manutenção da festa de Santana na década de 40, buscando relacionar a dinâmica do contexto discutido com as realizações festivas dos anos 2000. Porém, a pesquisa demonstrou um resultado mais amplo na figura de Delgado, demonstrando a importância dele como primeiro Bispo e as realizações conquistadas por ele, que contribuíram para Caicó e região, as inúmeras menções ao Bispo suscita questionamentos e lacunas a respeito da dinâmica da festa, deixando transparecer a festividade em segundo plano nas manchetes.

Em virtude disso e da fonte trabalhada, se tornou mais viável direcionar a pesquisa para outro foco de análise. Portanto o tema da pesquisa ficou o seguinte: As ações sociais de Dom José de Medeiros Delgado como primeiro Bispo da cidade de Caicó/RN, durante a década de 1940. Nesse processo, a festa de Santana ficou como um pano de fundo, tendo em conta que a chegada de Delgado ocorreu

no início das celebrações, tornando-se um momento de grande comemoração. Delgado realizou diversas ações sociais, tendo como um de seus lemas a caridade, essas ações se destacaram de sobremaneira nas manchetes, sendo por isso foco primordial dessa análise. A respeito da escola doméstica, da escola Industrial e a construção do Ginásio Seridoense. De acordo com suas entrevistas para o Jornal, a caridade deveria ser o elemento mais nutrido pela comunidade católica, sendo dever de todos dar assistência aos mais necessitados.

A metodologia utilizada para a realização deste trabalho consistiu em analisar jornais disponibilizados no site da Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital do Brasil, tendo como principal fonte o Jornal “A Ordem”, jornal de caráter religioso publicado à época na cidade de Natal, assim como o livro de tombo da década de 40. Foram realizadas buscas a partir de palavras chaves. Foram evidenciadas nas manchetes dos jornais em que mais se repetiram as palavras-chaves: “Dom José Delgado”, “Festa de Sant’Ana de Caicó” e “Festa de Sant’Ana”.

A palavra chave “Dom José Delgado” apresentou 71 ocorrências, “Festa de Sant’Ana de Caicó” 4 ocorrências e “Festa de Sant’Ana” 73 ocorrências. A motivação de pesquisar essas palavras chaves se explica no fato de Sant’Ana ser a padroeira da cidade de Caicó, sendo celebrada de forma intensa todos os anos com a tradicional festa de Santana que ocorre na cidade durante o mês de julho. Foram observados quais elementos da festa foram noticiados nos jornais no período trabalhado. Dom José Delgado foi tema da palavra chave devido ele ter sido o primeiro Bispo da cidade de Caicó, tendo iniciado seu pastoreio na década discutida.

Apesar de a chegada de Delgado ter sido um momento histórico para a cidade, os jornais mencionaram alguns elementos tradicionais que ocorriam durante as festividades, como a divulgação da programação da festa, o que permitia um alcance maior das datas que requeriam maior destaque, como também os citados leilões. Além do mais, ocorreu na década de 40 também, a instalação da Diocese de Caicó, que era citada como a “nova Diocese do Seridó”. Nesse contexto, a festa de Santana na década de 40 merece ser destacada como um ponto

de uma nova construção para os momentos religiosos da região, tendo em conta que ocorreram eventos que marcaram e acrescentaram de forma significativa a instrução católica no Seridó, a exemplo da Construção da Diocese e do início do pastoreio do primeiro Bispo de Caicó/RN.

Dom José de Medeiros Delgado, primeiro Bispo de Caicó, empossado em 26 de julho de 1941, nasceu em Malta, município de Pombal, na Paraíba, no dia 28 de julho de 1905 e faleceu em 09 de março de 1988. Sendo seus pais, Manoel Delgado e D. Francisca de Medeiros Delgado.

Sua ordenação ocorreu em junho de 1941, mês que antecede a festa de Santana, nela foi realizada na Catedral de Nossa Senhora das Neves em João Pessoa, tendo iniciado como Bispo na cidade de Caicó/RN no dia 26 de julho de 1941, tendo seu pastoreio ocorrido no período de 1941 até 1951, 10 anos.

A sua formação ocorreu de início em um curso de Filosofia no seminário da Paraíba, posteriormente cursou Teologia na Universidade Gregoriana em Roma, teve a nomeação de Coadjutor para a Paróquia e Bananeiras, onde depois no ano de 1931 foi nomeado vigário de Campina Grande, tendo como seu próximo destino atuar como Bispo na cidade de Caicó/RN.

Ficou evidente nas manchetes que Dom Delgado foi um bispo que trabalhou diretamente com a problemática educacional, tinha idealizações de produzir mecanismos para que a população caicoense e demais regiões tivessem acesso a instrução, fato que ficou evidente em suas ações.

Apesar de a dinâmica da Festa de Santana de Caicó/RN ter ficado em segundo plano no recorte estudado, as aparições sobre o processo de ordenação episcopal e da trajetória que Delgado realizou até chegar a Caicó, se explica tendo em conta que a data escolhida para a ordenação deste como Bispo foi estratégica, no sentido de que ocorreu no mesmo dia em que se celebra a padroeira da Diocese de Caicó. Este motivo tornou a chegada do Bispo mais memorável, tendo em conta que a comunidade católica caicoense foi iniciou um novo capítulo na história de suas festividades religiosas no mesmo dia em que se celebra a padroeira principal da cidade.

A cidade de Caicó não seria mais a mesma após a chegada do Bispo José Delgado, as transformações feitas e coordenadas por ele, impulsionou não só a cidade, mas todo os lugares que estavam ao seu redor, proporcionando obras onde pessoas de outros locais também fossem contempladas. Delgado se prontificou a idealizar e coordenar obras para o povo a partir da igreja, estava presente na obra do ginásio seridoense, obra de extrema importância na vida pública de Delgado.

O ginásio começou a ser construindo em 1941, Delgado foi ao jornal “A Ordem” onde falou um pouco sobre essa obra que beneficiaria os jovens de Caicó, em 1942 as primeiras salas foram abertas dando espaço para os cursos primário, o bispo relatou ao jornal que o Ginásio foi passando por alguns procedimentos: em agosto de 1943 algumas dependências que estavam faltando foram realizadas, assim como também uma verificação pela inspeção federal que o Departamento Nacional de Ensino Secundário solicitou para realizar. Com o passar dos anos, o ginásio contava com um grande número de matrículas: 240 alunos matriculados, número expressivo para época.

O jornal que traz a entrevista do Bispo Delgado nos fornece ainda algumas características do funcionamento da instituição. Como uma forma de possibilitar que mais jovens tenham acesso à educação, o colégio tinha o ensino primário gratuito. Apesar disso, 30% do total de alunos tinham condições de pagar a mensalidade e disponibilizavam metade da pensão de seus estudos, como uma forma de manter o funcionamento da instituição. O governo do Estado à época da inauguração do Colégio Diocesano, também ampara essa instituição com recursos materiais e morais.

A inauguração dos novos pavimentos do Ginásio Diocesano Seridoense mereceu destaque em várias manchetes do periódico “A ordem”, isso demonstra a intensa mobilização que essa iniciativa de Dom José Delgado teve, considerando que foi de grande importância para a região do Seridó, dado que estava dando auxílio para a instrução moral e religiosa dos jovens. O pensamento do Bispo Dom José de Medeiros Delgado de realizar ações sociais não ficou apenas na teoria. O Bispo administrou várias ações que foram de grande importância para o

Seridó, além do já citado Ginásio Diocesano Seridoense, Dom Delgado esteve à frente da execução da casa dos pobres, da escola doméstica, do seminário diocesano e da Escola Industrial.

A Casa do Pobre era um órgão diocesano que realizava serviços sociais. O jornal “A ordem” em 18 de setembro de 1943 noticiava a respeito dessa instituição e informava que ela tinha feito parceria com o SERAS (Serviço Estadual de Reeducação e Assistência Social) e a LBA (Legião Brasileira de Assistência), instituições que também auxiliaram os mais necessitados fazendo obras dessa natureza em diversas cidades do Rio Grande do Norte, e p junto com o Bispo tinham o desejo de organizarem mais ações sociais.

Os serviços prestados por essa instituição eram de criação de abrigos, escolas e de auxílio para com as pessoas. Tinha como objetivo desenvolver também uma escola industrial. De acordo com a manchete deste já citado jornal de 1943, a Casa do Pobre era responsável por manter 12 escolas que recebiam um total de 1.400 alunos. Esses alunos eram assistidos com roupas e alimentação. Ela também instituiu escolas de costura, sapataria e horticultura, ajudando na instrução e capacitação das pessoas que desejavam maiores oportunidades de vida.

A escola doméstica era voltada para moças pobres. O objetivo dessa escola era disponibilizar um melhor ensino doméstico, com o intuito de melhorar a situação dos lares. Manchetes de 11 de setembro de 1943 do jornal aqui discutido informam que a função dessas escolas seria auxiliar as mulheres na resolução dos problemas de alimentação, economia doméstica e na formação intelectual e moral, aspectos tão caros ao contexto da época.

Essa ação desenvolvida na cidade de Caicó-RN serviu de exemplo para as outras regiões do Estado. Além de dar assistência para o desenvolvimento de umas das principais funções das mulheres no referido contexto, essa ação que tinha a frente o Bispo Dom José de Medeiros Delgado contribuiu para a melhoria de condições de vida de algumas pessoas. No que diz respeito ao seminário diocesano o mesmo jornal datado de 17 de novembro de 1944, já citado e que trazia a entrevista do Bispo Dom José Delgado, informou que a construção da

metade da estrutura do seminário estaria prevista para o próximo mês de fevereiro, em 1945. O objetivo da construção deste seminário era para dar a instrução para formação de sacerdotes seculares, devido a ausência dessas autoridades ser um grande problema para o Seridó. Além de preparar mais pessoas para suprir as necessidades de sacerdotes seculares existentes na região, o Bispo abria oportunidades de mudança de vida para mais pessoas, ao passo que ajudava a construir em Caicó no âmbito religioso, uma história digna de comemoração, pois estava desenvolvendo condições para que a cidade formasse sacerdotes que auxiliam a vida espiritual da sociedade local e das demais regiões.

No tocante a Escola Industrial, no jornal debatido, uma manchete de 1944 informa que a construção da Escola Industrial já tinha sido iniciada, recebendo o nome de “Presidente Vargas”. Essa ação recebeu o apoio de governos estaduais e do federal. Essa iniciativa foi de grande valia, tendo em conta que proporcionou meios para que vários homens da época tivessem a oportunidade de conseguir capacitação e trabalho. A manchete ressalta que o Bispo estava pedindo contribuições para que a escola continuasse funcionando a longo prazo e que pessoas de diferentes classes estavam contribuindo para tal. Algumas obras desenvolvidas por as iniciativas do Bispo tiveram o apoio financeiro da população por meio de doações.

Como podemos identificar, as ações do Bispo Dom José de Medeiros Delgado proporcionaram uma grande mudança e desenvolvimento em Caicó e nas cidades ao seu redor, usou do seu posto para fazer obras que ajudasse toda população e principalmente os mais pobres e assim contribuiu com o avanço educacional das crianças. Portando, uma grande figura para História local de Caicó e do Seridó, após a sua morte se tornou referência e inspiração para jovens que tentavam ingressar na igreja católica e seguir os seus passos na carreira de sacerdote.

Imagem do Bispo Dom José Medeiros Delgado



Fonte: construindoahistória



Fonte: Hemeroteca Digital

A ORDEM

Propriedade e direção do Centro de Imprensa C. M. M.

ANO VII
Estado do Rio Grande do Norte—Natal, Terça-feira, 22 de Julho de 1941
NUM. 1.737

Com grande solenidade realizar-se-á, no proximo sabado, em Caicó, a posse de D. José Delgado, no governo da Diocese

Dom José Delgado tomará posse no proximo sabado, 26 do corrente

O que está assentado para a recepção e solenidade da investidura

No proximo sabado toda a cidade se rejubilará com a posse do Bispo de Caicó, Dom José Delgado, que chegará a esta cidade, vindo de Natal, para além das palestras sobre essa grande figura do Brasil império, nos estabelecimentos de ensino da cidade e do interior do Estado, outras serão realizadas sob os auspícios do governo estadual, tais como inauguração de escolas, obras de assistência social, etc.

A principal solenidade nesta cidade terá lugar por inauguração de escolas, ocasião de mudança da placa da rua 13 de maio, que se passará a denominar "Eua Princesa Isabel", em homenagem à Redentora. Esse ato será realizado às 16 horas, da proxima se-

Seguiram para o Rio D. Moisés Coelho e D. João da Mata Amaral

RS. 177, 22.—Com destino ao Rio anglicano hoje D. Moisés Coelho, Arcebispo Metropolitano da Paraíba, e D. João da Mata Amaral, Bispo de Maracá, que se encontravam nesta capital.

A ORDEM

Propriedade do Centro de Imprensa Ltd.

ANO XI — Rio Grande do Norte — Natal — Sábado, 27 de Julho de 1941 — Num. 1187

INSTALADO O SEMINÁRIO DIOCESANO DE CAICÓ

Com a instalação do Seminário Diocesano de Caicó, no dia de Santana, realta o digno prelado D. José Delgado uma se-

Nada de Fanatismos!

Pe. Acácio BRANDÃO

Especial para A ORDEM

Ha em que se gabam de católicos mas não admitem e que denominam — fanatismo... exagero.

Seu catolicismo não é bom, bonito, carido, devoto... dia lá cada um deve todo cheio de si.

Quando marinha, suas salmoins fiamem a Primeira Comenda. Outros Missa de vices. Casam-se na Igreja. Nascem filhos e filhos? Levam-se à vida nacional.

Norte algum em sua? Fumam católicos, Missa de 15, 30º dias.

E que mais e preciso? Para que mais exigencias mil...

Natal, a partir de 1939, vem advindo os povos sobre as ruínas e serem adaptado para reconstruir o mundo após o caos da guerra. Já Bento XV fizesse a mesma, sob outros aspectos, em relação à guerra 1914-1918; foram atividades de seus conselhos, dando em resultado outras guerras ainda mais catastróficas.

Vermos, agora se as nações aprenderam responsabilidades na Confederação tem a lição do sofrimento universal e se serão dignos, afinal, reconhecer as adversidades da Igreja.

A vitória do catolicismo e sua influencia no mundo inteiro, estão em razão direta, não dos templos católicos, nem das instituições de beneficência, nem mesmo do numero dos sacerdotes, mas da Imprensa Católica: PIO XI.

Festa de Santana em Currais Novos

Movimentos pro-Instituto Jesus Menino, Cooperativismo e Imprensa catolica

Presidência de honraria do programa do dia da prefetura municipal, com o Sr. Alcides Gomes da Mota e

Reunião dos pequenos panificadores

Além de temas importantes assuntos relacionados com a atual falta de trabalho nas pequenas padarias desta capital, em virtude da ausência da farinha de trigo, reuniram-se, segunda-feira, próxima às 14 horas, na sede da Liga Artística Operária, os pequenos panificadores, que farão uma exposição de atual e futura situação

D. José de Medeiros Delgado

Fonte: Hemeroteca Digital

Referências

A ORDEM. Natal, 18, Set. 1943, p. 6. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=764051&pasta=ano%20194&pesq=%22Dom%20Jos%C3%A9%20Delgado%22&pagfis=9654>.

D.JOSÉ de Medeiros Delgado. **A Ordem**, Natal, 27, jul. 1946, p. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=764051&Pesq=%22Festa%20de%20Sant%27Ana%22&pagfis=14041>.

DOM José Delgado tomará posse no próximo sábado 26 do corrente. **A Ordem**, Natal, 22, jul. 1941, p.1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=764051&pasta=ano%20194&pesq=Dom%20Jos%C3%A9%20Delgado&pagfis=6985>.

DOM José Delgado. **A Ordem**. Natal, 2, Jul. 1941, p. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=764051&pasta=ano%20194&pesq=Dom%20Jos%C3%A9%20Delgado&pagfis=6819>.

INSTALADO o seminário diocesano de Caico. **A Ordem**. Natal, 27, Jul. 1946, p. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=764051&pasta=ano%20194&pesq=%22Dom%20Jos%C3%A9%20Delgado%22&pagfis=14041>.

MEU Desejo é este: o desejo de servir inteiramente a Deus. **A Ordem**. Natal, 7, Nov. 1944, p.3. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=764051&Pesq=%22Festa%20de%20Sant%27Ana%22&pagfis=11413>.

PROBLEMAS Sociais, **A Ordem**. Natal, 11, Set. 1943, p. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=764051&Pesq=%22Dom%20Jos%C3%A9%20Delgado%22&pagfis=9623>.

CAPÍTULO 4

AS CASAS DE CARIDADE DO PADRE IBIAPINA: TRABALHO E RELIGIÃO

Wellington Luís de Albuquerque Espíndola

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-4

Introdução

O padre José Antônio de Maria Ibiapina é natural de Sobral/CE, era filho de Tereza Maria e Francisco Miguel, era o terceiro filho de uma família de oito irmãos. Muito jovem ficou órfão, o seu pai foi morto por conta do seu envolvimento na Confederação do Equador e sua mãe faleceu por complicações de um aborto. Dessa maneira o jovem Ibiapina ficou com a responsabilidade de cuidar dos irmãos menores. Mesmo com essas adversidades ele conseguiu se formar em Direito na primeira turma do curso que abriu no Seminário de Olinda.

Após a formação exerceu a profissão de professor no mesmo curso, até ser eleito o Deputado Geral¹ do Ceará mais votado para a Legislatura 1834-1837. Durante o exercício do mandato foi nomeado Juiz de Direito e Chefe de Polícia de Quixeramobim/CE, pelo seu padrinho político José Martiniano de Alencar, a relação dos dois encerrou quando Ibiapina entregou o cargo de Juiz, pouco meses depois da sua admissão. Encerrado o mandato Ibiapina deixa a política e se concentra na advocacia onde atuou na Vila Real do Brejo de Areia/PB e no Recife/PE até o final da década de 1840.

Depois se isola por três anos em sua residência, toma a decisão de seguir o caminho do sacerdócio, que diga-se de passagem era um desejo antigo, Ibiapina

¹ Cargo hoje referente a Deputado Federal.

já tinha passado um tempo estudando no Seminário de Olinda com esse objetivo, porém interrompeu os estudos eclesiásticos por conta do fatos que acometeram a sua família. Após conversas com o seu amigo Dr. Américo Magalhães, esse que ajudou Ibiapina a realizar os trâmites junto ao Bispo Dom João Perdigão, ao qual Ibiapina fez a seguinte exigência: “eu quero ordenar-me, mas não me sujeito a exame nenhum. Se for possível assim muito bem. Do contrário, nada se fará” (Lopes, 2004, p. 32), e assim foi feito, Ibiapina se ordena em julho de 1853.

Inicia sua vida sacerdotal no Recife, porém após três anos de sua ordenação inicia a vida missionária pelos sertões. Essas missões se assemelhavam muito com as que os Capuchinhos realizavam, a pequena diferença será a construção de Casas de Caridade voltadas para recolher meninas órfãs. Serão construídas vinte e duas Casas entre 1860 a 1872, sendo: dez na Paraíba, seis no Ceará, três em Pernambuco e três no Rio Grande do Norte. O padre Ibiapina redigiu um Estatuto para nortear o funcionamento das Casas como também um Regimento Interno.

O início das casas de caridade e sua organização

É consenso entre os biógrafos do padre Ibiapina as razões que levaram a construção dessas Casas: a primeira seria a epidemia do *cólera morbus* que atingia os sertões no início dos anos 1860, e a outra “a situação trágica da mulher desamparada. Será porque ele mesmo ficou órfão e viu o desamparo das suas irmãzinhas órfãs? (Comblin, 2011, p. 42) Apesar do papel filantrópico que essas instituições tinham, alguns fatos merecem ser analisados, como o cotidiano, patrimônio e os trabalhos empregados na Casa.

A primeira Casa a entrar em funcionamento foi a Casa de Caridade, do atual Distrito de Gravatá do Ibiapina/PE, município de Taquaritinga do Norte/PE, “para ali trouxe sua irmã Ana, que se consagrou inteiramente ao serviço da instituição, tomando o nome de beata Ana Maria de São José” (Araújo, 1996, p. 300). A respeito de Ana Ibiapina era a irmã caçula do padre, nascida em 1815, quando da ordenação do mesmo, ele transferiu “as ações da Companhia de água

de Beberibe, empresa encarregada do abastecimento de água do Recife,” (Lopes, 2004, p. 32) para a mesma. Ana residiu por muitos anos na Casa de Caridade, sempre acompanhada da preta Lulú, adotiva de Ibiapina, nos últimos anos de vida morou em uma casinha ao lado da igreja, seus restos mortais se encontram no cemitério dessa comunidade.²

Em termos administrativos, Ibiapina criou a Ordem das Irmãs da Caridade, que não tinham reconhecimento do Vaticano, elas eram responsáveis pelo funcionamento da instituição e realizavam vários trabalhos internos e externos, a maioria dessas mulheres eram da comunidade ou das regiões vizinhas onde a Casa de Caridade tinha sido construída. Além delas a Casa tinha alguns cargos hierárquicos, como a Superiora, responsável por manter a ordem e fazendo executar o Estatuto e o Regulamento Interno; Conselho Deliberativo, formado por pessoas da comunidade, que se reuniam a cada quinze dias ou em casos excepcionais para resolver alguma questão urgente junto a Superiora; e a Visitadora, que é a Superiora da Superiora com autoridade para corrigir as Casas e remover as Superiores quando fosse necessário.

As mulheres que quisessem servir na Caridade tinha que passar por um período de seis meses que serviria de experiência para saber se a mesma teria boa conduta e amor ao trabalho. Sendo aceita, no período de cinco anos era colocada as opções de se casarem ou de permanecer no trabalho como uma Irmã da Caridade, se permanecessem podiam designar as funções de organizar “todos os serviços: cozinha, horta, limpeza da casa e manutenção, animais domésticos, escola, cuidado dos doentes e dos hóspedes, acolhimento das crianças abandonadas, dos pobres retirantes, dos romeiros, dos viajantes que vinham buscar os conselhos do Padre” (Comblin, 2011, p. 47).

Em termos estruturais a maioria das Casas contava com dormitórios, um refeitório, uma cozinha, um salão, uma capela e “havia também a ‘roda dos enjeitados’, pela qual se recebiam as crianças cujas mães não tinham condições de educá-las” (Comblin, 2011, p. 43). Havia também os Beatos que eram responsá-

² Informações extraídas do livro *Ibiapina – Apóstolo do Nordeste*, de Celso Mariz, 1980, p. 17.

veis pelos trabalhos externos da Casa, como a agricultura, cuidando da criação de animais e pedindo esmolas.

A rotina da Casa começava cedo a partir das cinco horas da manhã com orações, refeições em horários definidos, trabalho e estudo. Nas quintas-feiras se realizavam a limpeza das meninas, assim como no domingo que também era o dia da saída para a missa, nas raras vezes que as meninas saíam antes de arranjar casamento. Essa instituição só receberá meninas entre cinco e nove anos de idade, na condição de livres e pobres, onde receberá todas as instruções educacionais e morais da época.

A Casa de Caridade também receberá as pensionistas que eram aceitas de qualquer idade, na condição de não ter nenhuma doença contagiosa. As famílias pagavam uma pensão mensal entre 10\$000 a 13\$000 (mil réis), que era pago em trimestres adiantados para: “Os ramos de ensino são: primeiras letras, gramática portuguesa e todos os trabalhos manuais próprios de uma senhora, como costura, bordados, tecidos, flores, &” (Mariz, 1980, p. 283). Os pais das mesmas podiam visitá-las aos domingos à tarde, porém com a permissão da Superiora e sendo apenas trinta minutos o tempo da visita. As pensionistas ao entrar na Caridade tinha que trazer alguns objetos:

2 cobertas de chita, 2 lençóis brancos, 2 travesseiros, 4 fronhas, 4 saias e duas toalhas, 2 guardanapos, 6 camisas, 4 pares de meia, 4 çapatos, 2 lenços de mão e 1 saco para roupa servida, 1 baú, agulheiros, agulhas, dedaes, tesouras, 1 manual de missa, 1 dicionário portuguez, 1 cama ou rêde, 1 pente-fino e 1 de alisar. (Mariz, 1980, p. 293)

Para as pensionistas o ano letivo durava de dez de janeiro até dez de dezembro, porém a cada trimestre os pais recebiam um boletim informando o comportamento da sua filha. Se uma das pensionistas adoecesse os pais seriam avisados e eles teriam duas opções ou retirar da Casa para ser tratada ou deixava a menina aos cuidados das Irmãs da Caridade, sendo que tudo que fosse gasto para a reabilitação da saúde teria que ser pago.

Era previsto no Estatuto que as órfãs ao completar a primeira e segunda educação e com idade apta para o casamento deixaria a Casa. Sabendo que o ca-

samento era arranjado pela instituição, em um fragmento do *Diário de Pernambuco* podemos observar um desses casamentos:

E findo o sermão o padre casou os noivos, dando-lhes instruções do novo estado; seguiram-se as esmolos; e depois acompanhados a casa de caridade, vimos a tocante scena da despedida da noiva, separando-se de mas companheiras de educação e agradecendo as mestras e superiores. O noivo recebeu o dote em dinheiro, enxoval da noiva, tudo pouco; porque é muito pobre o lugar. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17/01/1866, ed. 13, p. 2)

Esse fato ocorreu em Gravatá do Ibiapina/PE, o casamento da órfã era o ápice do processo para o qual a Casa de Caridade fora criada, instruir meninas para o casamento era um dos objetivos, podemos perceber que apesar do que era ensinada nessas Casas não se buscava uma autonomia para essas meninas, elas seguiam para um casamento onde se submeteria ao marido.

Castigos e contendas nas casas de caridade

O cotidiano de algumas Casas eram bem agitados, alguns fatos 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 circumstancias e ocorrências, como sera marcado no regulamento interno”³ (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).

Algumas pesquisas romantizam essas instituições, e elas não eram esse poço total de calma. Será que as três palavras no regulamento eram seguidas?

3 Os textos referentes aos artigos dos jornais e outros documentos do século XIX, foi transcrito respeitando a grafia da época.

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, 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” (O CEARENSE, 25/04/1879, ed. 44, 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 era 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 terreiro 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! (O CEARENSE, 25/04/1879, ed. 44, 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 teve. 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 DE SOBRAL, 22/07/1881, ed. 15, 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.

Atritos entre o Conselho e a Irmã Superiora também ocorreram, pois 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 instituição. Cândida assumiu o comando da Casa mesmo sendo casada, quando o marido faleceu ela mudou-se para a Caridade em definitivo. 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.

Questões de desentendimento foram relatadas na imprensa,

Instituída a Casa de Caridade em Missão-Velha, retirou-se o Reverendo Instituidor (Ibiapina) 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, 07/03/1869, nº 13, capa)

A busca por status, poder e privilégios eram evidentes nesse cenário. 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 às 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 controle do seu patrimônio ao longo do funcionamento da Casa.

Além dessas discussões envolvendo Superiores, Conselho e Beato, um fato bastante relevante de interesses diversos e conflitantes ocorreu entre Ibiapina e o Bispo Dom Luiz, fato que levou uma divisão entre os sertanejos que estavam com o missionário e aqueles que seguiam fielmente a doutrina católica.

As Casas de Caridade ficam sob a responsabilidade da recém criada Diocese de Fortaleza/CE, que tinha Dom Luiz à frente dos seus trabalhos, e que segundo Comblin o “primeiro bispo do Ceará, queria que a diocese toda se estruturasse de acordo com as normas e os costumes da Itália. Queria que tudo dependesse dos vigários. Não queria nem missões, nem missionários” (2011, p. 30). Bem, isso é a justificativa dos fiéis de Ibiapina, mas podemos perceber que o missionário provocou as ordens eclesiásticas tradicionais e que manipulou os seus seguidores. A exemplo dos supostos “milagres” ocorridos na fonte do Caldas no Ceará,

que entre os sertanejos colocou Ibiapina acima dos seus superiores com o status de santidade.

Essas discordâncias entre o Bispo e Ibiapina vinha desde o início da década de 1860, pois “o bispo do Ceará foi pessoalmente a Sobral. Condenou, em público, as práticas instituídas por Ibiapina e, a despeito da solidariedade geral para com o missionário, ordenou sua saída imediata da diocese” (Della Cava, 2014, p. 36). Essa ordem Ibiapina não acatou de pronto, pois o mesmo se dirigiu ao sul do Ceará e permaneceu até 1870, quando de fato saiu e não voltou mais.

A respeito da sua retirada do Ceará o próprio Ibiapina em carta enviada ao seu amigo capitão Pedro Lôbo, escreve:

Agora mesmo acabo de officiar ao Sr. Bispo do Ceará entregando-lhe as Casas de Caridade do Cariry Novo, para ele tomar conta delas e dirigil-as, como verdadeiro Pastor desse rebanho: cessarão as hostilidades que se faz as Casas acusando-as de desobedientes e rebeldes; como sou eu o autor dessa rebeldia, quero desaparecer da scena para não comprometer as Casas. (Lima, 2014, p. 296)

Percebemos o tom de discordância entre Ibiapina e o Bispo, uma vez que esse último estava querendo implementar a romanização na sua diocese, e as Casas de Caridade eram instituições em que as Irmãs, as quais não tinham nenhuma formação eclesiástica, obedeciam ao seu fundador e não a outra autoridade. “Acreditava o bispo que, dali em diante, prevaleceria a ortodoxia na região, embora não pudesse adivinhar que até mesmo seus diligentes padres eram admiradores de Ibiapina” (Della Cava, 2014, p. 58-59). Após esses fatos Ibiapina não retorna ao Ceará e concentra suas atenções no andamento das outras Casas.

Patrimônio e trabalho

Com relação ao patrimônio, essas instituições acumulavam bens e isso era sabido na época. Em um fragmento se lê que as Casas, “onde inúmeras meninas desvalidas tem sido educadas, á custa do seu próprio trabalho e do obulo da caridade particular, tendo alguns estabelecimentos já o seu pequeno patrimônio,

que vai aumentando todos os anos” (JORNAL A PROVÍNCIA, 30/04/1874, ed. 281, capa). As meninas e mulheres das Casas eram submetidas a toda uma rotina de oração e trabalho, muito trabalho, pois “em todas as casas de Caridade haverão teares, engenhos, tendas de sapataria, se aceitarão todos as costuras de ganho; e se mais gente houver na casa se aceitarão roupas para engomar” (JORNAL A VOZ DA RELIGIÃO, 03/04/1870, nº 54, p. 3). Toda uma organização de trabalho existia para que essas meninas e mulheres trabalhassem compulsoriamente. Assim o discurso de combater a preguiça era determinante para que elas realizassem esses trabalhos.

A respeito dessa questão do trabalho, o próprio padre Ibiapina no Estatuto que redigira para o funcionamento da Casa ele escreve:

Não convém misturar nem consentir as mulheres do trabalho da Casa senão nos actos da comunidade por não perderem tempo e ainda porque as mulheres de todos os costumes somente com o tempo podem se conhecidas, além da perda do tempo para o trabalho. A Superiora se quiser vêr sua casa alcançar o fim não deixe reinar a preguiça, a ociosidade, a conversa, mas o trabalho, o amor de Deos e o empenho na santificação dessas almas que não deve ter outro fim entrando nessas Casas. (Mariz, 1980, p. 288)

Algumas dessas Casas no seu momento de inauguração já iniciavam com um patrimônio de encher os olhos, como, por exemplo, a Casa da vila de Sant’ Anna/CE: “é certo que a salva da caridade encheu-se muitas vezes, e que somente em gados as doações montaram á mais de quatrocentos cabeças” (O CEARENSE, 27/02/1863, ed. 1565, p. 3-4). Em Sobral/CE o patrimônio era um rebanho de 600 ovelhas, e ao longo dos anos outras Casas foram acumulando vários bens, como em Triunfo/PE, que em determinado momento chegou a possuir um sítio “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).

Além dessas doações, algumas dessas instituições contaram também com subvenções de alguns governos provinciais, como também a mensalidade das pensionistas, uma vez que as meninas que tinham família, os pais pagavam para que as mesmas pudessem receber os ensinamentos ali ministrados.

A grande seca de 1877-1878 e a decadência das casas de caridade

Em 1877, os sertões das províncias do Norte sofreram com a maior seca já vivida até então. E as Casas de Caridade iram sofrer por falta de suprimentos, ocorrerá várias campanhas para arrecadação de donativos e principalmente dinheiro como podemos ver uma dessas campanhas, descritas a seguir:

Temos presente uma comunicação do irmão Ignácio, esmoler do virtuoso sacerdote Dr. Ibiapina que nos pede para declararmos que tendo recebido do Sr. Amorim Irmãos & C., desta praça à quantia de 9:466 \$, em dinheiro, que lhes foi remetido pelos Srs. Souza Irmãos & Rocha, da praça do Rio de Janeiro, produto de subscrições ali recolhidas pela Comissão Auxiliadoras das Instituições do padre Ibiapina sacou a favor, das casas de caridade: na província do Ceará, por intermédio do respectivo diocesano, o Exm. e Revm. Sr. D. Luiz Antonio dos Santos, 2.000 \$; na do Rio Grande do Norte 800 \$; para as de Bezerras, Santa Luiza, Cabaceiras, Gravatá e Pombal 2.150\$000. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 05/02/1879, ed. 29, p. 2)

Mesmo com essas campanhas o socorro demoravam por conta das dificuldades de transporte, em um documento escrito pelo próprio padre Ibiapina ele diz:

Hoje é 12 de dezembro de 1877. Não temos água para beber, senão de duas léguas; para lavar roupas, de três léguas. [...] Acabou-se o milho, o feijão, o arroz, restando apenas pouca farinha para nos remediar. Não temos cavalos, e pouco é o dinheiro. [...] As casas do centro pedem socorro às suas extremas necessidades, e tudo damos, embora nos falte. (Comblin, 2011, p. 53)

Essa grande seca deixou alguns rastros de devastação em algumas Casas de Caridade, em um fragmento do *Jornal de Recife* se tem essa informação:

Só na casa de caridade de Santa Fé morreram 103 pessoas envenenadas pelas raízes com que se alimentavam, por já não terem outro recurso. Sabe-se mais

que estão ainda umas vinte em perigo de vida. Na casa de Cabaceiras, ultimo asylo que instalou o Dr. Padre Ibiapina, e com o qual prefez numero de vinte casas de caridade, tem sido tal a mortalidade, que em breve terão de fechar as portas. Na casa de Baixa-Verde morreram também umas oitenta e tantas pessoas. A superiora de Pocinhos, que prestou os mais dedicados serviços aos doentes variolosos, acaba de sucumbir á esta enfermidade, victima da dedicação. (24/11/1878, ed. 271, capa)

Só no início de 1879 é que volta a chover e dessa maneira as coisas começam a amenizar, apesar das Casas de Caridade terem conseguido sobreviver a esse momento, o fim de algumas estará próxima, sobretudo após a morte do seu fundador.

Salve a Casa de Caridade de Acarí/RN que fechou as portas com o padre Ibiapina ainda vivo, as demais prosseguiram em sua maioria até o final do século XIX e início do século XX. Com mais tempo de funcionamento foram as de Triunfo/PE, Campina Grande/PB e Santa Fé/PB, que chegaram até meados do século XX, apesar de várias dificuldades financeiras.

Entre os motivos para o fechamento podemos destacar: a) Não eram instituições formalizadas, apesar de ter um Estatuto e um Regimento Interno, padre Ibiapina nunca formalizou as Casas de fato perante a justiça; b) As beatas sentiam dificuldades de continuar os trabalhos, em uma sociedade machista, onde as mulheres tinham pouco espaço na sociedade e poucos direitos elas sentiram na pele esses fatos que dificultaram a continuação do trabalho; c) Os recursos eram escassos, mesmo com a morte de Ibiapina, se percebe ainda a continuação de campanhas de arrecadação de dinheiro e subvenções governamentais, porém a medida que o tempo foi avançando os recursos foram diminuindo; d) Surgimento das escolas municipais e estaduais, com a mudança de regime político e a separação entre Estado e Igreja, a educação passou a ser secular e não mais fica restrito a Igreja; e) A igreja preferiam as irmãs de linhagem europeia, tendo o contraponto não mais meninas órfãs e pobres e sim meninas ricas, esse fato foi visto por exemplo na Casa de Caridade de Bezerras/PE, onde no início do século XX, a administração da Casa passa por várias congregações e “hoje recebe a denomi-

nação de COLÉGIO NOSSA SENHORA DAS DORES, sob a administração das Irmãs da Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria, aqui chegado em 1952” (Souto Maior, 2005, p. 244).

Conclusão

Atualmente vários prédios que funcionaram nessas instituições foram demolidos ou ainda fazem parte da paisagem local, porém não mais com a mesma finalidade que o seu idealizador propôs. Cartório, escola particular ou quartos de aluguel são algumas das funcionalidades desses prédios. Outro detalhe é a questão da documentação que na maioria não foram preservadas e o pouco que se tem delas estão, nesse momento que escrevo, na Cúria Diocesana de Guarabira/PB, no processo de beatificação do padre Ibiapina.

A respeito das Irmãs da Caridade, ordem criada por Ibiapina, elas acabaram desaparecendo, permanecendo apenas na memória de algumas pessoas dos lugares. Com o fechamento de algumas Casas de Caridade as beatas ainda persistiram em suas residências, no que ficou conhecido como “Casas de Oração”, na qual elas rezavam e ensinavam as pessoas que assim quisessem aprender os ensinamentos das antigas Casas de Caridade.

Fontes

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17/01/1866, ed. 13, p. 2.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 05/02/1879, ed. 29, p. 2.

GAZETA DE SOBRAL: Órgão imparcial. 22/07/1881, ed. 15, Ano I, pág. 3.

JORNAL A PROVÍNCIA: Órgão do Partido Liberal (PE), 30 de Abril 1874, ed. 281, capa.

JORNAL A VOZ DA RELIGIÃO, 07/03/1869, nº 13, capa.

JORNAL A VOZ DA RELIGIÃO, 03/04/1870, nº 54, p. 3.

JORNAL DE RECIFE, 24/11/1878, ed. 271, capa.

O CEARENSE, 25/04/1879, ed. 44, p. 3.

O CEARENSE, 27/02/1863, ed. 1565, p. 3-4.

Referências

ARAÚJO, Francisco Sadoc. **Padre Ibiapina**, Peregrino da Caridade. São Paulo: Ed. Paulinas, 1996.

COMBLIN, Joseph Jules. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulus, 2011.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. Tradução Maria Yedda Linhares. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos** – decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 1ª edição digital. São Paulo, 2013.

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. **Devoção e santidade nas casas de caridade**: a idealização mariana do Pe. Ibiapina. Tese. PUC-GO, 2014.

LOPES, Diana Rodrigues. **Padre-Mestre Ibiapina e a Casa de Caridade de Triumpho-PE** 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, Ronaldo J. **Bezerros, seus fatos e sua gente**. Recife: Ed. Do Autor, 2005.

CAPÍTULO 5

AS ROMARIAS DO CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO E SEMANA ECOS DO CALDEIRÃO (2000-2022)

Hioga Fernanda Duarte Rocha Santos

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-5

As Romarias do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto são feitas anualmente pela Comissão Pastoral da Terra da Diocese de Crato, com apoio da Comunidade Eclesial de Base, de movimentos sociais e do assentamento 10 de abril. Elas são feitas com o intuito de reunir a classe campesina em uma celebração em que é possível discutir sobre a vida no sertão, a convivência com o semiárido, a agricultura familiar, o direito à terra, sua preservação e possibilidade de sustento.

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (1926-1936) determinou-se como uma irmandade religiosa de camponeses sediada na zona rural do município de Crato, Ceará, que tinha como premissa o enlaço de fé, trabalho e oração, podendo ser compreendido como um movimento social de viés religioso que guarda proximidades face ao evento precedente de Canudos¹.

O Beato, inicialmente, com o auxílio do Padre Cícero constituíra na localidade de Baixa Dantas (1895-1926), zona rural do município do Crato, uma comunidade de proporção demográfica e espacial menor que aquela posterior do

¹ Comunidade constituída no sertão baiano caracterizada pelo trabalho coletivo, devoção religiosa e pela orientação de Antônio Conselheiro (1828-1897), que entre os anos de 1896-7 sediaria o que ficou conhecido como Guerra de Canudos. Este conflito mobilizou as tropas da jovem república em um dos episódios mais violentos da história do Brasil, estimando-se que cerca de 25 mil integrantes do Arraial de Canudos tenham sido mortos. (Cf. Moniz, Edmundo. *A Guerra Social de Canudos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978)

Caldeirão, interrompida, porém, em função de as terras terem sido tomadas pelo arrendatário, sem ao menos haver o ressarcimento pelas benfeitorias feitas na propriedade.

Depois disso, José Lourenço seguiu, junto de sua família de sangue e de convívio, para um pedaço de chão cedido por Padre Cícero (1844-1934). O terreno localizava-se próximo à Chapada do Araripe². E “O nome Caldeirão deriva de formações rochosas na parte mais baixa da área, em forma de grandes reservatórios que acumulam água quando chove”. (Vidal, 2017, p. 74). Esses caldeirões permanecem com água o ano inteiro, assim como fora na época do beato.

A partir de então, passa-se a desenvolver da agricultura ao pastoreio, o que possibilitava com que o Beato e seus seguidores vivessem em nível razoável de abonaça e fartura em vista das condições sócio-históricas predominantes no Nordeste àquela época. Conforme Régis Lopes:

Nos primeiros anos, era uma comunidade agrícola. Com o passar do tempo e a chegada dos sertanejos, os trabalhos vão se diversificando. Entre os agricultores chegam pedreiros, carpinteiros, ferreiros, pessoas entendidas na fabricação de objetos de flandres (copos, panelas, baldes etc.). Os carpinteiros, além de outras atividades, se ocupam com a construção de móveis domésticos. Constroem, também, um engenho de madeira, e assim inicia-se, a produção de mel e rapadura. Encarregam-se, ainda, dos trabalhos ligados à capela: fazem as portas de cedro e o altar. As pessoas especializadas em serviços com couro montam um curtume, lugar onde se curte o couro para a fabricação de chinelo, sapatos, arreios de animais. Surgem os dedicados à produção de objetos de cerâmica. Além da produção de panelas, desenvolvem também a fabricação de cestas ou sacolas de cipó. Passam a fazer farinha, beiju e tapioca. Enquanto uns vão cuidar das galinhas, outros dedicam-se aos porcos. Determinado grupo cuida do gado, outros já trabalham nas roças. Tudo isso coordenado pelo beato e algumas pessoas de sua maior confiança para a transmissão das ordens. (Ramos, 2011, p. 63).

Em 1932 a população da comunidade foi insuflada em virtude de uma grande seca que assolava os sertões do Nordeste. Os migrantes que chegavam viam no Caldeirão uma possibilidade de alegria, fruto de uma vida baseada na partilha, no ideário religioso popular e no trabalho. O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto

² Do tupi antigo, ararype significa “rio das araras”. Trata-se de um revelo formado na divisa dos estados do Ceará, Piauí e Pernambuco, a qual abriga a Floresta Nacional do Araripe.

com o tempo chegou a somar aproximadamente 5 mil pessoas, entre elas mulheres, homens, crianças e idosos.

No ano de 1934, porém, o Padre Cícero veio a óbito e as terras cedidas por ele ao beato ficaram em testamento para a Congregação dos Salesianos de Juazeiro do Norte, além de várias outras terras que se encontravam no nome do Sacerdote. Nesse contexto, as tensões, que já eram fortes, continuaram a se agravar cada vez mais e as pressões para a destruição da comunidade tornaram-se mais vigorosas. Na madrugada do dia 11 de setembro de 1936 forças policiais do estado invadiram o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, expulsaram seus moradores e destruíram a comunidade.

A destruição do Caldeirão acontece num momento em que a comunidade partia para um salto significativo de urbanização: organização das ruas, construção de muitas casas e a edificação de uma capela para que fossem realizados casamentos e batizados na comunidade. Foi um momento em que já tinha chegado à comunidade três mulheres que sabiam ler e escrever e eram tidas como professoras: Dona Madalena, que vinha de Alagoas, Francisca de Sousa, proveniente de Sobral, e Marina Gurgel, que vinha do Rio Grande do Norte. Elas já tinham estruturado uma pequena escola, com uma educação básica para jovens e crianças – também o beato já fazia planos de construir escola para as crianças. O lugar tinha abundância e tinha tudo do que precisavam. Porém, precisava mesmo era melhorar a infraestrutura através da construção de equipamentos coletivos que eles precisariam. (Vidal, 2017, p. 78)

Sabe-se ainda que após a destruição do Caldeirão, vários dos seus moradores conseguiram fugir em direção à Serra do Araripe em busca de esconderijo. Diante de todo esse cenário, no dia 11 de maio de 1937, nomeado para “resolver” a questão Caldeirão, o Capitão José Bezerra teve sua vida ceifada. Esse acontecimento só fortaleceu o pavor social em relação aos remanescentes da comunidade. Conforme Rui Facó:

Beato Lourenço, do Caldeirão, antes de ser atacado pelas forças repressivas, era objeto de denúncia por parte do Clero do Cariri às autoridades civis e militares. A Igreja Católica desempenha, assim, o papel de polícia ideológica no meio rural, antecipando-se as forças repressivas. Preparando-lhes o caminho. Percebe, institivamente, que a “heresia”, os desvios das normas de conduta estabelecida pela religião dominante – a religião das classes dominantes – poderá evoluir até a rebelião contra a ordem constituída. Uma vez repelida pelos “crentes” ou “fanáticos” sua ação pacificadora dá o brado de alarma. Deve ser

esse o primeiro abalo que sofre os *crentes* ou *fanáticos*, depois de adotarem sua atitude de Oprotesto inconsciente, até então passivo, contra a ordem de coisas existente. E deve ser também o ponto de partida, a fase de transição, da atitude passiva. O momento da consciência de uma posição de revolta. (Facó, 2009, p. 52)

Depois de todos esses episódios acerca do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, do Beato José Lourenço e dos remanescentes, o que se percebe é o trabalho da imprensa hegemônica em uma tentativa de fazer com que o acontecido caia no esquecimento. A imprensa que antes era contratada para falar sobre o Caldeirão e os seus, a partir de dado momento, é paga para silenciar, fator que sugere que o Estado e a Igreja tinham como projeto o silenciar para esquecer. Depois desse episódio, a única matéria que aparece sobre o Caldeirão é de quase 30 anos depois de sua destruição.

A comunidade foi destruída após sofrer acusações de comunista e lugar de fanatismo. “O anticomunismo tornou-se uma das forças mais decisivas das lutas políticas do mundo contemporâneo, sobretudo, porque ofereceu um inimigo interno e externo a ser combatido”. (Pinho; Meneses, 2017, p, 19) Dessa forma, ser qualificado como “comunista” ou, simplesmente, ser suspeito de o ser, já tornava o sujeito ou o grupo social assim qualificado como potencial inimigo a ser rechaçado implacavelmente.

Vê-se que não foram poucos aqueles que, em suas páginas, seja por meio de manchetes ou de pequenas notas, construíram narrativas que, em consonância com os anseios da política nacional, justificavam a imperiosa necessidade de debelar o mal da ignorância e do fanatismo no sertão, desqualificando a comunidade do Caldeirão e o beato José Lourenço.

Organização das romarias e suas representações

As Romarias do Caldeirão da Santa Cruz desde a sua primeira celebração são feitas no mês de setembro por ser o período que marca o ano de destruição da Comunidade Santa Cruz do Deserto. Os seus organizadores CPT, CEB's, Assen-

tamento 10 de abril e movimentos sociais, começam no mesmo mês da romaria a organizar a que está por vir, isso acontece porque é o mês que a Comunidade Eclesial de Base organiza seu calendário semestral.

Nas reuniões são escolhidos os responsáveis pela infraestrutura, pela escolha dos benditos, por fazer reuniões de articulação nas comunidades e afins. Também costumam estar presentes pessoas do Assentamento 10 de abril, que são parte fundamental, pois começaram junto com a CPT a organizar e tornar possível uma romaria para que uma classe campesina ligada ao semiárido pudesse se reunir em uma celebração político-religiosa.

Como já dito, a romaria é um espaço para falar sobre a terra e a convivência com o semiárido, sendo assim, o Movimento Social dos Trabalhadores Sem-Terra é uma parte importante no que diz respeito aos temas de luta e interesses que circundam uma romaria desse tipo. Uma romaria que o intuito maior é discutir sobre o acesso à terra, água e meios dignos de sobrevivência.

Sobre os benditos, assim como eram importantes na época da existência da comunidade Caldeirão de Santa Cruz também se mostram presentes nas celebrações. O bendito que segue foi escolhido para o acolhimento da romaria de 2021 e se chama “Louvado seja essa santa romaria”:

Bendita e louvada seja esta romaria
Bendito o povo que marcha
bendito o povo que marcha
tendo Cristo como guia

Sou, Sou Teu, Senhor
Sou Povo Novo, Retirante E Lutador
Deus Dos Peregrinos, Dos Pequeninos
Jesus Cristo Redentor

No Egito, antigamente, no meu da
escavidão, Deus libertou o seu povo. Hoje
ele passa de novo gritando a libertação

Para a terra prometida o povo de Deus
marchou, Moisés andava na frente. Hoje
Moisés é a gente quando enfrenta o
opressor

Chegou a hora da alegria
vamos ouvir essa palavra que nos guia

Tua palavra vem chegando bem veloz
Por todo canto hoje se escuta a sua voz
Aleluia, aleluia

Nada se cria sem a força e o calor Que sai
da boca de Deus, nosso criador
Aleluia, aleluia

O mandamento de Deus é retidão é
luz nos olhos e prazer no coração
Aleluia, aleluia

Esta é a palavra da certeza
E da justiça que nos liberta da opressão e da cobiça
Aleluia, aleluia

Bendita seja esta palavra do Senhor Mel
saboroso e alimento para o amor
Aleluia, aleluia

O céu proclama a tua glória o meu Deus
A Terra inteira canta um hino de louvor
Aleluia, aleluia.

Como pode ser percebido no bendito de romaria, o que partilham é a crença de que estão marchando para uma terra sagrada, uma terra prometida onde os retirantes e povo do sertão se libertam da cobiça e da opressão. E o Caldeirão da Santa Cruz do deserto foi justamente um lugar no qual as pessoas iam para se livrar das misérias que estavam assolando os nossos sertões do Nordeste do Brasil.

A geração de renda e a parte profana da romaria

A Romaria do Caldeirão da Santa Cruz começa aproximadamente às 7 h, e às 8 h já é momento de primeira oração e acolhimento. Vão chegando ônibus, vans, carros particulares, pessoas cavalgando, de moto e paisagem da comunida-

de vai se modificando e dando espaço a multidões e barracas que vendem comidas e bebidas. Aproximadamente uma 11h toda a parte litúrgica da romaria acaba e boa parte das pessoas que foram para a celebração religiosa e discutir sobre o semiárido vão embora. Os que ficam mesmo são os que estão bebendo e geralmente ficam anoitecer a dentro.

Os caldeirões que deram nome a comunidade ficam nesse dia cheios de pessoas tomando banho, mergulhando e alguns pulando da parte de cima para dentro do caldeirão de água. É um espaço de vegetação semiárida e com um vento constante e clima permite que pessoas bebam e passem o dia tomando banho nos caldeirões. Logo na entrada do Caldeirão é possível avistar inúmeras barracas com pessoas vendendo os mais variados tipos de comidas. Os alimentos variam desde lanches até almoço, isso só acontece em dia de romaria.

A celebração termina umas 11h e aí começam a se aglomerar pessoas perto da capela, ficam e bebem lá perto porque aproveitam a estrutura de tenda na época de romaria. Na de 2022, nesse horário, aproximadamente 60 pessoas estavam nesse espaço bebendo e comendo um churrasco que estava sendo feito. Mais à frente as barraquinhas com comida continuavam abertas e cercadas de gente. Perto das barracas de comida vão geralmente os que querem comer.

O som estava ligado em um volume bem alto, tocava muito forró e pagode. Observar aquele som me fez pensar nesse sertão diverso e que é de certa forma ligado a um mundo global. Em que as expressões culturais chegam dos mais variados lugares. O sertão não é mais apenas viola e música de saudosismo, o sertão é lugar de diversidade.

As pessoas que ficam bebendo depois da celebração são dos sítios vizinhos e que já tem o costume de todos os anos chegarem cedo e depois passarem o dia bebendo e comemorando. É normal no sertão as coisas começarem com missa e acabarem com bebidas. Um exemplo é o batismo, que geralmente é uma missa e um almoço seguido de festa.

Sobre a parte “profana” da romaria eu ainda não encontrei pesquisas que falam sobre o assunto, mas o que pude observar foi que é um espaço de encontro,

em que as pessoas conversam, bebem, dançam, paqueram. Não tenho narrativa de quando teria começado essa parte profana, mas ao conversar com um dos responsáveis pelo museu do Caldeirão, pude entender que já se repete a vários anos.

Um museu que estar no Caldeirão também merece uma atenção especial. Ele é um espaço que foi feito com verba do município de Crato, mas que conta com pouquíssimo recurso. Ele é gerido pelo grupo Caldeirão Hoje, o qual tem como membros a Igreja católica e alguns pesquisadores voluntários. Nesse museu é possível encontrar fotos, objetos e parte da história da comunidade de José Lourenço. Citei o museu pôr o tópico falar em geração de renda.

No que concerne ao museu, no dia da romaria eles colocam objetos à venda para que desse modo possam reverter o valor obtido em benfeitoria para o museu. São vendidos produtos locais como mel e também terços e cordéis. Em conversa informal que tive com o organizador, as vendas foram razoavelmente boas.

Análise do projeto de lei que institui a Romaria e Semana Ecos do Caldeirão no calendário de eventos oficiais do estado

Anos se passaram depois que forças policiais do Estado e Federais destruíram a comunidade do Caldeirão do Beato José Lourenço. Essas terras como já mencionado ficaram de herança para a Congregação dos Salesiano, que pediu as terras de volta e deu um valor para José Lourenço. O pagamento pelo que o beato e seu povo deixaram no caldeirão foi pouco, mas foi o que possibilitou a compra do Sítio União, em Exu.

Sobre a imprensa ela serviu como aporte ideológico para a destruição do Caldeirão, O Jornal O Nordeste, durante a existência do Caldeirão não poupou páginas para acusar a comunidade e seus moradores de fanáticos. Depois da chacina que teve na chapada do Araripe em 1937 foi que o Cadeirão entrou em uma esteira de silenciamento que durou aproximadamente 30 anos. Fora três décadas de uma história silenciada.

Foi partir de Rui Facó e Rosemberg Cariry que esse cenário modificou s o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, o Beato José Lourenço e os remanescentes da comunidade começaram a modificar e voltaram a serem escritos cordéis, foram feitas peças teatrais, a Romaria da Santa Cruz e em julho de 2022 foi Instituída a Romaria da Santa Cruz e a Semana Ecos do Caldeirão no Calendário Oficial do Estado. Assim diz a Lei:

Art. 1º Fica instituído no Calendário Oficial de Eventos do Estado do Ceará a Romaria da Santa Cruz a ser celebrada, anualmente, no quarto domingo do mês de setembro e a Semana Ecos do Caldeirão.

Art. 2º A Semana Ecos do Caldeirão tem como objetivos:

I– Promover a visibilidade da história da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, em Crato;

II– Preservar a memória da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto;

III– Promover o debate acerca da preservação da sua história e das práticas cultivadas por seus moradores;

IV– Promover debates sobre a agricultura familiar, soberania alimentar e convivência no Semiárido e práticas estimuladas pela comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto;

V- Estimular reflexões acerca da violência de Estado cometida contra o Caldeirão da Santa Cruz e outras comunidades rurais.

Parágrafo único. A Semana Ecos do Caldeirão passará a fazer parte do Calendário Oficial de Eventos do Estado do Ceará e será realizada, anualmente, na quarta semana do mês de setembro.

É uma lei que tem preocupação com a soberania alimentar, com a agricultura familiar, com o semiárido, além de ter interesse em promover debates sobre a Comunidade do Beato José Lourenço e seu modelo econômico e social. O negócio agora é que as coisas continuem andando e eles consigam efetivar na prática as suas propostas.

Considerações finais

Desordem, fanatismo, comunismo e ameaça. Esses aspectos dão-se como marco do discurso a partir do qual a imprensa do início do século XX, em especial o jornal O Povo, O Nordeste e O Estado, abre um caminho de possibilidade

à fomentação de uma possível destruição da comunidade religiosa Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. A irmandade religiosa, embora fosse adepta de uma religiosidade popular, foi tida aos olhos de boa parte de seus contemporâneos como uma afronta e um perigo aos bons costumes ditados pela Igreja Católica através dos seus clérigos e pelo conformismo social perpetrado como política pelo Estado.

O discurso utilizado pela imprensa, principalmente depois da morte do Padre Cícero – que serviu como uma espécie de protetor do Beato e dos romeiros que chegavam à região –, causava rumor, porque o trabalho era fazer uso de denominações de coisas que eram extremamente mal vistas pelas pessoas à época tendo por objetivo fixar no imaginário um viés negativo sobre as práticas do Caldeirão. Dentre os predicados utilizados, o de “comunismo” era uma fonte de medo nas populações do Nordeste, pois essas achavam que o perigo “vermelho” seria uma possibilidade de destruição da vida.

No dia 11 de setembro de 1926, uma comunidade religiosa que vivia com o lema de reza e de trabalho foi invadida por forças policiais e seus moradores expulsos, outros aprisionados, mortos ou sumidos pelas matas da Serra do Araripe. Mas até onde foi a violência dessas forças do Estado? Onde estão os corpos das pessoas que tiveram suas vidas ceifadas por essa atrocidade? Por que a imprensa demorou mais de 30 anos para falar novamente sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto? Por que foi tão prontamente partícipe no processo de demonização do Caldeirão? O que representa a Lei que Institui a Romaria do Caldeirão?

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, podemos assim dizer, é mais um elemento constitutivo para a compreensão dos sertões do sul do Estado do Ceará durante o período denominado de Primeira República. E a Lei é um aparato do estado para que os cuidados necessários com espaço geografia, biodiversidade, conservação e preservação do local e memória sobre a comunidade aconteçam, o que precisa ser posto em prática de forma efetiva e em vias de contribuição.

Referências

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Um beato líder**: narrativas memoráveis do Caldeirão. Fortaleza: Imprensa universitária – UFC, 2004.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos** – gênese e lutas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

LOPES, Régis. **Caldeirão**: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar/ NUDOC-UFC, 2011.

MENESES, Sônia. **Imprensa, anticomunismo e fé**: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936 – 1937). Fortaleza PPGH – UFC, 2017.

VILECI, Basílio Vidal. **A Romaria da Santa Cruz do Deserto no Caldeirão**. Artigo. Disponível em: <http://cptce.blogspot.com/2014/09/artigo-romaria-da-santa-cruz-do-deserto.html>. Acesso em: 30 jul 2022.

VILECI, Basílio Vidal. **Raízes e frutos do Caldeirão**: uma recriação para o Assentamento 10 de abril. Juazeiro do Norte - UFCA, 2017.

CAPÍTULO 6

FREI DAMIÃO NO ESPAÇO CEMITERIAL: O CATOLICISMO NÃO OFICIAL NOS SERTÕES DO SERIDÓ

Joyce Samylla Idalino da Silva

Lourival Andrade Junior

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-6

O homem a muito tempo destina um fim aos seus mortos, fazendo com que ao longo das histórias e das diversas culturas, os corpos encontrassem caminhos diferentes. Exemplo disso, é a cultura egípcia e os processos de mumificação, e as várias ossadas encontrados por arqueólogos em grutas e cavernas, remontando a Pré-História, de quando o homem ainda vivia uma vida nômade. A base de nossa cultura funerária, tem ligações diretas com a Idade Média, período em que a Igreja Católica atingiu o ápice de sua influência, tendo controle sobre os corpos, ritos fúnebres e sepultamentos, fazendo com que toda a ritualística passasse a acontecer dentro da igreja e gerenciado pela mesma.

O gerenciamento dos ritos fúnebres pela igreja, se deu através da crença em que o cristão, a sua alma, só seria salva se estivesse em solo sagrado, sendo assim, os enterramentos passaram a ser realizados dentro do âmbito da igreja ou nas suas imediações, o chamado sepultamento *ad sanctos*. Em meados do século XIX, iniciou-se os rompimentos dessa tradição, tendo como justificativas medidas higienistas, já que se acreditava que a presença de corpos em decomposição, em um lugar fechado e que diariamente recebia fiéis, poderia causar doenças devido os miasmas liberados pelos corpos. Alguns autores, como Rezende (2007)

argumentam que havia mais do que preocupações sobre a saúde da população, mas sim questões políticas, entre igreja e estado, já que a igreja acabava obtendo grandes lucros com os sepultamentos, o que acaba transformando as medidas higienistas surgidas na Europa, em uma máscara para encobrir outros interesses do estado.

O sepultamento do corpo junto aos santos, ou seja, em um lugar sagrado era a principal forma de a Igreja exercer o seu domínio. Quando este corpo passa a ficar longe da Igreja, indo em direção à municipalidade, começa a entrar em crise a reprodução da autoridade eclesiástica. (Rezende, 2007, p. 51)

Após períodos de conflitos e adequações, onde a população deixou o antigo hábito para um novo, houve o fim dos sepultamentos *ad sanctos*. A partir disso, houve a criação dos primeiros cemitérios que conhecemos hoje em dia, os denominados cemitérios extra muros, que seguem normas sanitárias de distanciamento e por isso se encontram afastados dos centros urbanos, em locais com solo e altitude adequados. Porém, o processo de mudança não foi fácil, desconstruir tradições é um processo demorado, a Cemiterada, revolta que aconteceu em 1836 na Bahia, onde a população destruiu o primeiro cemitério da cidade de Salvador, é a prova da resistência da população contra as mudanças e as novas tradições.

Para manter uma proximidade com a igreja e com o sentimento de salvação que a mesma trazia devido ao seu solo sagrado, surgiram no âmbito do cemitério os túmulos com a aparência de igreja, grandes, apontando para o céu como as igrejas e adornados com imagens sacras surgiram, onde cada uma dessas características tem suas funções específicas. O uso de imagens sacras, o foco do presente trabalho, fazia parte da crença de que o morto só ressuscitaria se possuísse uma sepultura próxima a imagem de algum santo ou mártir, assegurando sua proteção. Desta forma, em cada túmulo, se podia ver a imagem do santo ao qual o morto era devoto e pedia proteção no juízo final. Com a secularização do cemitério, o uso de imagens não reconhecidas pela oficialidade católica, as chamadas imagens profanas e representações de outras religiões e crenças passaram a fazer parte do ambiente cemiterial. Ao caminhar por um cemitério, podemos notar a presença

dessa tradição e ainda mais, podemos notar a presença de imagens profanas de Frei Damião em cemitérios do sertão seridoense.

Tais mudanças são aqui pensadas a partir da ideia de secularização dos hábitos cotidianos. Secularização entendida, conforme o pensamento de Peter Berger, como indicativo de perda da influência por parte das autoridades eclesiásticas, que, estando ligada à Igreja tradicional, significaria descristianização, ou paganização. Desse modo, por secularização compreende-se o processo pelo qual alguns setores sociais e culturais têm, em seu seio, diminuída a preponderância das instituições e dos símbolos religiosos quando acontece a separação entre Igreja e Estado. (Santos, 2011, p. 24-25)

O sertão é um local carregado de diversos significados e sentidos existentes. Inicialmente, durante o período Colonial, o sertão estava associado às terras distantes do litoral, por muitas vezes, ainda não colonizadas. Já no século XVIII, o sertão passa a ser sinônimo de uma terra pouco povoada, com espaços difusos, associados à ausência de lei, ordem, clero e territórios não acompanhados economicamente pela presença do Estado. Com o passar do tempo, o sertão vai adquirir uma relação com a semiaridez, uma imagem de um lugar difícil, seco, de condições precárias de vida, dando ao sertanejo o adjetivo de homem forte. No contexto desses espaços geográficos, as manifestações de fé irão se destacar como uma das características principais da identidade sertaneja, podendo ser observadas nas individualidades e subjetividades das representações. Essas regiões, são historicamente influenciadas pelas religiões e práticas católicas romanas (devido a colonização, as missões jesuíticas, etc.), indígenas e africanas. A mescla dessas crenças deu forma às esperanças, expectativas, imaginações, medos, alegrias, dúvidas conscientes ou inconscientes do povo sertanejo, expressando assim a sua conhecida e forte religiosidade. A partir dessas mesclas e misturas de características, surgirá no sertanejo uma forte crença no misticismo e nas superstições. E devido à demora da igreja, enquanto instituição, de se fixar permanentemente no sertão, essas práticas acabaram ganhando força, fazendo com que até os dias atuais, possamos encontrar nesses espaços geográficos cultos ao profano e crenças em misticismos. Além disso,

[...] a demora da Igreja oficial para se instalar (...) e a necessidade de os homens e as mulheres do lugar estarem em contato com o sagrado, fizeram com que práticas não canônicas se consolidaram entre a população. Assim, o catolicismo não-oficial brasileiro, encontrou espaço fértil para se desenvolver, se adaptar, e se ressignificar. (Andrade Junior, 2021, p. 24)

Frei Damião foi um frade italiano radicado no Brasil que realizou diversas missões no Nordeste a partir dos anos 1930. Apesar de não ser canonizado e ainda estar em processo de beatificação, ou seja, não ser aceito como santo pela igreja enquanto instituição, o mesmo é tido como santo nordestino e segue conquistando fiéis, povoando o imaginário popular, enriquecendo o catolicismo popular e tornando-se elemento cultural, compondo as crenças e o imaginário religioso do sertanejo. O mesmo foi legitimado pelo povo nordestino pela forma de vida simples, temente a Deus e pela aproximação com o povo conquistada durante suas peregrinações, onde segundo relatos, estava sempre disposto a realizar confissões.

O seu adoecimento e a sua morte foram de especial significado para os fiéis e para a memória coletiva. O papel da mídia, propagando os discursos dos fiéis; as estratégias governamentais e eclesiais, durante o seu adoecimento e o seu velório foram determinantes para a espetacularização do último capítulo da vida do religioso. Nesse cenário, o povo não se fez coadjuvante, pelo contrário, em um protagonismo espontâneo de religiosidade popular, escreveu a história, na sua mais simples e sincera devoção. Com a mesma espontaneidade, continuou a frequentar os santuários, dedicados à sua devoção e reconheceu o padrinho como santo. (Silva, 2019, p. 281)

A partir disso, o presente trabalho irá observar e analisar as imagens de Frei Damião nos cemitérios de cinco cidades do Rio Grande de Norte, que fazem parte do Seridó e do Sertão nordestino, sendo elas: Caicó, Currais Novos, Jardim do Seridó e Lagoa Nova. A presença de imagens de Frei Damião nos cemitérios do sertão seridoense, demonstra as diversas formas de crença e expressão de fé, inclusive as não oficiais, que não são aceitas pelas instituições católicas, mas fazem parte de toda uma complexa cultura das crenças e das práticas religiosas do povo sertanejo, que foram criadas e formuladas com a falta da igreja como instituição no processo de formação da cultura religiosa local.

Para a realização deste trabalho, inicialmente houve o processo de obtenção de base teórica e histórica sobre os assuntos discutidos, que ocorreu através de pesquisas bibliográficas, onde realizaram-se buscas e coleta de dados utilizando as bases de dados eletrônicos como Google Acadêmico e Scielo, além de livros sobre a temática. As palavras-chaves utilizadas na busca de artigos foram: cemitérios, imagens sacras, imagens profanas, sertão, religião sertaneja, religiosidade sertaneja, Frei Damião. Os critérios para a inclusão de artigos que se encaixassem com os temas escolhidos no título, sem especificação de ano de produção. Todos os artigos e livros utilizados são escritos por brasileiros, trazendo ainda mais proximidade com o tema proposto. Infelizmente, a temática cemiterial ainda não é tão estudada no Nordeste, fazendo com que a maioria dos livros fossem relatos sulistas, fazendo necessário adaptações e adequações à realidade nordestina. Acerca dos livros, foram usados com base em indicações do orientador do trabalho, sendo leituras de base para formação de conhecimentos iniciais acerca da temática, também não obedecendo um recorte de ano de produção específico.

Em seguida, houve uma pesquisa de campo, para identificação e coleta de dados, todas as leituras foram de extrema importância para a pesquisa de campo, pois a mesma ocorreu com o máximo de informações teóricas sobre o assunto, de forma a gerar um maior enriquecimento do seu trabalho. As pesquisas de campo ocorreram em seis cemitérios de quatro cidades do Seridó, no Rio Grande do Norte. Na cidade de Currais Novos, foram visitados dois cemitérios, sendo eles o Cemitério de Nossa Senhora de Fátima, localizado no bairro Paizinho Maria e o outro, o Cemitério de Sant'Ana, localizado no bairro Centro. Na cidade de Lagoa Nova, também foram visitados dois cemitérios, o Cemitério de Santo Expedito, localizado na rua Antônio Elesbão e o Cemitério de Padre Cícero, localizado no bairro Centro. Na cidade de Caicó, foi visitado o Cemitério São Vicente, localizado no bairro Paraíba. Por último, foi visitado em Jardim do Seridó o Cemitério Municipal de Jardim do Seridó, o único da cidade, localizado no bairro Centro. Em todas as visitas, foram realizadas as mesmas metodologias: adentrar o local,

procurar e observar túmulos que obtivessem as imagens de Frei Damião, e observar as características desses túmulos a fim de gerar um perfil. Após esses túmulos serem achados, observados e analisados, eles foram fotografados, a fim de registrar a presença dessas imagens, visto que, o material dessas imagens costuma ser frágil, e com isso acaba gerando perdas. As fotos foram retiradas com o auxílio de um smartphone, o mesmo conta com um conjunto de câmera tripla, de 25, 5 e 8 megapixels, resultando em imagens de boa visibilidade. Em seguida, foram armazenadas em uma base de dados eletrônicos, Google Drive, a fim de evitar perdas futuras e um fácil compartilhamento.

Após a pesquisa de campo, onde ocorreram visitas a seis cemitérios de quatro cidades, podemos observar resultados diferentes em cada cemitério e cidades, mesmo que todos façam parte de um mesmo conjunto geográfico. Em Currais Novos, foram visitados dois cemitérios, sendo eles o Cemitério de Sant'Ana, onde não foram encontradas imagens de Padre Cícero e Frei Damião, visto que o cemitério é o mais antigo da cidade demonstrando um possível fechamento dos mais antigos as formas não-oficiais de uma religião e a falta de reconhecimento de Frei Damião como santo popular durante esse período de tempo. Já no Cemitério de Nossa Senhora de Fátima, foram encontrados a maior quantidade de imagens profanas de todos os cemitérios visitados durante a pesquisa, incluindo imagens de Frei Damião, e Padre Cícero. Essas imagens se encontram bem espalhadas pelo cemitério, participando de todas as áreas de expansão, demonstrando que os habitantes de Currais Novos, principalmente da atualidade, visto que o cemitério é um tanto quanto recente, são abertos a aceitar as diversas formas de expressão da religiosidade e a recepção que o Frei obteve em suas passagens pela cidade. A partir disso podemos perceber também, que os fiéis de Frei Damião são pessoas de uma determinada faixa socioeconômica, visto que o Cemitério de Sant'Ana é destinado às grandes e ricas famílias da cidade, enquanto o Cemitério de Nossa Senhora de Fátima é voltado para grupos sociais mais diversificados. Na cidade de Lagoa Nova, também foram visitados dois cemitérios, o Cemitério de Santo Expedito e o Cemitério Padre Cícero, em ambos os cemitérios foram en-

contradas imagens de Frei Damião, mas em pouca quantidade, os cemitérios da cidade abrem um maior espaço a imagem do padroeiro da cidade, São Francisco, mesmo que um deles seja dedicado a Padre Cícero, outro santo popular, não aceito pela igreja enquanto instituição. Na cidade de Caicó, foi visitado o Cemitério de São Vicente, localizado no bairro Paraíba, devido à grande extensão do local, apenas foi analisado a primeira expansão e sendo assim, a mais antiga, onde não foram encontradas imagens de Frei Damião, por ser uma área de sepultamentos antigos, vários túmulos são da mesma época em que Frei Damião ainda era vivo, sendo assim, ainda não era tido como santo pelo povo. Por último, foi visitado em Jardim do Seridó o Cemitério Municipal de Jardim do Seridó, esse cemitério tem duas expansões, na primeira ocorre o mesmo que no cemitério de Caicó, falta de imagens, geradas pelo período em que os túmulos foram construídos e na segunda, o mesmo que os cemitérios de Lagoa Nova, algumas imagens, mas em pequena quantidade. Nessa parte do cemitério, também foi possível notar a falta de imagens sacras. Em todos os cemitérios, as imagens encontradas eram de pequeno porte, e se encontravam em cima e dentro das “capelas” dos túmulos, sozinhos ou na presença de outras imagens sacras.

Figura 1 - Imagem de Frei Damião, sozinho, acima do túmulo.



Fonte: retirada pelo autor.

Figura 2 - Imagem de Frei Damião, dentro da capela do túmulo, acompanhado de outras imagens sacras.



Fonte: retirada pela autora.

Conclui-se então, que a presença de imagens de Frei Damião pode ser encontrada em cemitérios do sertão seridoense, principalmente em cemitérios ou túmulos mais recentes, de meados dos anos 2000 quando nos referimos a Frei Damião. Essa data é devido a época em que Frei Damião veio a falecer, e que começou a realizar milagres, ganhando mais fama, reconhecimento e fiéis. A presença dessas imagens indica a abertura do povo sertanejo e seridoense a práticas e crenças voltadas para as religiosidades não oficiais e a manutenção de práticas que não são aceitas pelas instituições católicas, mas fazem parte de toda uma complexa cultura das crenças, geradas pela falta da presença da igreja durante o processo de formação da cultura religiosa do local. Pela grande parte de túmulos familiares ou mistos (homens e mulheres), não se faz possível uma análise quantitativa de qual gênero seria mais devoto a esse santo popular. Sobre a falta de imagens em alguns cemitérios, podemos ter como motivação a perda de uma tradição, visto que quanto mais novo o túmulo é, maior a chance da falta de uma imagem sacra ou profana e também os furtos frequentes em cemitérios dessa re-

gião. É de extrema importância a manutenção e incentivo aos estudos cemiteriais nos sertões, no cemitério somos capazes de conhecer toda a história de uma cidade e seus habitantes, a partir das análises tumulares, que trazem diversas informações sobre uma sociedade, inclusive épocas de dificuldade e a economia do local. Além disso, é importante que políticas de conservação sejam criadas e colocadas em prática, para que todos possam expressar sua fé em um local público e possam ser zelados por aquele que é devoto.

Referências

SILVA, Aerton Alexander de Carvalho. **A construção de um taumaturgo: a prática missionária de Frei Damião de Bozzano no nordeste brasileiro (1931 - 1997)**. 2019. 309 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2019.

ANDRADE JUNIOR, Lourival. **Milagreira cigana Sebinca Christo: Sublimação no catolicismo não-oficial brasileiro**. Curitiba-Brasil: CRV, 2021. p. 250.

DIRETO ao assunto” - Enterramentos “Ad Sanctus” - Eduardo Rezende. Gravação de Eduardo Rezende. [S. l.]: ABEC, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NxR7kF0LQpc>. Acesso em: 17 ago. 2022.

PAGOTO, Amanda Aparecida. **Do âmbito sagrado da igreja ao cemitério público: Transformações fúnebres em São Paulo (1850-1860)**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004. 160p.

PONTES, Emilio Tarlis Mendes. Fé e pragmatismo no Sertão. **Mercator**, Fortaleza, p. 155-168, mai./ago. 2014.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. **Cemitérios**. São Paulo: Editora Necropolis, 2007. 104 p. ISBN 978-85-61151-00-3.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. **O céu aberto na terra: Uma leitura dos cemitérios na geografia urbana de São Paulo**. São Paulo: Necrópolis, 2006. 184 p.

SANTOS, Alcineia Rodrigues dos. **O processo de dessacralização da morte e a instalação de cemitérios no Seridó, séculos XIX e XX**. Orientador: Profa. Dra. Maria Elizia Borges. 2011. 301 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, Goiás, 2011.

CAPÍTULO 7

JUREMA SAGRADA EM CENA: REPRESENTAÇÕES DE UMA RELIGIÃO SERTANEJA NO FILME BOI DE PRATA

Beatriz Alves dos Santos

Lourival Andrade Júnior

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-7

Em 1981, quando Carlos Augusto Ribeiro Júnior lançou o longa-metragem *Boi de Prata*¹, já contavam 34 anos do início da Guerra Fria que, nos embates entre Estados Unidos e União Soviética, dividiu os países entre Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo. Usado pela primeira vez por Alfred Sauvy, em 1952 no jornal *L'Observateur*, segundo Flávia Assaf (2017, p.12), essa estratificação fazia analogia a Revolução Francesa e compreendia o mundo capitalista como o Primeiro Estado – a nobreza –, o mundo socialista o Segundo Estado – o clero –, e o Terceiro Estado, compunha o povo. De acordo com a Organização das Nações Unidas, ONU, o Terceiro Mundo caracteriza os países subdesenvolvidos, que não se identificavam claramente com a economia política dos EUA ou URSS; geralmente relacionados à América Latina, leste asiático e países do continente africano.

Sob o jugo da colonização, estes países foram construídos sob a perspectiva do outro. A estrutura colonizadora carecia de mecanismos de controle para além do aparato físico do açoite dos chicotes nos escravizados, e da administra-

¹ É necessário esclarecer que todas as menções à temporalidade de cenas, que serão citadas no correr deste trabalho, referem-se a versão do filme disposta no canal Cultura Popular, na plataforma YouTube, disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=BuydcfpR7rw> >.

ção colonial e imperialista. Era necessário que houvesse também a cristalização de um imaginário em que as metrópoles europeias fossem as únicas possíveis e originais disseminadoras da civilização. No caso do Brasil, por exemplo, com o interesse português em terras, minérios e súditos, as manifestações culturais e de organização social das populações ameríndias foram vistas com espanto. Sob o pretexto da salvação cristã por parte do colonizador, as sociedades nativas aqui encontradas, assim como as diversas etnias africanas, foram impostas à lógica colonial europeia, com novos cultos religiosos, vestimentas e, principalmente, novas demandas de trabalho que, agora, deixavam de ser de subsistência para integrar um trabalho exploratório, de acumulação e lucros para os senhores.

As mentalidades também foram modificadas, ao longo das administrações coloniais e imperiais. O Brasil foi gestado sob a perspectiva de uma cultura importada, uma civilização que não podia nascer nos trópicos não fosse pela intervenção portuguesa; e de um povo sertanejo, que apenas ocupava os rincões, os desertos áridos, secos e inóspitos, onde a cultura jamais se produz, mas onde se recebe sempre a salvação vinda do outro. A exemplo de países do dito Terceiro Mundo que analisam as balizas e sequelas do colonialismo, existe a fundamentação de um novo projeto do conhecimento, conforme nos indica Rawyen Connell, que

[...] compreendendo a nova sociedade criada pelo colonialismo e neocolonialismo, articulando interesses e propósitos dentro da sociedade e construindo arte e conhecimento a partir da periferia, é um projeto dinâmico, significativamente diferente da preservação das tradições. Isso significa criar teorias que não existiam antes, ou alterar grandemente as teorias existentes. (Connell, 2017, p.97)

O movimento de articular novas propostas intelectuais, ressaltando a cultura, a arte e o conhecimento de si descartando a visão externa do colonizador, dialoga com o projeto de Carlos Augusto Ribeiro Jr. em *Boi de Prata*. Tendo o sertão do Seridó Potiguar como seu pano de fundo, mais precisamente a zona rural de Caicó/RN, terra natal de Ribeiro Jr., o diretor executou com

financiamento da Embrafilme, não apenas um filme de entretenimento das massas, mas sim a possibilidade de um sertão protagonista da sua própria luta. A ideia do *Boi de Prata* como uma saída terceiro mundista foi defendida pela historiadora Flávia Assaf, que em seu livro homônimo, estuda sobre as origens e a produção cinematográfica, estabelecendo uma análise fílmica da película. Segundo a autora, Ribeiro Jr. quis romper com “o discurso da seca ancestral, que representava o sertanejo como eterno retirante” (Assaf, 2017, p.69).

Embora a Empresa Brasileira de Filmes S/A, Embrafilme, tenha sido criada no contexto da ditadura civil-militar brasileira e levasse consigo a preocupação do regime com as vertentes de esquerda presentes no cinema – além de atuar na gerência e fiscalização das produções fílmicas –, houve um grande ganho com a indicação de Roberto Farias² para a presidência geral do órgão. Foi com a presença de Farias, apoiado pela classe cinematográfica nacional, que projetos como *Boi de Prata*, com alto teor reflexivo, filosófico e progressista, puderam existir no Brasil das décadas de 1970 e 1980. (Guedes, 2014)

Viabilizado pela Embrafilme, Ribeiro Jr., trouxe sua equipe para Caicó/RN e, contando com atores, como Lenício Queiroga, e demais técnicos potiguares, como o músico Mirabô Dantas, responsável pela trilha sonora, e o maquiador Amaro Bezerra, começaram as gravações para o primeiro longa-metragem gravado em 35mm no Rio Grande do Norte. Nascia *Boi de Prata*. Diante das concepções do autor, de um sertanejo que fala de si, ou do que Assaf (2017, p.71) analisou como “saída terceiro mundista”, possibilitado de existir por uma direção progressista dentro de um regime de censura, *Boi de Prata* trata das questões de terra, do sertão que é palco e o sertanejo protagonista. Trata, sobretudo, de um

2 Roberto Farias foi um diretor, produtor, distribuidor e roteirista de cinema. Nascido em Nova Friburgo/RJ, em 1932, Farias entrou no mundo do cinema na década de 1950 como assistente de direção e ainda na mesma década dirigiu seu primeiro longa, *Rico Ri à Toa* (1957). Em 1965, Farias criou a “Difilm Distribuidora” junto a outros cineastas como Glauber Rocha, um dos expoentes do Cinema Novo. Com os ideais do movimento cinemanovista de crítica à desigualdade social do período de 1960 – 1970, Roberto Farias encabeçou projetos como o filme *Pra Frente Brasil* (1983), que ousava criticar o regime militar ditatorial brasileiro. Detentor de um extenso currículo de produções cinematográficas, entre 1974 e 1978 Roberto Farias ocupou o cargo de diretor geral da Empresa Estatal de Produção e Distribuição de Filmes (Embrafilme), o que possibilitou o patrocínio a filmes de caráter mais crítico-reflexivos.

protagonismo sertanejo que existe pela proteção espiritual de uma religião também sertaneja, cunhada no seio do sertão paraibano, mesclada com outras práticas religiosas e calcadas nos signos da fé e dos encantados: A Jurema Sagrada.

Seja Jurema Sagrada, ou Catimbó/Catimbó-Jurema, como por vezes também aparece na oralidade ou na historiografia, essa religião remonta ao passado colonial sertanejo, como uma reminiscência de ritos indígenas da Paraíba (Salles, 2004). Ritos esses que sobreviveram aos processos sociais e hibridaram-se com elementos de outras manifestações religiosas, como o espiritismo, o catolicismo e símbolos do panteão de religiões afro-brasileiras, como o candomblé (Assunção, 2006). A *grosso modo*, a Jurema Sagrada é uma religião que se manifesta nos terreiros e casas ou centros espíritas de Candomblé ou Umbanda, consistindo em uma prática de assistência espiritual e mediúnica, em prol da cura e da caridade para aqueles que os procuram. O panteão religioso da Jurema é composto por entidades espirituais chamadas mestres e mestras que habitam cidades e reinos encantados, que trabalham no nosso plano terreno quando invocadas nesses ritos através do trabalho mediúnico com a ingestão da bebida feita com a casca da árvore jurema, o uso do cachimbo para a defumação e o maracá para entoar o rito e a musicalidade do culto (Bastide, 2004, p.146-159).

Esse ritual híbrido, gestado no sertão, permeia o conflito por terras apresentado no emblemático *Boi de Prata*. Na trama, o ganancioso Elói vem de Londres, com seus capangas, reivindicar terras que seu falecido pai havia doado ao vaqueiro Antônio, em busca de inaugurar nessa localidade uma mina de extração de xelita. O filme que é atravessado pelo sertão em seus mais diversos aspectos, rompe com a noção de sertão que foi construída imagetivamente ao longo dos séculos, do povo errante fugindo da fome e da seca. Em *Boi de Prata*, o vaqueiro Antônio luta por suas terras junto a Tião, um poeta que recita seus versos no mercado público e nas ruas de Caicó, mas que, todavia, só alcançaram êxito com a proteção espiritual ofertada por Maria dos Remédios, uma catimbozeira, ou como podemos também chamar: juremeira; que presta passes e rituais de cura durante a luta de Tião contra Elói. No sertão de *Boi de Prata*, são os mistérios

da espiritualidade que guiam os sertanejos para a vitória contra o estrangeiro. A dicotomia sertão x cidade, é representada pelo embate travado entre a cultura e a religiosidade *versus* o estrangeiro, o minério, a exploração das terras. Neste âmbito, nos movemos a partir de reflexões sobre: como a Jurema é representada nesse filme? Que lugar a Jurema ocupava na sociedade caicoense de 1980, para ser a responsável pela vitória dos sertanejos contra Elói Dantas?

Quando falamos em representações, fazemos uso das discussões calcadas por Roger Chartier, em que estas são construções sociais montadas a partir de uma realidade vivida (Chartier, 1990). Nesse esquema, as representações não significam uma reprodução da realidade, mas sim uma criação social que perpassa as disputas ideológicas e os jogos de poder, criando discursos de autoridade e imposição. No horizonte teórico da História Cultural, Chartier cunha seus estudos no campo das práticas e representações, entendendo que os objetos culturais são produzidos a partir de práticas e representações, em uma relação dual na qual os sujeitos produtores e receptores dessa cultura também estão circulando entre esses polos das práticas e das representações. Neste sentido, Chartier se preocupa não apenas com o que é produzido, neste caso em que analisamos o próprio filme *Boi de Prata*, mas com as recepções deste produto e a forma como o social interage com esses processos de formação.

Tais disputas calcadas com base nos discursos concretizam representações que aspiram atingir uma universalidade sobre o objeto referido, criando-se, assim, uma hegemonia representativa controlada pelo grupo que produz o discurso. São essas “lutas de representações”, conforme Chartier, que são disputadas no mesmo nível de lutas econômicas, galgando compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (Chartier, 1990, p.17). Compreender as acepções do conceito de representação, significa, antes de tudo, entender que a representação difere do imaginário, pois dialoga piamente com as relações de poder. Buscamos, com isso, perceber como se constrói no filme de Ribeiro Jr., as representações a respeito de uma religião híbrida e sertaneja, pensando como

esta fé distinta da religião tradicional católica existe e ressignifica vivências no cenário caicoense e seridoense de 1980.

Um outro aspecto fundamental que devemos discutir é sobre o sertão que é representado em *Boi de Prata*. Pontuarmos que o sertão é um elemento plural, que existe em diferentes lugares com diferentes aspectos, é uma maneira de recortar de onde falamos e a que nos referimos. Partimos do ponto de que é necessário abordar a construção do conceito, caminhando pelas mudanças que esse debate encarna ao longo dos séculos e pelas representações distintas que existem do universo sertanejo.

Se antes o sertão era visto, sobretudo em tempos coloniais, como tudo o que era distante do litoral, Erivaldo Neves nos demonstra que a compreensão geral, todavia, foi sendo transmutada para um sentido geográfico, sendo empregada como significado de uma “região agreste, despovoada, lugar recôndito, distante do litoral, mas não necessariamente árido; terra e povoação do interior; enfim, o interior do país” (Neves, 2003, p.154). Essa compreensão foi modificada apenas no século XX, quando a palavra passa a ser utilizada para caracterizar a região interior dos estados, mais especificamente do nordeste brasileiro (Bonato, 2010, p.9). Sertão nunca foi uma palavra esvaziada de significados, utilizada apenas para preencher o vocabulário, mas sim um conceito que atravessou debates durante séculos e segue, ainda hoje, sendo alvo de discussões.

No século XIX, no seio das preocupações da construção de uma ideia de nação, autores ligados ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil pensaram o sertão como uma categorial imprescindível ao entendimento de nação. O próprio Euclides da Cunha, no início do século XX, ao escrever sua célebre obra “*Os Sertões*” dedica sua primeira parte “*A Terra*” à uma robusta análise geográfica da terra e da paisagem sertaneja, o que culmina nas análises tecidas na parte “*O Homem*”. É importante destacar, contudo, que a ideia geral de Euclides da Cunha era do sertão como um recorte espacial que carecia de ajuda civilizadora, de um grande projeto desenvolvimentista de engenharia que deveria ser encabeçado pelas regiões do centro-sul do Brasil. A preocupação mister do autor, estava no

cerne de uma nação a ser construída que, para tanto, carecia de integrar o sertão, lugar recôndito, onde o tempo sofre uma “fixidez” inviolável, que regride, se arrasta insólito, enquanto a terra abrasa seus viventes. Em *O Homem*, Euclides considera o sertanejo como sofrido, feio, deformado, devendo ser resgatados pelo impulso civilizador e integrados ao grande projeto nacional.

Em *Boi de Prata*, a exemplo, a dicotomia do civilizador (cidades, litorais ou mesmo região centro-sul) x incivilizado (o sertão, a região norte) ainda é presente no antagonismo de Elói, contra a dupla Antônio e Tião; em que Elói ignora toda a cultura e as vivências locais, por considerar que o sertão é um espaço apenas para a exploração. Analisando um relatório de Paulino Sousa, Ministro da Justiça em 1841, Maria Elisa Mader (2008) aponta que o sertão aparece como um espaço que não possui uma atividade econômica regular e, conseqüentemente, seus habitantes não estariam vinculados no mundo do trabalho, estando, assim, passíveis de se deixarem levar pelo ódio e pelas paixões (Mader, 2008, p.268). Para o então ministro da justiça, até mesmo a forma de se fazer política no litoral era diferente do sertão. Enquanto no primeiro, detentor da civilização, o ambiente a política seria um sistema organizado, seguindo princípios e opiniões públicas, no segundo, o sertão incivilizado, a política seria um jogo de facções disputando o controle dos cargos públicos, utilizando mecanismos de perseguição à oposição (Mader, 2008, p.268). Esse pensamento, nos faz refletir que ao mencionar trabalho, Paulino Sousa leva em consideração apenas uma lógica industrialista e desconsidera toda estrutura social sertaneja, sobretudo no sertão nordestino, que neste recorte estudado por Sousa, era forjada no trabalho braçal da agropecuária. Dizer que a população sertaneja é ociosa e, por isso, se constitui em um povo passível de cometer crimes e viver às margens da civilização, é desdenhar das lutas do campo, do trabalho agricultor que alimenta a mesa da população, não só do sertão como também de outras regiões circunvizinhas.

As ideias diversas sobre o que é então o sertão, vão sendo gestadas, revistas e debatidas no curso dos anos. No século XIX, de acordo com Neves (2003, p.155-156), predominam duas visões sobre o que é esse conceito: o primeiro

grupo associa o sertão como sinônimo de semiárido, o segundo pensa-o como significado de atividades econômicas (voltadas para a agricultura e a pecuária) e padrões de sociabilidade. Na visão do sertão como uma categoria cultural, podemos entender os costumes e as produções que são feitas nesses espaços e pelos indivíduos que os habitam, como as músicas sertanejas, o forró, o xaxado, o baião, os espetáculos de bumba-meu-boi, ou boi calemba, dentre outros, além dos aspectos comportamentais, como vestimentas, comidas típicas, itens de decoração e utensílios domésticos, entre tantas outras particularidades (Neves, 2003, p.158-159). É difícil tentar englobar toda a pluralidade do sertão em apenas uma definição, quando a própria ideia abrange até mesmo lugares distintos. Falar sobre o sertão, requer dizer à qual sertão se refere.

Em *Boi de Prata*, aos 19 minutos e 51 segundos, Elói Dantas visita uma antiga propriedade do seu pai, Severo Dantas, junto a sua esposa Beatriz. Na cena noturna, Elói anda pela casa com um ferro de marcar boi com as iniciais “SD” e um lampião na mão; o ambiente parece uma casa em ruínas, usada para guardar ração e materiais para o trato com os animais. Próximo da mulher, o herdeiro encosta o ferro nas suas partes íntimas e diz “olha aqui Beatriz, essa é a marca do meu sangue, eu sabia que ia conseguir. Tudo isso é meu! Meu! O poder dos Dantas na minha mão!”. Em resposta, Beatriz provoca Elói dizendo “Severo Dantas era um grande homem, fazendeiro, coronel, patriarca. E Elói? Vai ser mesmo um grande homem?”. A cena se desdobra com Elói dizendo “Severo... Meu pai... animal nojento” e mandando Beatriz ir embora, sob repetição da frase “animal nojento”.

O sertão de *Boi de Prata* traz na figura de Elói a representação das oligarquias e do coronelismo presente em tantas regiões brasileiras, sobretudo no século XX, ao mesmo tempo em que remete ao sertão dos encantados, da cultura popular, do cordel, do boi calemba e ao sertão da Jurema Sagrada. Na cena em questão, Ribeiro Jr., tece uma crítica das tradições de poder, do homem que detém o gado, as terras, as riquezas e até mesmo o corpo da mulher. A luz da Análise do Discurso, em que interpretamos as falas não como textos, mas sim como dis-

cursos, com intenções expressas, construídas nas entrelinhas e, sobretudo, como um símbolo de poder, analisamos que o diálogo entre Elói e Beatriz estabelece uma busca pelo poder e uma provocação por parte da esposa, se o marido de fato teria capacidade de tornar-se um homem poderoso e relevante como fora o seu falecido pai. Elói se coloca como o *macho* que domina a mulher como sua propriedade, que detém a posse das suas partes íntimas, tocando-a com o ferrete, como um senhor de terras que marca seus gados em brasa para que todos reconheçam sua propriedade. Ainda na cena, essa provocação causa visivelmente um desconforto em Elói, que, com seu ego ferido, levanta o tom de voz e menospreza a figura paterna, se colocando como o novo coronel, detentor do poder do sobrenome Dantas.

Considerando a proposta de Chartier (1990, p.17), os discursos sustentam as lutas pela representação e pelo poder, a forma como se fala, como se porta, a construção dialética e imagética de um discurso é uma forma de demonstrar ou não o seu poder. Dentro de um filme, para se compreender tais discursos, é necessário enxergar toda a conjuntura de produção, os interesses e os objetivos, para que se possa tecer um trabalho historiográfico com uma fundamentação pertinente, que compreenda que uma obra cinematográfica não se esgota no seu resultado narrativo de falas e cenas, mas sim em sua produção, sua trilha sonora, seus recortes de imagem e fotografias. Em consonância com esta proposta, nos apoiamos em Eni Orlandi (2009, p.22), quando aponta que “O discurso tem sua regularidade, tem seu funcionamento que é possível apreender se não opomos o social e o histórico, o sistema e a realização, o subjetivo ao objetivo, o processo ao produto”.

Assim, sob o viés dos discursos e das representações, mergulhamos no universo cinematográfico de *Boi de Prata*, buscando as percepções a respeito de como uma religião marginalizada, como a Jurema Sagrada, é um fator determinante no seio das disputas de terras na Caicó de 1980. Pensamos o papel de tal religião no enredo e clímax da obra, não apenas como coadjuvante, mas como norteadora da vitória sertaneja. É preciso dizer, ainda, que quando analisamos

uma religião como a Jurema Sagrada, não se trata de um rito localizado no passado, pois ela sobrevive e se manifesta ainda em nosso presente cotidiano. No filme, a Jurema atravessa as tessituras do tempo, brincando com o presente e passado, quebrando a linearidade temporal, emaranhando significados, experiências e sensibilidades. Em *Boi de Prata*, o chá da jurema não é uma bebida alucinógena, mas sim um instrumento de cura e de força para o povo sertanejo na luta mortal contra Elói, símbolo do capitalismo, da ganância e da visão estereotipada do sertanejo como retirante da seca, incapaz de lutar por si. Vislumbramos as representações da Jurema Sagrada na década que o filme contempla, muito embora façamos o uso de Pontos Cantados³, que são fontes atemporais, uma vez que são criadas, geralmente, na dimensão do espiritual, não demarcando, desta forma, uma autoria e uma data específica. Neste sentido, podemos dizer que a Jurema perpassa temporalidades em sua ritualística, mas aqui, nos atemos ao recorte de 1980, que é abarcado pela produção de Ribeiro Jr.

Relatos de viajantes, cronistas e jesuítas, do século XVI demonstram os rituais das santidades indígenas como momentos de transe, profetismo, uso do fumo e do cauim (Vainfas, 1995); elementos que sobreviveram ao tempo e encontramos nos rituais contemporâneos de Jurema Sagrada. Sendo uma religião híbrida, a ritualística indígena foi se transformando a partir do contato com outras manifestações religiosas, incorporando elementos do catolicismo, do espiritismo e de matrizes afro-brasileiras. Hoje, a Jurema segue com um panteão híbrido reunindo signos de diferentes matrizes, existindo, frequentemente, atrelada aos terreiros de Umbanda de Candomblé. Sobre a nomenclatura do culto, Roger Bastide (2004), aponta que provém da árvore Jurema, da qual se retira a casca do seu

3 Os pontos são cantados além de ser uma saudação e uma demonstração de respeito, são uma forma de chamar a entidade a se fazer presente. Os médiuns presentes entoam as músicas, ou pontos, batendo palmas e cantando no ritmo dos atabaques. Essa musicalidade ritual favorece o transe e, aos poucos, os médiuns vão perdendo a sua consciência e dando lugar ao espiritual. Os mestres incorporam nos médiuns e seguem no compasso de seus pontos cantados. Essas toadas, para nós pesquisadores, são materiais de grande riqueza, por nos revelarem aspectos da vida carnal e espiritual daquela entidade, com características muito oportunas para o nosso trabalho. Além dos pontos específicos para entidades, existem também pontos mais gerais, que são cantados na abertura e fechamento do culto, são destes que aqui faremos uso.

tronco para fazer o chá da Jurema preta. É com a ingestão desse chá, que o médium, ou mestre juremeiro, entra em transe e contato com as cidades encantadas da Jurema.⁴

Dentro da doutrina juremeira, a bebida da jurema; o uso do cachimbo para defumar; a existência de cidades encantadas e o trabalho mediúnico, são elementos fundamentais para a disposição ritual. O uso da bebida, conforme já citamos, faz o médium entrar em transe. O cachimbo, por sua vez, sendo uma herança indígena com o uso de plantas medicinais, instrumentos sagrados da natureza, serve como elemento para expelir uma fumaça que, segundo a tradição do rito, tem propriedades curativas (Bastide, 2004, p.146-147). Já a existência dessas cidades encantadas, dizem respeito às esferas espirituais em que essas entidades habitam no pós-morte. Esses reinos encantados são localizados junto as árvores da jurema, mas que, todavia, existem no plano espiritual. São lugares divididos em cidades, em que habitam famílias inteiras de mestras e mestres encantados (Salles, 2010, p.104-110). A respeito do trabalho mediúnico, no universo mítico da Jurema, o termo mestre pode ser utilizado de duas maneiras: tanto para designar os espíritos que vivem nas cidades encantadas e descem nos terreiros, como para referir-se aos mestres juremeiros (médiuns) que lideram o culto.

Em *Boi de Prata*, a Jurema Sagrada pode ser identificada pelo conhecimento desses símbolos e gestos que nos conta a historiografia com os trabalhos citados de Roger Bastide (2004), Luiz Assunção (2006) e Sandro Salles (2010). Na trama de Ribeiro Jr., o poeta Tião com seu corpo alanceado é socorrido duas vezes pelas forças espirituais: no início do filme, o poeta aparece vagando pela caatinga, padecendo sob a sede e a fome, quando é válido pelo bando de ciganos liderados pela cigana Salomé⁵ – importante entidade espiritual no panteão juremeiro –, já no segundo momento, Tião foi espancado pelos capangas de Elói e largado sob as pedreiras do poço de Sant’Ana, para ser acolhido pela morte,

4 Localidades as quais são vistas como cidades ou reinos, nos quais os espíritos dos mestres habitam após o desencarne.

5 Esta cena compreende o recorte dos 06:32 aos 10:15 do filme. É válido ressaltar que essa cronometragem é contada em relação ao filme disponível no YouTube, conforme consta na nota de rodapé nº 1 deste trabalho.

quando os ciganos do bando de Belizário o encontraram e o resgataram⁶. Neste segundo momento, ainda, Maria dos Remédios usa os saberes do catimbó para curar Tião.

A construção imagética do ritual juremeiro no filme atravessa o campo das sensibilidades. As cenas em que aparecem elementos ritualísticos da Jurema Sagrada e Maria dos Remédios atuando, geralmente são cenas de poucas conversas, desenvolvendo-se em ações focadas em Maria, com um áudio de fundo tocando um ponto cantado de Jurema Sagrada, ou alguma fala poética, ou mesmo profética. Entre os minutos 50:04 a 51:06, Maria anda pela caatinga, entre paus e pedras e ouvimos a sua voz do pensamento falar: “vai haver um sacrifício. Sangue derramado. Sangue sujando os óleos pra despertar o fogo, pra mover a tempestade. Vai haver uma testemunha. Depois, folia e fartura. Um rio de gente no sertão”. Esse caráter profético alude à característica de ser a Jurema uma religião que estando em contato com o mundo espiritual, também está sujeita a receber recados e intervenções das entidades. Nessa cena em questão, Maria faz referência ao conflito que haverá entre Tião e Elói, em apenas depois de haver um sacrifício – neste caso, com a morte de Elói –, é que o sertão seria tomado de felicidade, fartura e gente.

A bebida da Jurema também é um elemento representado no filme. Entre os minutos 43:21 a 43:31, após Tião ter contado à Maria que teve um sonho estranho, com cangaceiros, um padre e uma onça, a juremeira responde: “Você vai ver sonho quando você beber da Jurema, vai fazer cada toada... vai falar inté com as árvores”. A fala de Maria exalta o caráter alucinógeno da bebida feita da casca da jurema preta e o poder mágico-religioso que esse chá possui, em elevar a consciência para projeções astrais e por o humano em contato com o divino. Aos 45:08, Ribeiro Jr. explorou ainda a feitura da bebida, exibindo cenas em que Maria dos Remédios corta as cascas direto da árvore da jurema, macera em um pilão e seleciona os elementos necessários para a composição da bebida, enquanto entoa o ponto cantado:

⁶ Recorte da cena em: 1:14:20 até 1:18:00.

“Senhores mestres do outro mundo/ me dê licença pra eu salvar a jurema nas horas de desalento/ Me dê licença pra eu salvar a Jurema nas horas de desalento/ Arreia a jurema, arreia e vamos trabalha/ Òi trabalhar com a ciência que Jesus cristo mandar”

Os pontos cantados, sabemos, são instrumentos de grande importância. Entoar esse canto enquanto prepara a bebida, demonstra a fé e o respeito da personagem para com os mestres encantados e a própria religião. O ponto é também um pedido de proteção e, sobretudo, de permissão para fazer uso da religião e da fé em momentos difíceis, de desalento. Percebemos, ainda, o hibridismo da Jurema Sagrada que não deixa de lado a fé em Jesus, símbolo máximo do catolicismo. Ao mesmo tempo em que assume e se comunica com os “senhores mestres do outro mundo”, a juremeira também reconhece que a força máxima, que permite o uso da “ciência” da Jurema, é o próprio senhor Jesus Cristo, o que evidencia novamente ser esta uma religião híbrida, que agrega símbolos de diferentes crenças.

Preparada a bebida, Maria realiza o ritual para que Tião possa ingerir o vinho da jurema. Entre os minutos 53:56 a 58:10, podemos observar o poeta sentado em chão de terra, ao ar livre, com seu corpo recostado em um tronco de árvore; em sua volta, Maria retira uma guia⁷ do pescoço e dispõe sobre o pescoço de Tião, e segue andando com uma cuia cheia da bebida, ao que proclama: “debaixo do pé da jurema, você vai beber do vinho dela. Você vai ouvir a conversa do pé de pau. Tudo vai dançar na sua cabeça, como numa música. Uma música que a Jurema ouve das estrelas”. Com a ingestão, Tião passa a viajar por outras realidades, vendo-se vestido em um surrão branco, encontrando-se com a Cabocla Jurema, importante entidade do panteão juremeiro, e banhando-se nas águas de um rio. A realidade é mesclada com a viagem mística proporcionada pelo chá da casca da jurema.

7 Espécie de colar/cordão, feito com pedrinhas de miçangas. Importante instrumento de proteção religiosa, utilizado por médiuns em religiões como Umbanda, Candomblé e Jurema Sagrada.

Outros elementos podem ser observados na casa de Maria dos Remédios, como a presença de pontos riscados⁸ na parede – observamos flechas e estrelas, que podem ser pontos de caboclo –; uma mesa que serve como altar, com imagens de vários santos e entidades; velas dispostas pelo ambiente; lenços e adereços; e o uso da fumaça ritual. A partir de 1:14:20, observamos a cena em que Tião foi espancado pelos capangas de Elói Dantas, neste momento, a cena transita para a casa de taipa de Maria, e que Tião encontra-se deitado em uma esteira no chão, enquanto Maria defuma todo o ambiente com seu cachimbo, incluindo o corpo do paciente, enquanto usa velas acesas e canta pontos rituais da Jurema, como:

“Bota fogo na fogueira / deixa os caboclo brincá / nós vamos pegar as cobra para no fogo eu assar/ nós vamos pegar as cobra para no fogo eu assar / mas eu sou arapã, quem me vale é reis Tupã / quem me vale é reis Tupã e Maria Salomé / quem me vale é reis Tupã e Maria Salomé / valei-me de toda a ciência e dos três reis do Jordão / mas eu sou arapã, quem me vale é reis Tupã”

Esse tipo de música ritual, conforme já mencionado, serve para invocar as entidades, saudá-los e fazer pedidos. Aqui, reiteramos a importância de se analisar os Pontos Cantados, pois nos fornecem elementos descritivos sobre a ritualística juremeira. São elementos de muito poder e respeito, dentro deste universo religioso. Neste ponto em questão, Maria dos Remédios faz uma saudação aos caboclos – entidades que se manifestam no ritual e são tidos como espíritos de indígenas, a grosso modo –, evidenciando que tem fé e a proteção de Tupã. Outro nome que aparece no canto, é o de Salomé, cigana que também faz parte do panteão da Jurema e que aparece representada no próprio filme. Neste sentido, podemos analisar que Maria dos Remédios saúda e chama essas duas entidades, Tupã e Salomé, como seus protetores e auxiliares na cura de Tião e na sua preparação para o confronto final com Elói. São essas entidades que vêm ao encontro de Tião e os guiam nos momentos mais emblemáticos de conflito. É a Jurema, portanto, que protege o sertão e une os povos despossuídos para sua sobrevivência.

⁸ Os Pontos Riscados são as assinaturas das entidades que, quando incorporadas, riscam o chão com símbolos próprios e únicos de cada uma, com uma espécie de giz branco, denominada de “pemba”. Esse tipo de ponto se destaca como um elemento muito sagrado e só acontece em ocasiões de suma importância, não sendo, portanto, riscados pontos em giras comuns. Tal ato é uma forma de validar que o médium está realmente incorporado e não mistificando, ou seja, fingindo transe.

Em *Boi de Prata*, a Jurema norteia não só a vitória de Tião, que disfarça do dentro da fantasia de Boi Calemba consegue esfaquear Elói, mas também é elemento fundamental na constituição da vida e das solidariedades sertanejas. A Jurema, representada por Maria dos Remédios, é um ritual que aproxima os sertanejos retratados no filme, na figura de Tião e Antônio, o poeta e o vaqueiro. O trio segue, com poucos recursos, com moradia precária e vivendo com os elementos que a natureza fornece, o gado e a água dos rios, rumando para vencer o povo da capital, simbolizados nas figuras de Elói Dantas e sua esposa Beatriz, que invadem o sertão de Caicó em busca de terras e minérios. A Jurema Sagrada, portanto, é o alicerce que sustenta a cultura popular na luta contra a exploração dos povos da capital.

Referências

ASSAF, Flávia Celeste Martini. **Boi de Prata: Política e Cultura na estreia do Sertão do Seridó no cinema terceiro-mundista brasileiro (1970-1980)**. Dissertação. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Natal, 2017.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. Catimbó. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BARROS, José D'Assunção. A História Cultural e a contribuição de Roger Charrier. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v.9, n.1, p.124-141, 2005.

BARROS, José D'Assunção. Cinema e História – considerações sobre os usos historiográficos das fontes fílmicas. **Comunicação & Sociedade**. ISSN Impresso: 0101-2657. ISSN Eletrônico 2175-7755. Ano 32, n.55, p.175-202, jan./jul. 2011.

BONATO, Tiago. **O olhar, a descrição: a construção do sertão do Nordeste brasileiro nos relatos de viagem do final do período colonial (1783-1822)**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Dissertação de Mestrado. 2010.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. Tradução: Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. 4 ed. São Paulo: EdUSP. 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**: Pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CARDOSO, João Batista. Hibridismo Cultural na América Latina. **Itinerários**, Araraquara, n.27, p.79-90, jul./dez. 2008.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: Entra práticas e representações. Algés, Portugal: DIFEL – Difusão Editorial S.A. 1990.

CONNELL, Raywen. Usando a teoria do sul: descolonizando o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 87-109, 2017.

GUEDES, Wallace Andrioli. **Roberto Farias e a lógica do duplo-pensar no caso da censura ao filme *Pra frente, Brasil*** 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2237-101X015028007>>. Acesso em: 06 de setembro de 2022.

MÄDER, Maria Elisa. Civilização, barbárie e as representações espaciais da nação nas Américas no século XIX. **História Unisinos**, São Leopoldo, 12(3), setembro/dezembro, p. 262-270, 2008.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural**. **Politéia**: História e Sociedade, Vitória da Conquista. V. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios & procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À Sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SAMPAIO, Dilaine. Catimbó-Jurema: Narrativas encantadas que contam histórias. In. SAMPAIO, Dilaine; SILVEIRA, Emerson (Orgs.). **Narrativas Míticas**: Análise das Histórias que as religiões contam. Petrópolis: Vozes, 2018. p.271.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAPÍTULO 8

KARIRI EM CENA: AS TRADUÇÕES CULTURAIS E MUSICALIDADES NOS PROCESSOS DE CATEQUIZAÇÃO CAPUCHINHA NA AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVII

André Ipoema da Silva Domingos
Doi: 10.48209/978-65-84959-97-8

Introdução

Ao analisar a segunda metade do século XVII e a catequização capuchinha nos aldeamentos que ficavam às margens do rio São Francisco, é lícito citar os catecismos enquanto documentação histórica imprescindível aos processos de catequização. Assim, a obra “Catecismo da língua Kariris, acrescentado de várias praticas doutriniais e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos índios do Brasil” (1709), de autoria do Padre Frei Bernardo de Nantes, se torna uma importante documentação a frente da doutrinação cristã para os Kariri. Na obra, há presenças de hinos, de histórias da criação, além dos mandamentos cristãos e leis que os Kariri deveriam seguir sempre de maneira a atender os objetivos dos missionários cristãos.

O trabalho tem como um de seus objetivos centrais, analisar aspectos relacionados às traduções culturais e formas de artes construídas nesse período entre os Kariri que habitavam as margens do rio São Francisco e os europeus ocidentais que eram os padres capuchinhos. A partir do momento que os capuchinhos pas-

saram a aprender o Dzubukuá (uma das línguas Kariri) e os indígenas passaram a aprender as línguas de origem latinas (que sob domínio do Frei Bernardo de Nantes ocorreu em meados da segunda metade do século XVII), as formas de artes como a musicalidade indígena e a música europeia/ocidental cristã, passaram a se tocar e gerar fontes, como o próprio catecismo analisado neste trabalho, e como por exemplo, a “Relation Succincte et sincere de la Mission du Pere Martin de Nantes. Prédicateur Capucin, Missionnaire Apostolique dans le Brezil parmy les Indiens appellés cariris. Quimper: Jean Perier, [c.1707]. 8 f. inum., 236 p., 1 f. inum”, produzido por Martinho de Nantes (antecessor de Bernardo de Nantes a frente dos processos de catequização Kariri). Assim, essas interações culturais contribuíram para a escrita de diversos tipos de artes na América portuguesa.

Um outro ponto enfatizado é justamente buscar dialogar sobre as metodologias de catequização nos sertões. Sabendo que os jesuítas em grande parte usavam peças de teatro e instrumentos musicais à frente de suas formas de catequização, é importante pensarmos também essa influência herdada pelos capuchinhos e as suas próprias metodologias ao utilizarem hinos traduzidos para o Dzubukuá em suas ações missionárias. Ao estudarmos um pouco sobre a cultura Kariri, estaremos dialogando diretamente com a ancestralidade desses povos, já que essas questões são primordiais para pensarmos os processos de traduções culturais durante as catequizações e as construções de símbolos em solo Kariri.

Também se faz necessário pensarmos nas grandes navegações que, ocorridas ainda em meados do século XVI, contribuíram para a exploração em massa de terras distantes da Europa, assim, facilitando o contato entre culturas diferentes e promovendo mudanças na percepção que se tinha do mundo ao se descobrir a imensidão das américas. A igreja católica e a coroa portuguesa, ao começarem a expandir suas ideias pela América portuguesa, não mediram esforços para alcançar seus objetivos, no que a autora (Cunha, 1992, p.03) chama de busca para alcançar o “Paraíso terreal.” Partindo dessas perspectivas, veremos que a catequização em massa de povos indígenas com a grande influência dos Jesuítas e autorização da coroa portuguesa, foram pontes construídas entre Kariri e euro-

peus ocidentais. A partir disso, ocorreram massacres, guerras e um genocídio sem precedentes, com a permissão da coroa portuguesa e da Igreja Católica “em nome de cristo.”

Mas, ao olharmos para as relações sociais entre essas culturas distintas que já em meados do século XVII passavam a coexistir em um mesmo espaço (os aldeamentos capuchinhos às margens do rio São Francisco), diremos que aspectos muito importantes para a construção da cultura brasileira foram desenvolvidos, como por exemplo: manuscritos, impressos, cartas e catecismos. Falando então no último aspecto citado, veremos que os catecismos foram imprescindíveis para se desenvolver uma conversão mais eficaz em relação aos indígenas, assim, podemos dizer que a obra “Catecismo da língua Kariris, acrescentado de várias praticas doutriniais e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos índios do Brasil” (1709), de autoria do padre Frei Bernardo de Nantes, é um livro importante para pensarmos os processos de catequização, as traduções culturais e como a música (ou seja, a construção de uma musicalidade enquanto metodologia de conversão), foi presente e imprescindível na história do Brasil.

Metodologia

Sabendo que a pesquisa se trata de um projeto de Iniciação científica que ainda está em desenvolvimento, estão sendo feitas revisões bibliográficas com literaturas que dialoguem a partir dos processos de catequização, com as manifestações musicais no período colonial, além da leitura de livros e artigos que argumentem sobre a cultura Kariri. Assim, espera-se construir diálogos que reforcem os argumentos do trabalho. Além disso, o projeto de pesquisa também promove a análise documental da fonte estudada, que é o catecismo de Frei Bernardo de Nantes, tudo isso no intuito de buscar construir conhecimento sobre as interações sociais e artes europeias/ocidentais e indígenas em solo Kariri.

Como referenciais teóricos, podemos citar, primeiramente, o texto: “A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII.” (Cas-

tagna, 1994). Em sua escrita, o autor pretende entender a música partindo da sua execução em solo indígena, ou seja, como os jesuítas utilizaram o fator musical em seu favor para atingirem seus objetivos. É uma importante leitura, já que é imprescindível considerarmos a presença jesuítica e suas influências sobre modelos de catequese. Outra obra imprescindível neste projeto de pesquisa é “Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII” (Pompa, 2003). A autora, partindo dos conceitos de religião e traduções culturais, fomenta a importância de conhecer a cultura do outro para ir construindo vínculos. Assim, torna-se primordial enxergar a literatura dessa autora para compreendermos melhor os processos de relações interculturais existentes na América portuguesa na segunda metade do século XVII.

Resultados

A partir da análise do catecismo e revisões bibliográficas que corroborassem com a proposta do projeto, ficou claro que, ao dialogar com culturas distintas em um mesmo espaço (Kariri e europeus ocidentais convivendo em aldeamentos às margens do rio São Francisco), o estudo das línguas se tornou primordial para as relações sociais. Assim, o primeiro ponto a ser ressaltado na pesquisa é que os documentos escritos (traduzidos principalmente de línguas de origem latina para línguas nativas), tiveram grande importância ao longo do tempo, e a sua preservação foi imprescindível para os conhecimentos construídos sobre as traduções culturais. Mas, é importante lembrarmos que muitos documentos se perderam durante o tempo, e alguns não chegaram a ser publicados.

Também não foi publicado o dicionário da língua tupinambá, mas deste foram felizmente preservadas umas poucas cópias manuscritas, uma delas datada de 1621. Também o manuscrito do dicionário do kirirí, feito por um padre de nome João de Barros, até hoje não foi encontrado, da mesma forma como ainda não se tem notícia sobre a possível sobrevivência de manuscritos de gramática e dicionário dos capuchinhos franceses que atuaram no fim do século XVII e no início do XVIII no rio São Francisco, junto a um povo estreitamente aparentado aos kirirís, o povo dzubukuá, em cuja língua Frei Bernardo de Nantes publicou um catecismo (Nantes, 1709). (Rodrigues, 2005, p. 35).

A partir dos documentos escritos foi possível o registro físico do que os missionários observavam, além disso, esses documentos serviram para organizar os conhecimentos construídos além de servirem como roteiros catequéticos para a Igreja católica. Um grande exemplo disso foram os hinos cristãos, que tiveram grande importância à frente dos processos de catequização. A partir da música cantada em Dzubukuá, os capuchinhos atingiram uma maior parcela de populações Kariri, e mesmo com as traduções feitas, as músicas continuavam a manter as suas essências: fazer referências à cultura cristã. (Castagena, 1994) diz que os capuchinhos tiveram bastante influências nesses processos, e o autor aproveita para citar cânticos, os quais foram estudados por ele. “Provavelmente utilizados entre os índios, estes dois cânticos estão entre as primeiras formas de poesia cantada em língua não tupi.” (Castagena, 1994, p. 10).

Martin de Nantes também é autor de um “Cântico Espiritual sobre o Mistério da Encarnação do Verbo Divino” e de um “Cântico Espiritual a S. Francisco, orago da Igreja Matriz dos Índios de Wracapa”, em versão bilíngue português-kariri, publicados em 1709 por seu irmão Bernardo de Nantes. (Castagena *apud* Nantes, 1709, p. 10).

Outro ponto interessante a se pensar são os hinos presentes no catecismo de Padre Frei Bernardo de Nantes. Considerando as influências jesuíticas, além dos ensinamentos do seu irmão Martinho de Nantes, o autor da fonte desta pesquisa chega à América Portuguesa na segunda metade do século XVII para continuar os trabalhos da ordem dos Capuchinhos. Ao perceber que seria preciso conhecer a “cultura do outro” para alcançar seus objetivos, Bernardo de Nantes começa a estudar as línguas indígenas e a escrever o seu catecismo, traduzindo-o para o Dzubukuá a fim de envolver uma maior parcela de Kariri nos processos. A seguir veremos um trecho do hino “Cântico espiritual a São Francisco” (Nantes, 1709, p. 162-163).

“Kamara Tupamhany S. Francisco/
(Cântico espiritual a São Francisco) /
Doãthwitwa, dinúnhui docamàra hã y/
(Feftejemos hoje todos ao nosso São Francisco) /
Donetto anuhiu mo radda bopadzu/
(Cantai com gofto pois fois).”

É interessante pensarmos que a construção de uma musicalidade que percorresse entre as traduções de línguas de origem latinas para o Dzubukuá, teria que se construir a partir do entendimento das línguas de ambas as culturas. (Não é à toa que muitos Kariri e europeus aprenderam as línguas uns dos outros). Enxergando essa musicalidade construída, podemos dizer que a música foi um importante mecanismo pedagógico para que se estreitasse laços entre culturas distintas, artes e cristianismo.

Se alguns elementos cristãos são absorvidos, porque significativos, no universo simbólico “tapuia”, como vimos no caso da cosmologia e da confissão, por outro lado, os Kariri não abrem mão de alguns rituais tradicionais, entre os quais o uso das cinzas. Então é o padre que entra na simbologia indígena, utilizando a água benta com a mesma função das cinzas e revestindo-se do papel do xamã. Sem dúvida, como ele próprio diz, se trata de um uso instrumental, mas o importante é o fato de que o missionário, em várias ocasiões, conscientemente ou não, se faz nativo. (Pompa, 2003, p. 27).

Para discutirmos um pouco mais a respeito das influências das artes nos processos de tradução cultural dos Kariri, podemos nos fazer a seguinte pergunta: “Se parcela dos Kariri foram catequizados e o cristianismo foi se tornando uma doutrina comum entre eles, podemos ver algumas dessas influências nos dias atuais?” A partir de questionamentos como esses, a autora (Bezerra, 2012) construiu o texto: “Matizes culturais do universo” KARIRI”: nas tecituras da oralidade do olhar.” A partir dessa escrita, a autora busca entrevistar moradores da atual região do Cariri (No Ceará), afim de conseguir construir conhecimento sobre a história daquelas pessoas e seus antepassados, no intuito de compreender um pouco mais suas raízes. Flertando diretamente com a história e a memória e a história oral, a autora ouve histórias sobre o folclore Cariri e sobre os repentes (símbolos da musicalidade nordestina).

Acontece que (Bezerra, 2012) reforça a ideia de que a música ajudou a construir metodologias que favoreceram a catequização dos Kariri, mas, vai além e busca entender a influências dessas traduções culturais na construção da musicalidade nordestina. Para entendermos um pouco mais essas questões, podemos analisar um trecho de um repente citado no artigo da autora:

“Quando ia pra caçada
Arrumava o embornal
Rapadura, carne assada
Farinha seca com sal
O agrado da “caboclinha”:
Em forma de fumo vinha
Regrar o material.”
(Bezerra, 2012, p. 07).

Ao ler o texto notamos que as referências construídas em relação a natureza e seres místicos são baseadas em influências, em formas de se enxergar histórias contadas. O trecho aponta para a preocupação com os “seres místicos” habitantes das florestas, o fato de enxergar essas florestas como lugares sagrados que necessitavam de oferendas para que se pudesse adentrar. Outro ponto interessante é que em seu catecismo, o padre Frei Bernardo de Nantes deixa muito claro a sua preocupação com a seguinte questão: os Kariri que estavam sendo catequizados não podiam ficar sozinhos nas matas, pois, eram lugares onde o “mal” e o “diabo” viviam para os desviar de Cristo. A seguir, podemos ver o que diz Padre frei Bernardo de Nantes sobre essas questões: “Foftes fazer voffa confifaõ antiga ao mato? Eftà bem meu filho, porque he grande pecado lembrar fe mais dito. O diabo he, que inventou efta cnfiffaõ: não há outra, que a que fe faz ao Padre que tem o lugar de deos.” (Nantes, 1896, p. 129-130).

Ao considerar estes laços construídos entre cristianismo, cultura Kariri e processos de traduções culturais, vemos que a cultura nordestina (a música enquanto repente), em suas histórias contadas, nos ajudam a construir conhecimento a respeito das influências indígenas em nossa história. Partindo da palavra e da religiosidade como alicerces e pilares da nossa história cultural, vemos ao decorrer da história, que a construção de vínculos entre culturas diferentes contribuiu para a diversidade cultural ao decorrer das temporalidades.

Considerações Finais

Através dos estudos realizados a partir de revisões bibliográficas e análises documentais, podemos ter mais contato não só com os processos de catequização Kariri por volta da segunda metade do século XVII, como também, construir conhecimento a respeito da cultura desses povos e sua ancestralidade. Partindo da perspectiva dos contatos entre culturas diferentes (Kariri e europeus ocidentais), podemos concluir, primeiramente, que ao conhecer a cultura do outro, tanto os missionários capuchinhos quanto os indígenas foram tocados pelas traduções culturais, e contribuíram para que os processos interculturais entre esses povos se tornassem intrínseco à cultura brasileira.

Outro ponto interessante é concluirmos a importância da música nesses processos considerando as próprias práticas culturais dos Kariri, como por exemplo, o Varakidram (Pompa, 2003). Ao enxergar essas manifestações culturais Kariri que envolviam a sua própria musicalidade, o europeu cristão entendeu que poderia usar da arte musical para auxiliar os seus objetivos catequéticos. Portanto, a música europeia/ocidental cristã tornou-se frequente em hinos religiosos que se propagaram pelos catecismos e ajudaram na conversão de indígenas. Considerando que grande parcela dos indígenas foi resistente à conversão cristã e continuaram com suas práticas culturais, podemos dizer que esses processos de traduções contribuíram para a construção de elementos religiosos e foram imprescindíveis na formação da cultura brasileira.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In: **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-28.

BARROS, José D'Assunção. Música indígena brasileira: filtragens e apropriações do colonizador e do músico ocidental. **Espaço ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n.1, p. 9-31, jan-jun. 2011. Disponível em < <https://seer.ufrgs.br/EspacoAme-rindio/article/view/17316> >. Acesso em 20 de abril, 2022.

BEZERRA, Sandra Nancy Ramos Freire. Matizes culturais do universo” KARIRI”: nas tecituras da oralidade do olhar. **VI Simpósio Nacional de História cultural – Escritas da história: Ver-Sentir-Narrar**. Teresina, 2012.

CASTAGNA, Paulo. **A música como instrumento de catequese no Brasil dos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Leitura, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). Introdução. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/SMC/FAPESP, 1992. p. 09-24.

GABRIELLI, Cássia Maria Mingotti. **Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702)**. Dissertação (História social) - Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo. 119f. 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NANTES, Bernardo de. **Catecismo da lingua kariris, acrescentado de várias praticas doutrinaes e Moraes, adaptadas ao gentio e capacidade dos Indios do Brasil**. Leipzig: Edição fac-similar, 1896.

NANTES, Bernardo de. **Katecismo Indico da Lingua Kariris [...]** Lisboa: Officina de Valentia da Costa Deslandes, 1709. p. 152-167.

POMPA, Cristina. Cartas do Sertão: a catequese entre os Kariri no século XVII. **Anthropológicas**. Recife, v. 14, n. 1, p. 07-33, 2003. Disponível em: < <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23596> >. Acesso em 02 out. 2021.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003, p. 361-379.

RIBEIRO, R. da S... O 'Catecismo Kiriri': a lei de Deus e o interesse dos homens. **Sæculum – Revista de História**, [S. l.], n. 13, 2005. Disponível em: < <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11327> > . Acesso em: 29 set. 2021.

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/11327/6441>.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. **Línguas do Brasil/artigos**, São Paulo, v.57, n.2, p. 35-38, 2005. Disponível em: < http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000200018 >. Acesso em 29 set. 2021.

ROSEN, Charles. **A geração romântica**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SANTOS, Ane Luise Silva Mecnas. 'A travessia entre o pecado e a fé': as aldeias Kiriri e os escritos jesuíticos de conversão (1684-1699). **Antítese**. v. 11, n. 21, p. 87-107, 2018. Disponível em < DOI: 10.5433/1984-3356.2018v11n21p87 >. Acesso em 30 set. 2021.

SANTOS, Ane Luíse Silva Mecnas “**Trato da perpétua tormenta**”: a conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere sobre os Kiriri (1666- 1699). Tese. Doutorado em História. UNISINOS, 2017.

WITTMANN, Luisa Tombini. **A música nos primeiros anos de presença Jesuítica no Brasil**. São Paulo: Unicamp, 2008.

CAPÍTULO 9

O CACHIMBO DA JUREMA E AS PRÁTICAS AFRO-AMERÍNDIAS DO CATIMBÓ

André Vicente e Silva

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-9

O cachimbo é um cigarro que já vem com cinzeiro.
Assionara Souza

Este trabalho investiga a utilização do cachimbo nos cultos do Catimbó-Jurema¹, ciência da Jurema Sagrada², enfatizando suas práticas e usos de defumação, tanto no contexto cotidiano, quanto no cenário dos rituais religiosos. O texto é parte das nossas reflexões tecidas no Curso de Mestrado (PPGHC/UFRN), com pesquisa em andamento. O cachimbo é notado em diversos espaços de convivência humana, independente de classe social, época, lugar ou religião, já que a “sua história identifica-se par e passo com a história da própria humanidade” (Ranieri, 1986, p. 11). Esse utensílio também aparece nos perfis sociais onde personaliza sujeitos reais ou fictícios, que povoam o imaginário popular.

É possível que ao pedirmos a uma pessoa qualquer para discorrer sobre o uso do cachimbo em alguma situação, escutemos do interlocutor uma resposta aligeirada, relatando que tal apetrecho seja exclusividade de um velho senhor, que sem vislumbrar expectativas vindouras, matuta³ seu longo e árduo percurso

1 Tradição religiosa afro-indígena que apresenta em suas práticas elementos católicos, africanos e indígena. Em seus rituais ocorrem evocações de seres espirituais, uso do vinho da jurema, uso de maracás para sonorizar o ambiente e uso do tabaco que produzirá a fumaça necessária ao ritual.

2 O termo Jurema ou Jurema sagrada grafada em letra maiúscula, refere-se as práticas religiosas de origem afro-indígena. Quando grafada com letra minúscula, referimo-nos a “Mimosa Tenuiflora”, árvore conhecida no sertão nordestino por jurema.

3 O uso do termo “matuta” não é empregado aqui com conotação pejorativa, como comumente se faz, reduzindo o sujeito a uma pessoa ingênua ou rústica. O termo foi utilizado para remeter a uma pessoa que medita, que pensa, que faz reflexões.

fazendo uso de tabaco.

Talvez possamos ouvir que o objeto seja de uma velha camponesa, que relaxa pitando em seu cachimbo, enquanto reflete sobre suas saudosas lembranças e sonhos que vão se esmaecendo no tempo e no espaço, assim como a fumaça de longas, prazerosas e aromáticas baforadas.

É possível ainda que alguém traga a imagem de um caipira cachimbando para distrair-se da fadiga que o persegue entre um labor e outro. Por sua vez, um contador de “causos” fantasiaria estórias de encantados, caiporas e sacis, no meio da mata ou saindo de redemoinhos, fumaçando com seu pito⁴ no canto da boca, para pregar peças.

Em um relato denso e perturbador, é possível ouvir de alguém que o cachimbo é feito de latinha de refrigerante e sua função principal é queimar pedras de craque para aliviar as feridas da alma de sujeitos que não suportam a existência. Neste caso, trata-se de um recurso que leva o usuário a alucinações e, em última instância, pode condená-lo à morte.

Por fim, um ávido leitor de Conan Doyle⁵, possivelmente pensaria em Sherlock Holmes, com ou sem o seu amigo Watson, mas indubitavelmente ele estaria acompanhado do seu *smoking pipe*! Pessoas com ideais sofisticadas poderiam associar este mesmo objeto a uma postura clássica eternizada em um *Portrait* elegante, de uma peça publicitária feita por algum artista famoso, quiçá, um magnata fumante e vaidoso a bordo de suntuoso iate. Poderíamos seguir com inúmeros exemplos, entretanto, as ilustrações aqui sugeridas, já nos dimensionam a respeito deste utensílio e possíveis usos do mesmo em diversas situações.

Com inegável trânsito pela história da humanidade, o cachimbo nasceu “muito antes dos reis e personalidades que a história registra... parido por mãos primitivas” (Ranieri, 1986, p. 11). Esse artefato tornou-se presença amiúde nas

4 Pito é um substantivo masculino que em muitas regiões brasileiras corresponde a cachimbo, um utensílio para fumar.

5 Arthur Ignatius Conan Doyle, um escritor e médico escocês, mundialmente famoso por suas histórias sobre o detetive Sherlock Holmes. Nascido em Edimburgo, 22 de maio de 1859 e falecendo em Crowborough, 7 de julho de 1930. Foi um renomado e prolífico escritor cujos trabalhos incluem histórias de ficção científica, novelas históricas, peças e romances, poesias e obras de não-ficção.

bocas, na literatura e até em salões de arte, a exemplo de uma obra de René Magritte⁶ onde o artista desconstrói a certeza de alguns que afirmam ver na representação pictórica o próprio objeto. A obra “Isto não é um cachimbo” (1929) nos conduz a repensar o trabalho de Magritte a partir de uma noção conceitual.

No seu livro *Ceci n'est pas une pipe*⁷ (1973), Michel Foucault nos traz uma abrangente análise onde já no primeiro capítulo, partindo de duas obras de Magritte, o filósofo apresenta suas reflexões sobre o trabalho do belga, assegurando que em níveis diferentes as representações negam a situação de cachimbos ao mesmo tempo que em outros níveis podem representar tais objetos. De acordo com Foucault, a primeira versão do cachimbo elaborada pelo artista surrealista, a de 1926, com frase “isto não é um cachimbo” é perturbadora e “desconcertante” por sua “simplicidade,” enquanto a segunda versão “multiplica visivelmente as incertezas voluntárias” (Foucault, 2014, p. 16). O filósofo francês nos conduz a repensar a provocação do artista, quando assegura que crer na primeira versão:

um cachimbo desenhado com cuidado e, embaixo (escrita a mão, com uma caligrafia regular, caprichada, artificial, caligrafia de convento, como é possível encontrar servindo de modelo no alto dos cadernos escolares, ou num quadro negro, depois de uma lição de coisas), esta menção: “Isto não é um cachimbo” (Foucault, 2014, p. 15).

Na sequência Michel Foucault apresenta a descrição da segunda versão da obra:

Mesmo cachimbo, mesmo enunciado, mesma caligrafia. Mas em vez de se encontrarem justapostos num espaço indiferente, sem limite nem especificação, o texto e a figura estão colocados no interior de uma moldura; ela própria está pousada sobre um cavalete, e este, por sua vez, sobre as tábuas bem visíveis do assoalho. Em cima, um cachimbo exatamente igual ao que se encontra desenhado no quadro, mas muito maior (Foucault, 2014, p. 15).

Para além da questão conceitual, muitas etnias, como as dos povos originários da América do Norte utilizavam o cachimbo, também chamado de ‘Chanupa’

6 René François Ghislain Magritte (Bélgica, 1898 – 1967) foi um dos principais artistas surrealistas do seu país. Ele também transitava pelo realismo mágico, mas sua poética recebeu forte influência da pintura metafísica, realizada por Giorgio de Chirico.

7 Traduzido do francês para o português, corresponde a “Isto não é um cano”, “Isto não é um tubo” ou “Isto não é um cachimbo”.

ou ‘Pipa Sagrada’, acreditando que a partir do seu uso e sua dinâmica é possível obter uma conexão estreita com o divino. Isso porque este instrumento tem o poder de queimar em sua fornalha, ervas aromáticas e poderosas que contribuem com a elevação espiritual, reforçando as preces, os propósitos, as intenções e os agradecimentos ao ‘Grande Espírito’ (Friedrich, 2012, p. 120).

A utilização da Chanupa⁸, também conhecida como ‘Cachimbo da Paz’, é um momento de compartilhamento dos benefícios da fumaça, o que é motivo de honra e reverência para esses povos. Na tradição dos indígenas norte-americanos, eles mantêm uma celebração tradicional em que toda a tribo participa da cerimônia utilizando a Pipa Sagrada como um recurso capaz de aproximar o homem, o ser humano, de divindades. Seu uso também é feito na tentativa de resolver pendências e conflitos da comunidade, antecedendo ou precedendo as caçadas, ou mesmo antes ou depois de guerras, para agradecer as bênçãos recebidas. O espírito de gratidão se estende ainda as colheitas.

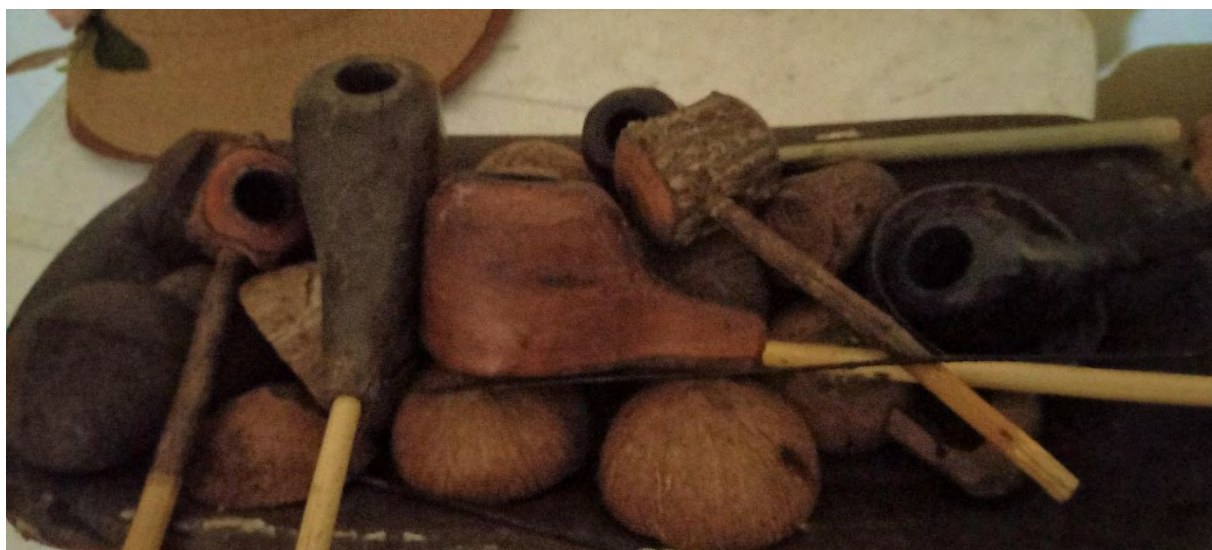
Neidi Regina Friedrich (2012, p. 121), ressalta em sua tese de doutora que “dentre as etnias do Rio Grande do Sul, os Guarani são os únicos que utilizam o cachimbo (denominado Petyngua) em seus rituais de cura.” O cachimbo petyngua tem um valor muito especial para os Guarani, por ser esse considerado sagrado⁹. A pesquisadora traz importantes esclarecimentos a partir de suas fontes, assegurando que a lógica ameríndia de predação, com incorporação contínua de alteridade nos processos de construção dos corpos, em que a pessoa se faz presente desde a concepção até a confecção e produção de adornos e objetos de uso ritual. Neste contexto entra em cena o cachimbo, já que se trata de um elemento “usado para fortalecer/ curar/ proteger/ fabricar corpos através de sua agência e da ação de fumaça do tabaco, relacionada a bruma da primavera e uma divindade especial do panteão guarani” (Friedrich, 2012, p. 121).

8 Cachimbo Sagrado que é usado em um ritual de interação extra físico, entre o corpo e o espírito. Um momento de conexão transcendente do espírito. Momento de rezar, agradecer, curar e sobretudo focalizar seus reais propósitos de vida.

9 Petyngua, o cachimbo sagrado guarani, é usado para fins mágico-sagrados. Através da fumaça sagrada a “Tataxina”, produzida por este cachimbo, os guarani mbya conseguem interagir e interpretar as mensagens dos deuses, espíritos, áureas e ancestrais. Sua construção pode se dar por diversos materiais, tais como argila, madeira, ou nó de pinho.

Pelo contexto explorado, percebemos a pluralidade de usos e finalidades do cachimbo em vários grupos étnicos (Imagem 1). Nas narrativas de etnicidade dos povos Fulni-ô¹⁰, encontramos em sua cosmologia a presença do uso da xanduca, que é um cachimbo tradicional para fumar ervas naturais provenientes da caatinga brasileira, como por exemplo, a *Mimosa hostilis Benth* ou *Mimosa tenuiflora* (jurema), o *Baccharis sylvestris L.* (alecrim de caboclo), *Protium heptaphyllum* (amescla), entre outras, tendo no seu uso um caráter mágico-religioso associado à cura e a prevenção de doenças, físicas e espirituais.

Imagem 1: diversos cachimbos feitos com variadas técnicas, utilizados em uma casa religiosa de Caicó-RN.



Fonte: acervo pessoal do autor.

No Catimbó Jurema o cachimbo é um elemento muito importante para os adeptos desta crença religiosa. Este é utilizado nos rituais litúrgicos juremeiros como um instrumento que favorece a elevação espiritual a partir da queima do tabaco misturado a ervas aromáticas e medicinais diversas. Tal combustão produz a fumaça usada nas terapias de depuração física e de purificação espiritual.

De acordo com a crença catimbozeira a fumaça advinda do cachimbo é capaz de limpar o campo energético das pessoas que recebem a baforada,

10 O povo Fulni-ô stá localizado na cidade de Águas Belas-PE, mesmo convivendo a séculos com a sociedade não-indígena consegue preservar seus valores socioculturais: toré, cafurnas, bilinguismo por meio da prática da língua materna Yaathe e o ritual sagrado e secreto do Ouricuri.

podendo restaurar a sua paz e tranquilidade, pois atua no campo espiritual, produzindo um efeito psicológico de bem estar. Também serve para retirar más energias, sendo um mecanismo de mediação entre o fazer e o agradecer pedidos. À medida que avançarmos com a leitura pela próxima seção, vamos aprofundando a nossa compreensão sobre o cachimbo na cultura indígena e como este objeto hierarquiza a pessoa que faz uso para fins sagrados, durante as atividades religiosas afro-indígenas.

O cachimbo na Jurema

*No pé da jurema depois que eu pisei
Sete cachimbos acendi de uma vez
Só fuma cachimbo quem sabe fumar
Só manda fumaça quem sabe mandar
Eu já mandei, receba prá lá
Vai fumaça pra onde eu mandar
Catimbozeiro comigo não pode
Na fumaça do cachimbo eu desmantelo um
Oi fumaça vem, oi fumaça vai
Com a força do cachimbo só Deus pode e ninguém mais (Bis)
Louvação ao cachimbo na Jurema Sagrada – Salve a fumaça!*

Direcionaremos nosso olhar com mais observância nesta seção sobre as celebrações sociais e os cultos religiosos afro-indígena. Há registros etnográficos que mostram os cachimbos guarani sendo utilizados em rituais de saudação, como ressaltam Barrocá Faccio & Di Baco: “o cachimbo é utilizado por alguns grupos guarani, na cerimônia de nomeação das crianças, na festa do milho novo e em terapia para cura de doenças” (2009, p. 36).

Na perspectiva da cura, o estudioso Luiz Carvalho de Assunção observa que cronistas e missionários nos legaram significativas informações sobre os povos originários do Nordeste. Indígenas que habitaram os sertões brasileiros do século XVIII e, nesse sentido, encontramos no Catimbó, uma herança das antigas práticas da Jurema. Na concepção de Roger Bastide, “o catimbó não apresenta o aspecto festivo do candomblé” e todo o seu desdobramento pode acontecer

dentro do “próprio quarto do catimbozeiro que serve de local de culto” (Bastide, 2001, p. 152).

A demonização das religiões afro-indígenas é uma realidade que observamos todos os dias na sociedade. Trata-se de narrativas que foram construídas desde o período colonial, e nesse sentido, ainda hoje são reforçadas e reproduzidas. São descrições carregadas de preconceito, capazes de afirmar que alguns mestres “tinham entendimentos diabólicos,” apenas porquê não se propunham pessoas tão domesticáveis como o que se desejavam delas, a ponto de romperem totalmente com suas práticas, sua cultura, suas crenças e por isso eram tidos como “bárbaras.” “selvagens.” São visões de fora, de quem não está imbuído nos processos socioculturais e, portanto, de quem não compreendeu a importância da defumação nas práticas sagradas que ocorrem até os dias atuais, em diversos rituais religiosos.

No período colonial, viajantes, padres, missionários, pesquisadores e administradores do governo, deixaram relatos de que nessa época os povos indígenas eram caçados, aldeados e forçosamente catequizados. Alegavam contra os nativos práticas heréticas, de feitiçaria e evocação de demônios, de espíritos “maus”, inclusive, constatando o uso da bebida produzida a partir da planta chamada jurema (Assunção, 2010).

A ideia de “selvageria,” presente na citação acima, é outra noção difundida por alguns não iniciados sobre o Catimbó Jurema. Entretanto, é oportuno desconstruir essas narrativas colonialistas porque elas não condizem com os sentimentos dos(as) mestres¹¹ das casas de Jurema, nem com os(as) mestres(as) espirituais, caboclos(as) e encantados(as) que incorporam durante ritual nesses espaços, para trabalhar pelo bem comum.

A ritualística normalmente abrange a utilização de músicas e de ervas para auxiliar nos processos de cura, podendo ser intensificada pela defumação feita por meio dos cachimbos. Aliás, nos sertões nordestino, esse instrumento religio-

11 Nos cultos da Jurema, mestres(as) são os que ocupam a função de líderes do terreiro. Médiuns responsáveis pela incorporação de espíritos que curam e aconselham os praticantes, São mais conhecidos como “juremeiros”.

so ainda é bastante utilizado como forma de acolher as pessoas que formam enormes fileiras nas casas de santo, necessitando de alento. Os(as) médiuns, por meio do Catimbó Jurema e da utilização do cachimbo, buscam atender as expectativas e o alívio imediato daqueles(as) que buscam por auxílio.

É importante ressaltar a visão de alguns estudiosos sobre a própria noção de Catimbó Jurema. Para Geertz (2008, p. 94), trata-se de “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema. Naturalmente essas misturas implicam em modificações no universo simbólico, o que reflete nas transformações, como um movimento natural que leva até a configuração atual da religião”.

No contexto das tradições indígenas, os registros levantados por Cascudo (1978, p. 25 – 33) e Assunção (2010, p. 19-36) apontam que os Tapuia, povos que habitaram o sertão nordestino, parecem apresentar uma maior influência sobre a Jurema, sendo sua manipulação e uso mais marcantes do que outras tradições indígenas que estiveram na origem o culto da Jurema e dos rituais de Catimbó. Outros estudiosos como Sandro Guimarães de Salles (2010) contribuem para ampliarmos esse debate. É este pesquisador quem sublinha que o Catimbó Jurema é

um complexo semiótico que pode ser fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo, remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um “reino encantado”, “encantados” ou as “cidades da Jurema”. A planta de cujas raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida nas sessões, conhecida como jurema é o símbolo maior do culto. É ela a cidade do “mestre”, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (Salles, 2010, p. 17).

Corroborando com as concepções de Salles está a pesquisadora Dilaine Soares Sampaio (2016). Seus estudos destacam uma noção de Catimbó e de Jurema que

podem ser compreendidos como práticas religiosas que possuem concepções e representações em torno da planta também denominada de jurema, que é tida como sagrada. Pode-se dizer que toda a cosmovisão dessas religiões parte do que se denomina como a “ciência da jurema” (Sampaio, 2016, p. 152).

Para os adeptos do Catimbó Jurema o cachimbo e o maracá, são os elementos que mais referenciam o legado religioso da cultura indígena, mantendo símbolos que conectam os fiéis do presente com sua ancestralidade. O cachimbo é o signo profano que se sacraliza para conectar-se ao sagrado, assim tornando-se importante mecanismo de interação e convivência que influencia as relações sociorreligiosas de aldeias ou comunidades. À medida em que o cachimbo atua como admirável objeto que fica à disposição do ritual religioso, este também se torna símbolo de magia e poder, conferindo hierarquia a quem o manipula durante e depois das atividades religiosas afro-indígenas.

Podemos destacar a figura do pajé ou mesmo as dos(as) mestres(as) visíveis ou invisíveis que comandam os trabalhos ou, ainda, a do pai ou da mãe de santo que atende aos demais praticantes e consulentes. Portanto, sempre estará com a voz aquele(a) que comanda a fumaça carregada de boas energias, sejam os mestres, caboclos ou pretos velhos, pois estes curam, atendem pedidos e abre as portas do inconsciente coletivo daqueles e daquelas que vivenciam esta fé.

O cachimbo também pode ser compreendido como um instrumento de poder porque esse objeto simboliza o amuleto que transmuta a fumaça em energia, em sortilégio. No terreiro ou casa do Ile, quem o conduz, domina a magia. No interior desse utensílio acontece a combustão do tabaco e das ervas aromáticas e medicinais para se fazer a defumação terapêutica nos consulentes, a mística do ambiente. O(a) mestre(a) produz a fumaça que exala o cheiro favorável a magia no ambiente de encantaria. Nessa dinâmica, os processos ritualísticos vão sendo reinventados pelas religiões como nos assegura Maria Ângela Vilhena (2005, p. 22-23): “conforme as circunstâncias e as necessidades podem ser recriados ou ressignificados, e outros ainda podem desaparecer quando não tiverem mais sentido para uma comunidade, ou para a sociedade em geral.” Como se trata de um signo, observamos que este vem sendo reelaborado para atender aos padrões e necessidades contemporâneas.

A energia da defumação

*Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné (Bis)
Benjoim, alecrim e alfazema
vamos defumar filhos de fê*

*Defumei, defumei
Em nome de Oxalá
Que todo mal que aqui estiver
Parta para as ondas do mar
Ponto da Umbanda*

No Catimbó Jurema o cachimbo mantém sua essência em meio a todos os processos globalizantes e aculturadores impostos pelas forças hegemônicas. Neste sentido, o Catimbó resiste com suas práticas e Pajés e curandeiros(as) indígenas e afro-brasileiros(as) guardam o hábito de utilizar o cachimbo de maneira invertida ao seu uso costumeiro. O estudioso Bastide (2001) é quem assegura que “os ritos de entrada são, principalmente, ritos de fumigação”. Neste caso, o catimbozeiro com o seu cachimbo aceso, coloca a boca na borda do forninho¹² e assopra fortemente para produzir fumaça (Imagem 2). Esta passa pela haste e sai pelo orifício da boquilha, ou piteira¹³ e desse jeito ele(a) consegue produzir e direcionar uma quantidade considerável de fumaça sobre o corpo do consulente, repondo sempre que necessário as ervas a serem queimadas durante o ritual.

12 Espaço designado para se colocar o tabaco e/ou as ervas a serem consumidas, queimadas.

13 Por este pequeno corpo em forma de cano, chamado de tubo ou piteira que o usuário do cachimbo aspira o fumo e produz a fumaça.

Imagem 2: aplicação de medicamento nas mãos por meio de fumaça.



Fonte: acervo pessoal do autor.

É na prática da defumação ritualística, potencializada pela fumaça do cachimbo que se encontra o *ethos* da ciência juremeira, o feitiço do Catimbó Jurema. Rafael Trindade Heneine pesquisou as religiões afro-indígenas e no título de sua dissertação ele já traz uma afirmação cunhada por Cascudo (1978, p. 33): “Cachimbo é Catimbó e vice-versa.” Esse estudioso ressalta que o

fumo, a fumaça, eram, e ainda são veículos, formam o viés espiritual que leva a magia, que faz a encantaria, através de ervas mágicas, do cachimbo, feito de noz de coco, ou do tronco da própria Jurema. A fumaça, na mitologia, seria então o que os Mestres encantados usavam para atender aos pedidos dos feiticeiros indígenas, comendo, dançando, cantando, utilizando símbolos, nas indumentárias e nos ornamentos (Heneine, 2021, p. 12).

As pesquisadoras Michele Gonçalves Rodrigues e Roberta Bivar Carneiro Campos fizeram um estudo sobre os cultos da Jurema Sagrada em Recife-PE. Em seus termos podemos ler que a

jurema fala através da fumaça, os juremeiros a sabem ler. A fumaça faz a intermediação entre os mundos, ela corre as cidades da jurema, lugar de moradas das entidades. E a grande neblina em que se transforma o ar é o esconderijo e a emanção de suas forças, a ciência da jurema (Rodrigues; Campos, 2013. p. 277).

Confirmando a ideia de aceitação popular do Catimbó Jurema, o pesquisador e folclorista Luís da Câmara Cascudo destaca que ‘o catimbó, no Nordeste do Brasil, permanece inalterado na confiança popular, espalhando receitas vegetais, fazendo “despachos”, tecendo amor, provocando a morte’ (1978, p. 19). No seu livro “Meleagro,” Cascudo esmiunça observações a respeito do Catimbó e sua relação com o cachimbo, asseverando que o ‘catimbó, na significação verdadeira, “sábia pelos que sabem”, “pelos mestres”, “pelos velhos”, “pelos antigos”, era apenas cachimbo, porque sem cachimbo, não há catimbó’ (1978, p. 32). André Luís Souza analisa esta obra de Cascudo e ressalta três universos distintos que foram observados pelo estudioso potiguar, a saber:

o indígena, demarcado pelo uso medicinal do tabaco, o consumo da jurema como item mágico e fitoterápico, além da rica farmacopéia, baseada na flora nordestina, o europeu de onde o culto teria sido herdado, as práticas da magia trazida pelos imigrantes e reforçada pelas feiticeiras condenadas ao exílio aqui no Brasil (Souza, 2016, p. 40).

Ainda que as expressões de religiosidade ameríndia sejam anteriores a colonização, o perverso processo de dominação e poder, imposto aos povos originários pelos colonizadores, o obrigaram a ressignificação das suas práticas ritualísticas. Este foi um processo inevitável e violento de hibridização com as novas formas de culto que lhes foram apresentados. Essas ideias estão presentes na dissertação de André Luis Nascimento de Souza, onde o mesmo ressalta que as “religiões afro-brasileiras como um conjunto de práticas religiosas forjadas no Brasil a partir do século XVI, o que consequentemente incrementou a forma de realizar o Catimbó ou a Jurema, embora tenha se preservado às práticas xamanista, de toré e da pajelança” (Souza, 2016, p. 11).

Muitos elementos ritualísticos permaneceram inalterados e, não só isso, passaram a identificar o próprio Catimbó-Jurema como é o caso do cachimbo. Por meio de objetos como este é possível identificar e difundir cada vez mais a religiosidade afro-indígena. Embora tenhamos nos detido em detalhar o cachimbo como recorte deste trabalho, é importante ressaltar que dentre os signos que

representam as práticas catimbozeiras não podem faltar também a beberagem da jurema e o maracá.

Se a defumação tem o poder de fazer a limpeza energética, encontramos no maracá um estímulo para se alcançar a elevação espiritual nas liturgias, já que estamos falando de um objeto que era visto como sendo “mais do que um elemento percussivo, rítmico, usado nas solenidades religiosas, ritualísticas e guerreiras, o maracá era um instrumento de poder entre os Tupinambás seiscentistas” (Cardoso, 2016, p. 44). Silmara de Fátima Cardoso aprofunda seus estudos sobre os instrumentos percussivos e ritualísticos e constata que estes estimulam os sentidos. Ela destaca o ritmo, marcando as batidas dos pés no chão com o seu chocalhar, compassando-se com o pulsar do coração, ao mesmo tempo em que aumenta a adrenalina que levará o praticante desta dança ao êxtase.

O maracá também pode sinalizar o poder espiritual. É utilizado nas cerimônias religiosas, guerreiras, e nos ritos de curas xamânicos. É o aliado que auxilia nos chamados das forças da natureza. Usado pelas tradições de alguns povos indígenas, é uma representação do universo. Assim, pode-se dizer que o maracá é um objeto que tem um aspecto multifário, ou seja, se exprime de muitos modos, apresentando-se sob diversos sentidos (Cardoso, 2016, p. 44).

Além da defumação e do maracá, a bebida é outro elemento importante no ritual sagrado da Jurema. O cauim é uma bebida tradicional das tribos indígenas brasileiras, normalmente produzida a partir da fermentação da mandioca ou milho para ser consumida nos rituais. Nas práticas do catimbó Jurema, é utilizado o adjunto de jurema, esta é produzida a partir da casca e raízes da planta e carrega consigo o seu nome.

O cachimbo se destaca no Catimbó Jurema, não só como um elemento visual do culto, mas principalmente como um signo de transcendência que potencializa os demais. Um instrumento simbólico de extrema relevância, já que este incensa o ambiente para retirar os miasmas, purificando e abrindo o “santuário físico e espiritual” para que mestres e mestras atuem em prol dos que os procuram (Carlini, 1993). Por se tratar de uma expressão religiosa híbrida, outros elementos

e fazeres na sua ritualística, foi incorporado, todavia, sua essência está alicerçada nos ativismos ancestrais, o que caracteriza a natureza do Catimbó-Jurema.

A partir dos seus fundamentos e dos elementos simbólicos, a cerimônia se empreende com ares de mistério, estimulando a crença e curiosidade dos neófitos ou consulentes que presenciam o ambiente criado pela fumaça, sonorizado pelos maracás e potencializado pela ingestão da bebida da jurema. A evocação aos espíritos que interagem com homens e mulheres vivos e com os seres encantados é um movimento no sentido de se buscar um contato com a própria essência e com a transcendência. De acordo com Álvaro Carline, os trabalhos começam com a defumação, realizada pelos cachimbos. É este pesquisador quem esclarece como se faz a fumagem:

acesos os cachimbos (cada um tem um) tiram algumas baforadas e depois, a um sinal do mestre, invertem a posição do cachimbo de modo que a parte onde vai o fumo é colocado na boca. Assoprando ao invés de chupar a fumaça, esta sai pelo canudo. Parados de pé e apenas fazendo um movimento de tronco pra frente e circular para os lados procuram espalhar a fumaça assim expedita pelo ambiente todo. Fazem isto de maracá na mão esquerda e flecha dependurada no braço (Carlini, 1993, p. 65-66).

O cachimbo dos adeptos das religiões afro-brasileiras “estão ligados à vibração dos Orixás, Inquices ou Voduns” (Vuscovich; Rocha, 2012, p. 246). Nessa perspectiva, não poderíamos deixar de incluir os mestres juremeiros que além das ervas já citadas anteriormente, também utilizam o tabaco misturado a outras ervas aromáticas como: *Salvia rosmarinus* (alecrim), *Ruta graveolens* (arruda), *Petiveria alliacea* (guiné) e *Anadenanthera macrocarpa* (angico). O uso dessas está para além da função de aromatizar. De acordo com as crenças ancestrais, estas plantas, entre outras, favorecem a elevação espiritual e a concentração na intencionalidade dos pedidos, bem como dos agradecimentos, propiciando, em alguns casos, a cura. A limpeza energiza, equilibra os chakras e acalma. Promove a “relição” entre o humano e o divino. Portanto, as boas energias que conferem um estado espiritual de paz, segurança e tranquilidade são, em certa medida, adquiridas por meio da aromaterapia, do descarrego e da defumação. A magia é

feita com as ervas medicinais e tem o poder de proteger o consulente da inveja e do olho gordo, dando-lhes proteção e abrindo os seus caminhos. Em última instância, podemos pensar que

*Meu cachimbo é um segredo
para quem me deseja mal
Toante Atikum*

Considerações finais

Conhecer os elementos simbólicos utilizados em expressões religiosas como o Catimbó Jurema é muito valioso para que possamos entender e mensurar o alcance dessas representações para a religião e para a importância que lhe confere seus adeptos. Um apetrecho como o cachimbo pode ser ressignificado e ganhar novas utilidades, de acordo com a conveniência do momento. Podemos concluir que o cachimbo da Jurema tem uma participação tão significativa nos rituais sagrados que o torna responsável por parte da liturgia juremeira. Os caminhos por onde se estabelecem as conexões entre os que buscam adentrar os segredos da Jurema Sagrada e com os encantados certamente são permeados pela emanção de vaporosos mistérios. Estes, nunca se permitem ser desvendados totalmente.

Da curiosa, complexa e híbrida religião afro-indígena, a Jurema Sagrada ou, como é bem difundido, o “Catimbó Jurema”, constitui-se como resultante de uma mistura étnica, resistente e plural que embora tenha sofrido possíveis modificações na forma do culto ao longo dos anos, reelabora-se num processo contínuo. Sua formatação amalgamou outros elementos ao seu ritual, entretanto, busca manter viva tradições atávicas e ancestrais que indubitavelmente a configuram como Jurema.

Quando às vezes, nos indagam a respeito do que de fato consiste a nossa pesquisa, respondo que estudamos sobre as ingestas do Catimbó Jurema, e esses elementos que separadamente vamos esmiuçando, convergem para um único ponto, o rito, aquele misterioso paradigma que tentamos desvendar para conhecer

melhor. Observamos que a problemática constrange alguns por desconhecerem o assunto e, por outro lado, aguça a curiosidade de outros que desejam apreciar o tema. Em última instância, asseguramos que o cachimbo no Catimbó Jurema é um elemento de grande relevância nos rituais sagrados porque mantém a mística do ritual, ao mesmo tempo em que estudar sobre essa questão amplia o nosso entendimento do que seja a Jurema Sagrada.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. As transgressões no religioso: exus e mestres nos rituais da umbanda. In: **Revista Antropológicas**, ano 14, vol. (1)157- 183: PPGA/UFPE, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/issue/archive> Acesso em 03/06/2022.

ASSUNÇÃO, Luiz. **Da minha folha**. Múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Arché, 2012.

BARROCA FACCIO, Neide; DI BACO, Hiuri Marcel. Cachimbo guarani do sítio arqueológico Macaco, estado de São Paulo. **Revista Tópos**. V. 3, Nº 2, São Paulo: UNESP, 2009. Disponível em: <https://revista2.fct.unesp.br/index.php/topos/article/view/2236>. Acesso em: 25/09/2021.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras**. São Paulo, Difusão Europeia do Livro/EDUSP, 1974.

BASTIDE, Roger. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro. Pallas, 2001.

BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. Catimbó-Jurema do Recife. In: **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CANCLINE, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edus, 2008.

CARDOSO, Silmara de Fátima. O maracá na escola: pensamento mágico, instrumento percussivo e ritualístico. **Revista Moitará**. v.4, Nº 3. Araraquara: Fundação Araporã, 2016. Disponível em: <http://fundacaoarapora.org.br/moitara/wp-content/uploads/2016/02/O-MARAC%C3%81-NA-ESCOLA.pdf> Acesso em 08/05/2021

CARLINE, Álvaro. **Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão**. São Paulo: CCSP, 1993.

CASCUDO, Luís Câmara. **Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

FRIEDRICH, Neide Regina. **Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos** (Tese de Doutorado em Educação). Porto Alegre-RS: PPGEDU, UFRGS, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Isto não é um cachimbo**. 6.ed. Paz e Terra. São Paulo/Rio de Janeiro, 2014.

GEETEZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1978.

HENEINE, Rafael Trindade. “**Cachimbo é catimbó e vice-versa**”: uma análise iconográfica do cachimbo e do ritual de jurema de chão. João Pessoa: UFPB, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/19169/1/RafaelTrindadeHeneine_Dissert.pdf Acesso em: 01/06/2021.

RANIERI, Carlos Alberto De. **Sua Excelência o Cachimbo**. [s.l.], edição do autor, 1986.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto a jurema no campo religioso de Recife**. Afro-Ásia. N° 47, UFBA, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/770/77026210008.pdf> Acesso em 20/08/2021.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros**. **Debates do NER**. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

SOUZA, André Luis Nascimento de. **A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. Dissertação de mestrado. PPGH-UFRN. Natal: UFRN, 2016.

SOUZA, Assionara. **Cecília não é um cachimbo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 205.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

VANDEZANDE, René. **Catimbó:** pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: UFPE. Dissertação em Mestrado em Sociologia, 1975.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos:** expressões e propriedades. Temas do Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas, 2005.

VUSCOVICH, José Luis Rojas; ROCHA, Yuri Tavares. As folhas do mundo e o mundo das folhas nas religiões afro-brasileiras. In: **Da minha folha:** múltiplos olhares sobre as religiões afro-brasileiras. Luis Assunção (Org.). São Paulo: Arché Editora, 2012.

CAPÍTULO 10

POSSIBILIDADES E LIMITES DO MÉTODO DA MICRO-HISTÓRIA DE LINHA MEXICANA: APLICAÇÃO NO ESTUDO DAS REDES DE COMPADRIO EM POCINHOS-PB NA REPÚBLICA VELHA

Roberto da Silva Ribeiro

Doi: 10.48209/978-65-84959-97-A

Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir as possibilidades e os limites dos métodos da micro-história de linha mexicana no estudo de documentos seriados e com informações limitadas como é o caso de registros de batismo em pequenas comunidades e em períodos discretos e curtos. Relataremos como estudando os registros de batismo de apenas dois anos (1929 e 1930) no então distrito de Pocinhos foi possível chegar a inferências relevantes e a indícios que podem orientar estudos e auxiliar nas interpretações de fatos.

Revisão

A historiografia, por muito tempo, relegou o estudo das microrrelações sociais, dos ciclos de pequena duração e a história regional em geral a um ponto de quase esquecimento por considerar que tais fenômenos localizados não tinham relevância nos processos mais amplos de desenvolvimento da Sociedade. Tanto

o Positivismo, quanto o Marxismo clássico viam a história como o suceder de grandes etapas inexoráveis que levariam a um “final da História”, o que não era mais que uma reinterpretação leiga da visão cristã da “história da salvação” em que o juízo final era substituído pelo “Estágio Positivo” ou pelo “Socialismo” inevitáveis (Anderson, 1996).

Apesar de estudo de microrrelações sociais não ser novo (Knowles, 2009), somente com a Escola dos Annales e com a micro-história é que o estudo de fatos e documentos específicos em termos de temporalidade e especialidade passa a ser encarados como importantes (Barros, 2012).

A micro-história de cunho mexicano, fundada por Luis González na década de 1960 é a história de cunho paroquial do dia-a-dia do homem comum tomando em conta quatro elementos: espaço, tempo, sociedade e vicissitudes. O espaço estudado, tipicamente não deve superar os mil quilômetros quadrados. O tempo, ao contrário; seria o mais longo possível, pois seus autores acreditavam que as transformações sociais em pequenas sociedades ocorrem lentamente. A sociedade local seria limitada pelas relações pessoais e não sofreria o impacto das grandes mudanças político-econômicas (Arias, 2006).

A micro-história mexicana é uma história da rotina. Diferentemente dos autores da vertente de linha italiana buscam partir do local para o geral e que costumam trabalhar com fatos pontuais, ocorridos em épocas bem determinadas, os teóricos da micro-história mexicana valorizam o homem comum, em suas tarefas quotidianas. A micro-história italiana tem preferência pelo homem, que embora de origem popular, se destaque por algum fato extraordinário.

O fato de não se afastarem do horizonte regional e evitarem fazer conexões com questões mais amplas é visto, por muitos, como uma falha e um fator limitante (Ginzburg 1989). Seus críticos afirmam que o recorte em micro-história deve ser temático e, mesmo assim, relacionado com um assunto mais amplo. (Levi, 1992). Para a tendência italiana, apesar de suas características de análise documental extensiva e análise de redes de relações interpessoais, a micro-história não deve se furtar a correlacionar os fatos locais às grandes correntes da história

(Vainfas, 2002). Na prática, por valorizar a quebra da rotina, o acontecimento, a micro-história de linha italiana prejudica o uso da seriação e da estatística, enquanto a micro-história mexicana vai permitir o uso maciço de dados em busca do que é rotineiro.

O uso de estatísticas e outras ferramentas matemáticas como auxílio para a análise de documentos históricos remontam já ao século XIX, especialmente no campo da história econômica, tendo um dos seus pontos altos a história serial-quantitativa, como demonstra Barros (2012). Esta tendência considera as fontes históricas não como documentos únicos, mas como partes de uma série, uma cadeia de fontes homogêneas, comparáveis, capazes de serem apreendidas dentro de uma continuidade temporal ou espacial permitindo uma abordagem de conjunto através de abordagens metodológicas que incluem “a quantificação, a análise tópica, a identificação de recorrências ou mudanças de padrão no decorrer da série” (Barros, 2012, 205).

Apesar de essa abordagem ter sido empregada principalmente para dados demográficos e econômicos, podemos considerar os registros de batismo como uma série de documentos analisáveis sob estes mesmos critérios, mesmo que tenhamos como objetivo outros tipos de informação, já que a análise de séries objetivas entende as não só oscilações e variações como as permanências. Embora ambas as abordagens produzam dados quantificáveis e analisáveis pela estatística, a abordagem quantitativa está voltada às relações matemáticas mais complexas, analisáveis por algoritmos e por isso mais ligada à econometria e a demografia *stricto sensu*. Assim, propor uma análise serial dos documentos não é necessário propor uma análise quantitativa dos mesmos. Como diz Barros (2012, p. 207) é possível fazer uma análise serial que não seja quantitativa, é possível tratar a fonte documental sem recorrer a dados matemáticos complexos, verificando recorrências, mas não necessariamente quantidades. A contabilização das recorrências pode ser feita, mas é um fator subsidiário à análise e não o seu cerne.

Segundo Aquino (2019, p. 34) “Análise de Redes Sociais é uma metodologia que se dedica ao estudo dos diferentes tipos de interação entre indivíduos,

tendo se originado a partir de estudos e conceitos originados em diferentes áreas do conhecimento.” Este método permite examinar de maneira matemática as ligações relacionais entre atores sociais. A Análise de Redes Sociais é uma evolução dos sociogramas desenvolvidos pela Antropologia e a Sociologia através dos refinamentos matemáticos possibilitados pela ciência da computação (Freeman, 1996).

A Análise de Redes Sociais enfatiza as ligações entre os atores sociais, desconsiderando seus atributos étnicos, econômicos ou políticos (Wasserman; Faust, 1999, p. 8), o que o torna uma ferramenta apenas auxiliar para a análise histórica, porém que permite o tratamento de um grande número de dados. É uma ferramenta para análise de uma relação facilmente definível (existência de compadrio formal, no caso), mas que não permite chegar, por si só, a conclusões sobre temas complexos como amizade, gratidão ou pertencimento e por isso deve ser complementada por outras formas de análise. Entretanto, são úteis para o estabelecimento do “capital social” entendido como uma rede de contatos (Marinete; Silva, 2005). Pode-se criticar em muitos trabalhos do tipo o que Barros (2012; p. 209) chama de “fetichização da quantificação”, em que a análise dos grafos produzidos se sobrepõe à análise do viés social que eles representam, erro que é preciso evitar.

Metodologia

Analísaram-se os livros de batismo da Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Pocinhos relativos a 1929 e 1930, como parte de uma pesquisa mais ampla para estabelecer redes de compadrio no então distrito de Pocinhos no fim da República Velha e relacioná-los com a situação política da época. Assim, usamos um misto da metodologia da micro-história mexicana, com a metodologia da micro-história italiana.

Da micro-história mexicana aproveitamos a visão centrada na rotina do homem comum e a restrição espacial e da micro-história italiana a restrição tem-

poral e a tentativa de levar em conta a situação geral da sociedade nacional na análise. As duas restrições, espacial e temporal, à primeira vista parecem limitar demais o escopo das investigações, principalmente em se tratando de documentos estereotipados e com informações reduzidas como são os registros de batismo.

Desses documentos se tirariam as informações: data, nome do batizante (em geral o pároco), prenome da criança, estado civil dos pais, nome do pai e da mãe, nomes dos padrinhos e nome do vigário. Parece muito pouco, mas não é.

Resultados

Dentro do escopo principal da nossa pesquisa, as redes de compadrio, por uma simples análise superficial, verificamos que, ao contrário do esperado, não existe uma grande concentração de batizados referentes a uma pessoa ou mesmo a um grupo político e econômico. O grupo político dominante na época, a família Coutinho, como um todo, recebeu menos de cinco por cento de referência e isso porque o padre João Coutinho era vigário. Muitas vezes o padre aparece tendo como parceira de batizado Nossa Senhora, o que indica possíveis batizados “de emergência”, em que a vida da criança estava em perigo e, pela crença católica, seria preciso batizá-la imediatamente, sendo impossível convidar padrinhos. Isso ajudou a orientar nossa pesquisa mais ampla sobre as redes de compadrio, mostrando que talvez elas fujam do modelo geral proposto pela teoria.

Secundariamente, fora do escopo principal do nosso trabalho, além da contribuição óbvia para os estudos genealógicos, recebemos várias informações inesperadas.

Percebemos, pela caligrafia, que nos anos em foco o padre era o responsável pelo assentamento dos registros em todas as etapas, a partir de seis de agosto de 1930 a letra do texto e a pena usada são diferentes da assinatura do vigário, o que indica que um secretário deve ter sido contratado. Este indício pode orientar para um futuro estudo de quem seria esse secretário e porque ele foi contratado nessa época.

Notamos também que a as mulheres raramente recebiam o nome do pai ou do marido. Em geral são “da Conceição”, “de Jesus”, “do Espírito Santo”. Esse fato é também um indício para um estudo de relações de gênero.

Vários batizados têm como padrinho o Padre Cícero Romão Baptista (morreu em 1934). Não há registro da passagem dele por Pocinhos. Não é citada nenhuma procuração no registro. Isso indica não só uma grande influência popular do padre Cícero, como se sabe, mas também uma aquiescência da Igreja para com a devoção de seus seguidores.

Observamos também o batizado de crianças que seriam dos mesmos pais com poucos meses de diferença. O casal Leodegário de Fariaas e Seveário de Fariaas e Seveina Josepha da Conceição batizou dois filhos, um Luiz (reg. 84/29) nascido em outubro de 1928 batizado em 10/mar/29 e outro Francisco, nascido a 27/mar/30 batizado a 12/abr/ 29 (reg 122). Há cinco meses de diferença entre os nascimentos. O casal Venancio de Oliveira e America Maria da Conceição batizou dois filhos em 1929: Archimedes, nascido a 19/fev/29 (reg 69/29) e Antonia, nascida a 24/abr/29 (reg. 160/29) nascidos com três meses de diferença. Felipe Pereira da Silva e Severina Maria da Conceição batizaram dois filhos nascido em 08/abr/29 e outro Geraldo nascido a 15/mai/29 (reg 174/29). O casal Manuel Avelino Gomes e Vicencia Maria da Conceição aparece como pais em dois registros, de Idalina, nascida a 14/mar/29 (reg 93/29) e de Carmelita, nascida em 16/ago/29 (reg 364/29). Como é impossível irmãos da mesma mãe nascerem vivos com menos de sete meses de diferença e, como é muito improvável que nasçam com menos de um ano de diferença, estamos diante de prováveis casos de adoção. Pelo menos no caso dos “Geraldos”, a primeira criança deve ter morrido com pouco tempo de nascida e o casal ter pegado outro menino “para criar” e ter dado o mesmo nome do falecido, o que não era um costume desconhecido na região. Essa informação também é relevante para o estudo da história da sociedade local, além de por em xeque os estudos centrados na genealogia.

Para o estudo da rotina da paróquia, notamos que em muitas ocasiões a paróquia recebeu a visita de outros padres, que aparecem como celbrantes de

batismo. Por exemplo, o registro 210/29 diz que no dia 2 de julho de 1929 o celebrante foi o Mons. Walfrido Leal. Segundo os registros de 342 a 347/29, o celebrante foi Padre José João (21 de agosto de 1929). Segundo o registro 551/29, o padre Silvio batizou em 22 de agosto de 1929. Dizem os registros 387 a 391/29 (9 de setembro de 1929) que o celebrante foi Cônego Antonio Lobato “do estado do Pará”. Segundo os registros 585 e 586/29, o celebrante foi Padre Alvaro Gabinio (31 de dezembro de 1929). É possível então rastrear a presença desses clérigos na paróquia nas datas indicadas e questionar se foram substituições ao vigário que se encontrava em viagem ou impedido, ou se se trataram de visitas sociais. Note-se que no registro 468/29, o celebrante é Padre Silvio de Mello, que celebrou um único batizado dessa data (20 de outubro de 1929), o que também é um indício para estudo das relações sociais e familiares da época.

Conclusão

Usando os procedimentos da micro-história de linha mexicana, procurando rotinas em comunidades discretas e espacialmente restritas, pudemos chegar a vários indícios que podem nortear pesquisas, mesmo considerando um tempo também restrito, para isso só foi necessário o uso de uma seriação de documentos uniformes em quantidade suficiente.

A uniformidade dos registros, em vez de ser um empecilho, se tornou um fator determinante para a percepção de irregularidades, já que elas se manifestam dentro de fórmulas que deveriam ser invariáveis. A quantidade de informações discreta (no sentido matemático) permite a realização de análises estatísticas. Sendo distribuídas em um pequeno número de classes, permitem concentrar a atenção em variações inesperadas nessas mesmas classes. Um grande número de variáveis tornaria muito difícil a seriação estatística e faria o estudioso perder o foco da sua atenção sem perceber os padrões que se formam e seus desvios.

A descrição da rotina em si já é interessante para reconstruir a história social da comunidade, uma vez que a rotina é uma parte importante da vida e da história. Por outro lado, a observação de interferências na rotina permite pontuar no tempo acontecimentos que podem ser investigados por outras fontes. As quebras de rotina podem, no mínimo, indicar em quais datas se devem procurar outros documentos a respeito.

Por outro lado, existem as limitações. Metodologicamente, apesar de poder fornecer indícios para a pesquisa, a confirmação das relações depende da consulta a outras fontes, que podem ser mesmo ser outra série de documentos seriados. Fontes discretas fornecem informações limitadas.

Do ponto de vista da análise, a micro-histórica mexicana, ao se restringir a uma pequena comunidade, não permitindo a sua correlação com fatos mais gerais, impedem a sua total compreensão. Nenhuma comunidade está isolada dos fatos que ocorrem no mundo, por mais distantes que eles pareçam aos seus membros. Mudanças de ordem político-econômicas têm influências, às vezes bastante imediata, nas populações mais isoladas. Porém, sendo essa uma opção de análise que não deriva das limitações do método, mas sim de uma escolha do analista, ela pode ser ignorada sem prejuízo dos dados. Os dados continuam os mesmos, quer se considere ou não as influências gerais sobre a comunidade local.

Podemos, portanto, usar os métodos da seriação e da descrição da micro-história mexicana e combiná-los com métodos mais amplos de análise, quer recorrendo a fontes mais amplas para apoiar nossas descobertas, sendo fazendo análises que transcendam o local.

Referências

ANDERSON, Perry. **Los fines de la historia**. Barcelona: Anagrama, 1996.

AQUINO, Israel da Silva. **Redes de compadrio: Hierarquia e interdependência**. Porto Alegre, UFRGS, PPG em História (Dissertação de Mestrado), 2019.

ARIAS, Patricia. Luis González. Microhistoria e historia regional. **Desacatos**, n 21, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, maio-ago 2006, pp. 177-186.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História, volume V** - A Escola dos Annales e a Nova História. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

FREEMAN, Linton C. Some antecedents of social network analysis. **Connections**, v. 19, n. 1, p. 39-42, 1996.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989. p. 169-178.

KNOWLES, M. D. **Presidential Address: Great Historical Enterprises III**. The Monumenta Germaniae Historica. Transactions of the Royal Historical Society. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. in: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 133-161.

MARTELETO, Regina Maria; SILVA, Antonio Braz de O. Redes e Capital Social: o enfoque da informação para o desenvolvimento local. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 33, n. 3, p. 41-49, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da História: micro-história**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WASSERMAN, Stanley; FAUST, Katherine. **Social Network Analysis: methods and applications**. In: **Structural analysis in social the social sciences series**. Cambridge: Cambridge University Press, (1994) 1999. v. 8. 857 p. ISBN 0-521-38707-8.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

André Ipoema da Silva Domingos

Licenciado em História pelo CERES-UFRN. Mestrando em História dos Sertões (PPGHC-UFRN).

André Vicente e Silva

Artista Plástico. Produtor cultural. Professor da Rede Pública Municipal de Ensino de Caicó (SEMECE-Caicó/RN). Graduado em História, nas modalidades Bacharelado e Licenciatura, e Especialista em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, Centro de Ensino Superior do Seridó - CERES, Campus de Caicó. Mestrando pelo Programa de Pós Graduação em História dos Sertões pela mesma instituição de Ensino Superior.

E-mail: vicente_arte@hotmail.com.

Beatriz Alves dos Santos

Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado em História dos Sertões no Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES), unidade de ensino da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

E-mail: beatriz.santos.118@ufrn.edu.br.

Fabrizio Lyrio Santos

Professor Associado da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutor em História Social pela UFBA. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Hioga Fernanda Duarte Rocha Santos

Mestranda em História pela Universidade de Brasília (UnB).

Joyce da Silva Alves

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

E-mail: allvesjoyce18@gmail.com.

Joyce Samylla Idalino da Silva

Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – CERES – Campus de de Caicó. Bolsista de iniciação científica (PIBIC-UFRN).

Lourival Andrade Junior

Professor Adjunto do Departamento de História do Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) na Universidade Federal do Rio Grande (UFRN). E-mail: lourivalandradejr@yahoo.com.br.

Mateus Vicente Guerra Dantas Oliveira

Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: mateusvicentegdo@gmail.com.

Roberto da Silva Ribeiro

Mestrando em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Professor do curso de História da Universidade Estadual da Paraíba.

Suenny Nayane de Melo Vital

Graduanda em Licenciatura em História – UFRN.

Tatiane Medeiros Alves

Graduada em Licenciatura em História – UFRN. Mestranda em História dos Sertões (PPGHC-UFRN). Bolsista CAPES.

Wellington Luís de Albuquerque Espíndola

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG.

ÍNDICE REMISSIVO

América Portuguesa	22 27 100 101 103 104
Beato	10 11 29 32 33 34 36 37 38 39 40 52 57 64 65 66 67 71 72 73 74
Bispo	12 22 41 42 43 44 45 51 52 56 57 58
Boi de Prata	12 84 85 86 87 90 91 92 93 94 98
Cachimbo	12 87 94 97 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 125 126
Caicó–RN	12 45 114
Caldeirão da Santa Cruz	11 29 39 64 65 66 67 69 72 73 74 75
Casas de Caridade	12 50 51 55 57 58 60 61 62 63
Catequese	11 14 25 27 102 103 108 109
Catimbó	12 87 95 98 99 110 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127
Catolicismo Não-oficial	78 83
Cemitério	52 76 77 78 79 80 81 82 83
Compadrio	128 131 132 135
Crato–CE	29 40
Defumação	12 87 110 116 118 119 120 122 123
Direito à Terra	64
Doutrina Católica	57
Educação	12 37 40 44 45 53 54 61 66 126
Espaço	10 11 14 15 18 20 24 29 32 40 44 55 61 68 70 71 73 75 77 78 81 90 91 103 107 110 111 112 116 119 126 129

Festa de Santana	12 41 42 43
Frei Damião	12 75 76 78 79 80 81 82 83
Jesuítas	11 14 16 18 19 20 22 28 93 101 103
Jurema Sagrada	12 84 87 91 92 94 95 96 97 110 115 120 124 125
Kariri	11 100 101 102 103 104 105 106 107 108
Língua	11 16 100 101 102 103 104 105 108 109 115
Messianismo	39
Musicalidade	11 87 93 100 101 102 105 107
Padre Ibiapina	12 51 55 56 60 61 62 63
Religião Afro-indígena	124
Religiosidades	10 13
Representação	12 88 91 92 102 113 122
Rio São Francisco	11 18 100 102 103
Ritual	12 16 22 25 34 46 75 87 88 93 94 95 96 98 104 113 114 115 116 118 119 120
Ritualística	12 75 93 97 116 120 121 122
Romarias	10 11 64 67
Seca	60 65 86 93 94 106 115
Seridó	12 34 42 43 44 45 46 75 78 79 81 83 85 89 98 137 138
Símbolos	77 87 94 96 97 101 105 117 118 120

DISCUTINDO OS SERTÕES

Religiões e Religiosidades

www.terried.com
contato@terried.com
(55) 99656-1914



Coleção Discutindo os Sertões
Organizadores: Antonio Oliveira e Helder Macedo