



Mnemosine Revista

Volume 2, n.2, jul/dez 2011

ISSN:2237-3217

Dossiê

Religião



MNEMOSINE REVISTA. Programa de Pós-graduação em História/UFCG
Vol. 2 – nº 2 jul/dez 2011.
Campina Grande: PPGH, 2011.
Semestral.
ISSN: 2237-3217.
Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-graduação em História.

Programa de Pós-graduação em História
Endereço: Rua Aprígio Veloso, nº 882, Sala 107 – Bodocongó –
Campina Grande – Paraíba
BRASIL – CEP: 58.429-140
Telefone: 2101-1495
E-mail: mnemosinerevista@gmail.com
Site: <http://www.ufcg.edu.br/~historia/ppgh/>

Equipe de Realização:

Edição de Texto: Alisson Pereira Silva
Arte: Lays Anorina Barbosa de Carvalho

MNEMOSINE REVISTA

Número 2 - Volume 2 – Jul/Dez 2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Reitor: Prof. Thompson Fernandes Mariz

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Coordenadora Administrativa: Prof^a. Dr^a. Marinalva Vilar de Lima

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenadora: Prof^a. Dr^a. Juciene Ricarte Apolinário

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos - Editor

Prof^a. Michelly Pereira de Sousa Cordão

CONSELHO EDITORIAL

Alarcon Agra do Ó (UFCG)

Antônio Clarindo Barbosa de Souza (UFCG)

Elizabeth Christina de Andrade Lima (UFCG)

Gervácio Batista Aranha (UFCG)

Iranilson Buriti de Oliveria (UFCG)

João Marcos Leitão Santos - Editor Chefe (UFCG)

Juciene Ricarte Apolinário (UFCG)

Keila Queirós (UFCG)

Luciano Mendonça de Lima (UFCG)

Maria Lucinete Fortunato (UFCG)

Marilda Aparecida de Menezes (UFCG)

Marinalva Vilar de Lima (UFCG)

Osmar Luiz da Silva Filho (UFCG)

Regina Coelli (UFCG)

Roberval da Silva Santiago (UFCG)

Rodrigo Ceballos (UFCG)

Rosilene Dias Montenegro (UFCG)

Severino Cabral Filho (UFCG)

Sumário

Apresentação:

João Marcos Leitão Santos 05

DOSSIÊ RELIGIÃO

“Se arrenegarei de Deus”:

**transgressões religiosas no cotidiano colonial brasileiro
(Denúncias e Confissões de Pernambuco – 1593-1595)**

Gláucia de Souza Freire 06

**De transgressões religiosas e sensibilidades:
algumas representações acerca de seculares e regulares nas
Denúncias e Confissões da Bahia e Pernambuco
(1591- 1595)**

Muriel Oliveira Diniz 22

**Reforma Católica, Tensões Religiosas e Crise Política na Primeira
República Brasileira**

Jose Pereira de Sousa Junior 38

**Trabalho e fé: turismo religioso na cidade de
Patos 1993 a 2010**

Jean François de Figueiredo Sirino 52

**A Companhia de Jesus e os índios na Capitania do
Rio de Janeiro: um campo historiográfico**

Eunícia Barros Barcelos Fernandes 73

Henry Koster, um anglicano no sertão do norte oitocentista

Raíssa Barbosa da Costa 92

**A construção do Sertão de Padre Cícero a partir
de um discurso urbano-moderno**

Harley Abrantes Moreira 104

ARTIGOS DE FLUXO

Corpos da fome, da doença e da morte (Caicó-RN, início da década de 1930)

Juciene Batista Félix Andrade _____ 121

Sociedade e representações sociais: análise do livro *A América Latina – Males de Origem* de Manoel do Bomfim

Jerferson Joyly dos Santos Medeiros / João Marcos Leitão Santos _____ 138

Jiripankó, memórias indígenas no sertão de Alagoas: Genésio Miranda e Elias Bernardo

Gilberto G. Ferreira _____ 148

RESENHAS

Livro “Jornada no Império: a vida e obra do Dr. Kalley no Brasil”

Alisson Pereira Silva _____ 163

ENTREVISTA

Edson H. Silva _____ 165

Apresentação

Afasta-se o tempo em que as percepções mais estreitas das relações sociais e das sociabilidades se animaram por banir ou enclausurar os estudos das histórias religiosas, atribuindo-lhes adjetivos que depunham contra os próprios enunciadores, sobretudo, no contexto de vários cursos de História, quando se manifesta entre os discentes crescentes interesses pelos temas religiosos.

Lembra Gomes (2002), ao referir a emergência da História Cultural como não –sinônimo da expropriação de outras construções dos saberes históricos, que a nova história religiosa que postula a nítida *distinção* e a inequívoca *articulação* dos dois campos parece a tendência mais promissora, sem entender articulação como “mixagens semânticas e instrumentalizações indevidas...” e reconhece que a nova história religiosa tenta responder as novas questões colocadas pelos renovados campos da história, multiplicando, desta forma, novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens, novas temáticas.

A compreensão de que a grande inovação atribuída à história religiosa, sobretudo, a partir dos anos 80 “está na onipresença, nos novos objetos, nas novas problemáticas, nas novas abordagens para as antigas questões” parece não permitir outra constatação senão a de uma exigência de re-elaborações metodológicas calcadas em umaproblematização do objeto mais precisa, cuja agenda mais emergente aponta para a questão da superação

dos apriorismos/reducionismos; a possibilidade/impossibilidade de descrições e compreensões valorativas, da significação das autonomias e singularidades da religião, que forja novas identidades a partir de uma compreensão da chamada “função social e cultural” da religião.

Este fato ganha realce, principalmente, se lembramos com Ignasi Saborit que o “... Brasil, onde a religião é protagonista de destaque nas mudanças e conflitos sociais” (SABORIT, 1991, p. 9)¹, não é compreensível aos seus investigadores sem que se visite “ caserna e a sacristia”. São estas constatações sumariamente descritas aqui que se propôs o aproveitamento de alguns trabalhos elaborados no curso de Pós-Graduação em História, na disciplina História das Religiões e manifestações Culturais no Brasil no Brasil, e de outros pesquisadores que contribuíram com este número da Revista.

Manteve-se o caráter diverso e eclético das contribuições, como indicativo da abrangência do fenômeno religioso das possibilidades múltiplas no seu tratamento, que vieram desde a visitação ao período da América Portuguesa, até a fé em simbiose com turismo religioso nas múltiplas traduções das religiosidades que circularam entre irmandades religiosas católicas, jesuítas em trânsito, até um olhar anglicano sobre o Brasil oitocentista que nascia.

João Marcos Leitão Santos

¹SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

"SE ARRENEGAREI DE DEUS": TRANSGRESSÕES RELIGIOSAS NO COTIDIANO COLONIAL BRASILEIRO (DENÚNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO – 1593-1595)

Gláucia de Souza Freire¹

Resumo

Entre as denúncias e confissões da capitania de Pernambuco e suas vizinhas resultantes da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, entre 1593 e 1595, são relatados casos de ofensas aos dogmas e símbolos católicos. Tais práticas transgressoras ocorriam cotidianamente, enraizando-se em gestos, hábitos, de maneira espontânea ou articulada. Neste artigo, objetivamos entender como tais práticas encontravam espaços para permanências e adequações, fazendo conviver descrentes e fiéis. Como fonte, analisamos os registros produzidos quando da Visitação Inquisitorial à capitania de Pernambuco, documentos transcritos e editados por José Antonio Gonsalves de Melo e Leonardo Dantas Silva. Para esta investigação tomamos como aporte teórico-metodológico, a Nova História Cultural, ao lado da Micro-História, tendo em vista a análise de símbolos e representações no cotidiano colonial.

Palavras-chave: Primeira Visitação Inquisitorial, transgressão, cotidiano colonial

Abstract

Among the denunciations and confessions of the captaincy of Pernambuco and its neighbors resulting from the First Visitation of the Holy Office in Brazil, between 1593 and 1595, are reported cases of offenses against Catholic dogmas and symbols. Such transgressive practices occurred daily, rooting itself in gestures, habits, spontaneous or articulated. In this

article, we understand how these practices were spaces for stay and adequacy, doing live unbelievers and believers. As a source, we analyze the records produced when the Visitation Inquisitorial to the captaincy of Pernambuco, documents transcribed and edited by José Antonio Gonsalves de Melo and Leonardo Dantas Silva. To take this research as the theoretical and methodological framework, the New Cultural History, next to the Micro-History, with a view to the analysis of symbols and representations in everyday colonial.

Keywords: First Visitation Inquisitorial, transgression, daily colonial

1. Sobre redes e tramas: a título de introdução

Balthazar da Fonseca caminhava junto ao lavrador Pero Vieira e mais alguns homens por uma rua principal em Itamaracá quando viu a fé católica ser ultrajada pelo companheiro, que tinha sangue de cristão-novo. Em meio à conversa, Pero Vieira afirmara que um cristão, em caso de risco de sua vida e para se salvar, podia negar sua crença. O arrengo pela boca se distinguia, segundo ele, da negação pelo coração. Colocava, pois, que como Deus de tudo sabe, conhecedor do pensamento humano, onisciente que é, não tomaria como pecado e não condenaria ao inferno. Ofendido por essas palavras, que julgou ruins, Balthazar repreendeu o dito lavrador, afirmando que um cristão deve, caso haja necessidade, sacrificar seu corpo em honra de seu espírito e de sua fé². Lembrava do próprio sacrifício de Cristo pelos homens, imersos em pecado, de como Deus habitara entre

¹ Mestranda em História pelo PPGH-UFCG. E-mail: glauciasf1@yahoo.com.br

² Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595*. pp. 375-376. Serão mantidas as grafias dos nomes dos denunciadores, denunciados e confessantes segundo constam na publicação das ditas Denúncias e Confissões de Pernambuco, realizada pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), editada por Leonardo Dantas Silva (1984).

nós, em prol de nossa salvação, segundo as pregações da Igreja.

Quando Balthazar da Fonseca denunciara Pero Vieira já transcorriam oito dias desde o início do tempo da graça concedido à capitania de Itamaracá pelo inquisidor Heitor Furtado de Mendonça quando da primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Aqueles primeiros dias do dezembro de 1594 traziam novas ilustrações do que o dito visitador e seus comissários haviam presenciado nas paragens anteriormente vistoriadas, freguesias da Bahia e algumas de Pernambuco. De ofensas à Virgem e ao próprio Deus até aos casos de transgressão às normas estipuladas pela Igreja Católica para reger a conduta sexual (foram diversas denúncias de bigamia, sodomia, fornicação), passando pela manutenção de práticas cerimoniais judaicas. Não lembrava Balthazar exatamente há quantos anos, se seis ou sete, presenciara Pero Vieira ultrajar a fé católica, mas para desencargo de sua consciência foi a denunciá-lo.

Como poderia proceder de forma contrária se aquele denunciado ousara proclamar a possibilidade de negação pública a Cristo, assim como fizera o apóstolo Pedro, segundo contam as escrituras? Como não denunciar uma palavra que contradizia os princípios da Igreja Católica, de deixar à mostra atos e pensamentos? Assim como ele, dezenas de cristãos, velhos e novos, desalinhavaram-se por instantes de suas tarefas cotidianas para colaborar com as investigações do Santo Ofício, fiéis que eram a Deus e

à Igreja, temerosos que eram das punições neste mundo e após a morte, se procedessem de forma contrária, ou desejosos de que, caso também fossem denunciados, suas penas sofressem comutação. Assim como ele, Vasco Rodrigues Bacelar, cinco dias antes, estivera diante de Heitor Furtado de Mendonça, mas para denunciar ao próprio Balthazar Fonseca, cristão-velho, casado com Isabel Nogueira, que dissera, zombando do padre Simão de Proença, com quem andava agastado, a ele denunciante, não crer na cruz nem na Virgem Nossa Senhora³. O mesmo Vasco Rodrigues Bacelar fora mencionado por Balthazar em denúncia, pois segundo este, afirmara que Deus não se fizera homem em Cristo⁴.

Enquanto as denúncias transcorriam, os visitantes trançavam os depoimentos, enredavam nomes de acusadores e acusados, como que moldando formas de costurá-los, harmonizando tons e linhas, fazendo-se tecelões de destinos, de práticas, de medos e expectativas, envolvidos na confecção e fortalecimento dos tribunais aos quais respondiam e faziam responder, tribunais que ajudaram a vestir a Igreja Católica com o considerado majestoso manto da autoridade pretensamente concedida por Deus. E qual não seria a imponência das vestes celestiais estendidas nas terras do Ocidente e parte do Oriente, a partir de Roma, caso não fossem encontrados, aqui e ali, em meio aos hábitos das ordens religiosas, aos territórios que sua atuação deveria recobrir, missionárias da Santa Sé, alguns

³ Idem, pp. 365-6.

⁴ Idem, pp. 375-6.

desfiados, linhas que se desencontraram ou que foram partidas, gastas, sujas, descoloridas? Desfiados que cresciam na medida em que se distanciavam, não geograficamente, mas em idéias e práticas, de Roma. O que eram as visitas inquisitoriais nas paragens do Brasil senão medidas de remendos e novas suturas, de prevenção de novos rasgos?

Neste trabalho, objetivamos analisar como se processavam, cotidianamente, alguns dos transgressores desalinhos ao modelo religioso que se fazia hegemônico, mas não inatingível, no primeiro século dos termos coloniais. Além disso, procuramos refletir acerca de como essas transgressões coloquiais são expostas – de modo a ofender símbolos católicos (crucifixo), litúrgicos (hóstia, crisma), cânones seminais para a estabilidade da crença (mundo pós-morte, virgindade de Maria, existência de Deus) –, mostrando-se, apesar da insistência do projeto colonizador-catequético em escondê-las e cortá-las para que não mais ultrajassem a ordem.

Para tal, tomamos como fontes principais, as Denúncias e Confissões da capitania de Pernambuco e suas vizinhas, editadas por Leonardo Dantas Silva, supervisionadas por José Antonio Gonsalves de Mello e publicadas pela FUNDARPE, no atual estado de Pernambuco. A narrativa tem como fios teórico-metodológicos, a Nova História Cultural e a Micro-História, visto que serão analisados alguns casos de transgressões, de modo a

entendê-las cotidianamente, prática e simbolicamente.

2. Uma visita aos tribunais e seus tentáculos

“E logo depois de todas as sobredittas pessoas terem feito o ditto juramento eu notario cheguei ao Cruzeiro e em alta e intelligivelvoxlj para a mais gente e povo a forma do ditto juramento como se contem no Regimento estando todos de joelhos com os olhos na Cruz e nos missais que estavam alevantados e acabando de lhe ler perguntei se o juravão e pormetiamassi ao que responderão que assim o juravão e pormetiam em fee e certeza”.

Juramento da mais gente & povo.

In: Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-5).

Corria o dia 24 de outubro de 1593 quando o notário Manoel Francisco leu este juramento para ser escutado e adotado pelas pessoas presentes e comunicado às ausentes. Ostentada a cruz e os missais, símbolos católicos que, exibidos, fixavam na memória dos indivíduos ali juramentados, imagens que se enquadravam e reviviam todos os domingos, nas missas, cerimônias obrigatórias aos católicos, às quais não raro se dirigiam também cristãos-novos que ainda guardavam antigas crenças. Era na missa que os símbolos novamente se fortaleciam, junto às orações dos fiéis, mas também dividindo espaço com os trejeitos, zombarias e ofensas na maioria das vezes cautelosamente suscitadas, nos recantos dos templos, detrás de outros fiéis, disfarçados em palavras e gestos ou evidenciados sem grandes cuidados, como mostram diversos depoimentos

nas denúncias das freguesias pertencentes ou vizinhas à capitania de Pernambuco.

A partir desse ato, do juramento, os dias de graça seriam concedidos e as denúncias e confissões iniciadas, conforme as normas do Santo Ofício e o parecer do visitador Heitor Furtado de Mendonça que, segundo Ronaldo Vainfas (1997), não era imparcial no que se refere a julgar indivíduos das elites, ocorrendo ainda de em alguns casos, não ter julgado devidamente as ações. Quando da chegada da primeira visitação, a Inquisição portuguesa já existia há mais de meio século, desde 1536, pela Bula de Paulo III, *Cum ad nihil magis* (VAINFAS, 1997: 08). É válido destacar que, desde a instalação da Inquisição em Portugal, este manteve quatro tribunais (Lisboa, Coimbra, Évora e Goa) até a extinção dos julgamentos inquisitoriais, em 1821.

Os crimes de instância inquisitorial cometidos no Brasil, terra que durante as primeiras décadas de colonização foi o principal destino de degredados e degredadas do Reino, eram julgados pelo tribunal de Lisboa. Como não existiu um tribunal fixo nestas paragens, uma vez em cada século de colonização as mesmas receberam visitasções, dentre as quais a primeira corresponde a que está sendo aqui analisada, iniciada em 1591, com Heitor Furtado de Mendonça, dirigida à Bahia e a Pernambuco; a segunda, voltada à Bahia, pelo bispo Marcos Teixeira, veio em 1618; e, por último, vem trazida ao Grão-Pará e Maranhão, iniciada em 1763, por

Geraldo José de Abranches (VAINFAS, 2000: 586-7).

Não é pela ausência de tribunais fixos, contudo, que a Inquisição deixa de ser temida e indesejada por muitos, mantendo representações de sua atuação não apenas na configuração dos temores acerca de suas investigações e punições, mas também se presenciando a chegada de diversos degredados de Portugal ou de outras possessões lusas à costa brasileira. Esses fatores ditavam comportamentos e teciam realidades sociais que deixavam entrever uma multiplicidade de informações, visões e interesses diante das normas estabelecidas: os temores misturavam-se aos insultos, às ofensas dirigidas aos tribunais e às normas eclesiásticas⁵. Tais reações se constituem frutos de percepções que, por sua vez, são influenciadas por conflitos, intencionalidades, provocações, recobertas por relações simbólicas visualizadas em práticas cotidianas, por vezes espontâneas, outras vezes conduzidas (CHARTIER, 2003).

Laura de Mello e Souza (1986) salienta que os modos de atuação dos tribunais inquisitoriais no Brasil perpassam esferas individuais e coletivas, provocando a partir das mesmas certas memórias, assinalando as possibilidades de desencadear, quando não confissões, denúncias às mesas. Estas possibilidades não chegavam a gerar um sentimento de medo e pânico tal como ela considera, mas implicavam tensões e cuidados entre muitos indivíduos, como será exposto em uma significativa parcela dos

⁵ Bento Teixeira dissera, segundo denúncia de Braz da Matta, que sua casa era tão sacra quanto os templos religiosos católicos. Ver: PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595*. pp. 128-130. João Batista, cristão-novo, diria quando também da Primeira Visitação, na Bahia, com relação aos inquisidores, que lá vinham os diabos, em uma posição desdenhosa ante as autoridades instituídas (SOUZA, 1986: 101).

depoimentos dessa Primeira Visitação. Exemplo disso é o número de confissões no tempo da graça – com vistas a atenuar as penas, e as denúncias mútuas:

[O Brasil Colonial] Conheceu, pois, a "microfísica de poder" que, mesmo a distância, emanava da Inquisição: como viu Gonçalves Salvador, seus tentáculos se estendiam até aqui. Anualmente, no primeiro domingo da quaresma, fazia-se ler e afixar nas igrejas do Reino e dos domínios ultramarinos um edital que estabelecia as culpas sujeitas à alçada inquisitorial. Ficava assim aberto o canal às denúncias e   delação. O medo das Visitações no Brasil gerou denúncias até de mortos (SOUZA, 1986: 296)

Exemplo de delação de mortos é o que ocorre a Branca Dias⁶, cristã-nova, denunciada mais de trinta vezes na primeira visitação, por manter cerim nias judaicas, e ofensas que fizera ao crucifixo. Como não mais pagaria carnalmente, neste mundo, sua memória foi condenada e a punição foi estendida a sua descendência, grande parte também já falecida. Mas como a Igreja deixaria de mencioná-la nos autos? Enquanto vivera colocara-se cotidianamente contrária ao catolicismo, contrária ao modelo religioso português, legitimador de suas conquistas. Não apenas Branca Dias, mas boa parte dos denunciados em casos como o dela, eram encarados como culpados não apenas no âmbito religioso, mas também político, já que um fator era intrínseco ao outro (AZZI, 1987: 11). Se essas memórias não fossem manchadas, manchada seria a autoridade das instituições políticas e

eclesiásticas em esfera local, encardindo a imagem da Igreja e do Estado perante determinados grupos.

Os braços da Inquisição precisavam atingir os recantos do território e das consciências, em um esforço de manter intocados os dogmas que baseavam as práticas religiosas coletivas e guiavam a crença individual. Tamanha impossibilidade seria verificada tanto pelos líderes religiosos que aqui tranavam suas tarefas ou suas transgressões, por Heitor Furtado de Mendonça e pelos visitantes depois dele. Acontece que nas terras coloniais portuguesas na América, as sombras são constantes, assim como a claridade, coexistindo, dividindo cenas, alternando-se no papel protagonista, a depender das circunstâncias, dos ambientes, variáveis e adaptáveis, passíveis de conversão ou de corrupção.

E se havia um esforço diário das autoridades colonizadoras e catequ ticas em prol da santificação, da pureza de conduta e caráter, o esforço contrário o acompanhava, disputando cada fração do território que os lusos tinham consagrado a Deus, com as b n es do Papa (SOUZA, 1993: 148). Até mesmo religiosos quedavam diante das transgressões, enfraquecidos pelo cotidiano. É o caso de missionários carmelitas descalços que, em meados do século XVIII, no aldeamento de Boa Vista, capitania da Paraíba, se envolveram com um ritual de matriz indígena Tarairi , que tinha por base o consumo de um vinho originário da acácia jurema, com o qual entravam em contato com os espíritos

⁶ A primeira denunciação a que tivemos acesso   realizada por Joanna Fernandes, aos 03 de novembro de 1593. In: Denunciaç es e confissões de Pernambuco, pp. 30-2.

ancestrais dos Kanindé e Xucuru, encantados indígenas⁷.

Em algumas denúncias pode-se verificar o descrédito da instituição religiosa perante os denunciados, fazendo-se necessária uma atuação ainda mais enérgica, para que se recuperasse o temor dos tribunais, esmaecidos nas consciências de alguns indivíduos. Conviviam, pois, o medo, a repulsa e a dúvida com relação aos mesmos. Descrédito que, não raro, era desfeito e/ou negado diante das Mesas, dos autos, das prisões. As vigilâncias se faziam constantemente, é válido destacar, como tantas vezes ilustradas nos relatos da primeira visitação sendo que em parte dos episódios há delações mútuas. Ocorre que em alguns casos os relatos acerca das faltas e pecados reapareceriam anos, décadas após o acontecido, embora a distância no tempo não apagasse a punição. O medo revivia entre muitos indivíduos – fossem eles fiéis ou não – então, a cada menção de visita, a cada monitório afixado nas igrejas, exibindo pecados outrora cometidos, em vias de punição, desde que denunciados (CALAINHO, 2006: 130). Provocavam denúncias, fosse entre vizinhos, amigos ou até mesmo parentes: Cosma Martins denunciou a seu irmão, Cosmo, que ele almoçara antes de comungar⁸, por exemplo.

Quando estava para adentrar a freguesia de Igarapu, a visitação de Heitor Furtado de Mendonça alcançou esses temores em Pascoal de Sousa. Este, em conversa com Lopo Rodrigues Martinez, disse que preferia a distância dos inquisidores, que eles nunca viessem a visitar

aqueles termos, ao que foi repreendido por Martinez⁹. Teria o mancebo Pascoal cometido pecado tão grave que não desejava nem a aproximação dos representantes do Santo Ofício ou apenas conservava em sua mentalidade a fama de impiedade inquisitorial?

Eram temores mútuos, portanto. Tanto dos indivíduos não necessariamente culpados quanto das próprias autoridades coloniais que, ao passar do tempo, tomavam consciência de forma mais efetiva de que as transgressões tomavam fôlego, conquistavam adeptos. O medo da Inquisição convivia com a necessidade cada dia mais iminente desta combater mais fortemente contra determinadas ações heterodoxas. Espalhara terror entre tantos homens e mulheres na Europa e agora também nas possessões lusas (DELUMEAU, 2009: 30). Apesar disso, os pecados continuavam a ser cometidos, pareciam inevitáveis, ousando combater com a ordem, enfrentando a ameaça da desonra do nome, da prisão em correntes, da morte na fogueira. É válido destacar que estes pecados nem sempre estavam diretamente ligados a outra filiação religiosa, como no caso de Branca Dias e tantos outros cristãos-novos e mouros, além de protestantes que aqui habitaram por vontade ou necessidade. Eram também transgressões propositadamente ofensivas aos símbolos e aos cânones católicos, próximos do que Jean Delumeau chamou de anti-religião (2009: 525). Sendo assim, não raro vemos nas delações relatos de arrenego de Deus e invocação dos diabos, apego à

⁷ Carta de Pedro Monteiro de Macedo ao rei. In: CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

⁸ Idem, pp. 112.

⁹ Idem, pp. 333.

feitiçaria, a adivinhações. Em alguns casos, os dois fatores se uniam: a filiação a outras tradições religiosas, evidentes ou não, e a ofensa aos símbolos, como o crucifixo e a hóstia.

3. Quando símbolos tombam

A casa do mercador Jorge Estevez estava movimentada naquela manhã. Era o tempo da quaresma, no ano de 1592, quando conversavam animadamente, além do anfitrião, seu criado Fernão dAlvares, o criado de outro mercador, Jorge Thomaz, de nome Gaspar Coelho, além de Gaspar Manoel quando chega BaltasarRõiz [Rodrigues] vindo da igreja de São Pedro, onde corria missa, ouvida por um número incomum de fiéis, certamente por ocasião da quaresma. Muitos eram, pois, os cristãos que iam comungar com Cristo e com os irmãos, o santo alimento, alimento para a alma. Tantos, que Baltasar chegou a comentar entre aqueles homens que estavam de conversa na casa de Estevez, que as hóstias não chegariam para todo o povo. Foi então que sucedeu a ofensa, por parte de Gaspar Coelho, dizendo de maneira pejorativa, que em lugar da hóstia, se pusesse tapioca, posto que tivesse o mesmo formato e a mesma brancura, no que foi repreendido, embora não se tenha mostrado arrependido da maliciosa brincadeira¹⁰.

Sobre símbolos se apoiava o universo católico e era a partir deles que se fixavam e se declaravam seus dogmas. Além do simbolismo imaterial, materialmente encontrávamos na liturgia alguns desses códigos principais, que

fortaleciam a instituição eclesiástica, desde que devidamente honrados. Como trata Clifford Geertz, os códigos se inserem em contextos específicos, reunindo indivíduos que ao partilhá-los, compõem um conjunto de significações, inspirando análises de seus significados tanto coletivos quanto individuais: "*piscadelas de piscadelas de piscadelas...*" (1989: 19). Assim como a piscadela de um menino tinha uma representação em dado contexto, a exposição dos símbolos católicos não apenas em seus templos, mas também fora deles, nas casas, nos prédios públicos, nas pequenas vendas, lembravam que a presença divina se fazia também ali, que o olhar onipresente estava atento aos mínimos movimentos, que o conhecimento de Deus estendia-se desde os atos até os pensamentos. A vigilância ocorria, pois, direta e simbolicamente, não apenas de um indivíduo sobre outro, mas também sobre si, na própria consciência, no próprio âmago, no qual apenas ele e seu criador penetravam.

Para os fiéis tais códigos lembravam o respeito que devia ser destinado a Deus. Para os infiéis, os mesmos símbolos não raro eram alvos de zombaria, de insultos, de piscadelas ressignificadas, re-encaradas, por vezes tomadas por total oposição ao que originalmente representavam. Isso ocorria cotidianamente como transgressão e como re-apropriação, de maneira a atribuir sentidos sincréticos, hibridizados, a exemplo do que ocorreria entre cultos de matrizes africanas e indígenas, como o

¹⁰ Idem, pp. 79-80; 86-7.

candomblé e a umbanda, por exemplo:

Em modo análogo aos indígenas, também os africanos, passaram a adotar exteriormente elementos do culto católico, e especificamente as imagens dos santos para poderem manter sob essa fachada ortodoxa sua fé ancestral e celebrar o culto dos orixás, ou seja, dos espíritos da religião africana. Daí originou-se uma das formas mais expressivas do sincretismo religioso afro-brasileiro (AZZI, 1987: 202).

Para Cristina Pompa (2003) este seria um dos caminhos percorridos pelos colonos para a *tradução* de suas crenças e de seus próprios símbolos, amalgamando-os ou os re-valorizando de acordo com seus termos e cultos. Isso ocorria, mais uma vez tanto no âmbito das crenças em si, das explicações de ser e estar no mundo, quanto no plano dos objetos representativos da religião que se fazia hegemônica, em um conjunto e um amálgama cultural. O encontro de culturas diversas provocaria esses hibridismos, essa pluralidade que envolvia e seduzia muitos indivíduos, em situações múltiplas de contato (CUCHE, 2002: 13).

Gaspar Coelho, quando ofende a hóstia, associa-a a um elemento de seu cotidiano, de sua alimentação, profana, atacando, portanto, a sacralidade da comunhão. Atribuía um significado comum a um símbolo divino, ofendendo a liturgia da instituição que deveria, segundo seus próprios tratados, controlar essas espécies de insultos. Insultos que se não fossem repreendidos e punidos de imediato suscitariam condições de reprodução,

criando margens de atuação e de tolerância que a Inquisição não poderia deixar alargar-se, perigosas que eram ao controle dos corpos e mentes, com fins políticos, além dos religiosos. Contudo, *"todavia, as pessoas comuns, na vida cotidiana, têm de percorrer uma floresta de símbolos"* (GEERTZ, 1989: 287), que sobrevivem ora legitimando os que representam a ordem ora substituindo-os de maneira a questioná-los quedá-los, por vezes expropriando seus sentidos primeiros e apontando-lhes outros.

Tais "florestas de símbolos" têm raízes nos âmbitos do privado, do familiar, ora enramando-se para fora, diante de outros sujeitos do todo coletivo, exteriorizando seu pensamento, sua mentalidade, seus comportamentos outrora secretos, guardados nas alcovas, ditos em sussurros, encarados de soslaio. Era o que bastava, muitas vezes, para as delações diante das autoridades ou diante de si próprios, de seu caráter, de sua consciência, contos que se prestariam se não aqui, neste mundo corpóreo, terreno, em outras esferas, florestas não totalmente conhecidas, embora ainda mais frutíferas de símbolos.

O estudo em torno desses objetos passa inevitavelmente pela cultura material, analisando *"os domínios da vida cotidiana, da vida privada, embora estes domínios também possam ser partilhados por historiadores voltados predominantemente para outras dimensões ou enfoques"* (BARROS, 2004: 31). Analisar essas transgressões cotidianas vem demonstrar como a religiosidade,

seja em seus moldes ortodoxos ou heterodoxamente, estava imersa e refletida nas mais diferenciadas ações coloquiais, perpassando-as, influenciando-as:

A religiosidade no Brasil é pessoal e coletiva no que permite verificar tanto o que as pessoas entendiam dos dogmas, preceitos e mandamentos da Igreja, quanto o modo como elas participavam da vida religiosa comunitária, nas festas e missas, procissões, irmandades e outros pontos do calendário eclesiástico. A religião funciona também como pontualizadora da evolução pessoal de acordo com a vida social; nascimento, batismo, casamento e morte são registros sociais da vida de cada indivíduo em que o social-religioso está sempre presente com suas representações e regras (PEREIRA in SIEPIERSKI; GIL, 2003: 88).

Para convencer essa coletividade de que sua crença era sincera, muitos cristãos-novos passavam a freqüentar as missas e a celebrar junto aos fiéis católicos, confessando suas faltas, comungando, guardando os dias santos. Uns, sinceramente convertidos, praticavam a fé e os ritos de forma a honrá-los e resguardá-los. Outros, apegados aos antigos dogmas, crentes de suas primeiras filiações religiosas, mantinham aparências diante da coletividade que não se sustentavam no interior de suas casas.

Sobre ofender dogmas

No sentido direito de quem vai da matriz a Jesus, em Igarauçu, adentrando pela Rua de Palhaes, se chega à casa de Branca Dias e Diogo

Fernandes ambos cristãos-novos. Desde que tinha de doze para treze anos até aproximadamente aos quinze, Maria Alvares percorrera aquele (des)caminho, em virtude de aprender as tarefas domésticas básicas. Agora, aos 47 anos, em frente de Heitor Furtado de Mendonça, não precisava forçar muito a memória para lembrar-se do que testemunhara ali. Morava com a família de Branca Dias, um homem, já de idade avançada, em um pequeno quarto anexo a casa. Transcorria a semana santa, quando em uma tarde, não lembra precisamente qual, toda a família saíra de casa, ficando apenas Maria Alvares, umas moças que aprendiam junto com ela e o dito homem, de nome Pedralvares Madeira. Ocorreu dele se trancar no quarto, em comportamento incomum.

Maria, atçada em curiosidade, se pôs a espia-lo pela fresta da porta, encaminhando o olhar, na medida em que Pedralvares andava pelo quarto, balbuciando algumas palavras, ininteligíveis. Diante de uma parede estava uma tábua, em semelhança com um oratório, guardando uma escultura de um crucifixo, este medindo aproximadamente um palmo e meio. Após breves instantes, pegou o crucifixo pelo pé, dirigiu-se ao meio do quarto, com um açoite em punho e se passou a agredir o crucifixo por todo seu comprimento, atirando-o à tábua de maneira a desprezá-lo. Também na dita casa, presenciara Branca Dias tomar um rosário que trazia ao pescoço e dedicar a cruz aos diabos, lançando-a para as costas. Observa Maria que Branca

Dias jamais rezara com aquelas contas, mas apenas as sustentava¹¹.

Também denunciado fora João Nunes, bem sucedido e conhecido mercador em toda Pernambuco. João Nunes era cristão-novo, enriquecido pelas artes do comércio as quais dominava, mas aparece citado 43 vezes nas Denúncias de Pernambuco¹², por um comportamento desviante, que escandalizou muitas mentes no referido contexto, fazendo colocar como coadjuvante o fato de ser amancebado. Acontece que o dito mercador fora visto pelo pedreiro Pero da Silva ofendendo um crucifixo, de forma a espalhar a história com tamanha intensidade que ela chegara à Bahia, onde, segundo algumas delações, Nunes fora preso. Disseram os denunciadores que ele mantinha um crucifixo de escultura junto a uma parede em câmara que servia de banheiro, defecando e urinando sobre a representação maior do sacrifício de Cristo que a Igreja tanto tinha exaltado¹³.

Além desses casos, denúncias de ataques a imagens, tanto em escultura quanto em pintura, casos multiplicados de desonra à hóstia e açoites a crucifixos. A própria missa era palco para transgressores, a exemplo de Duarte Dias Enriques que praticou ofensa à liturgia católica, fazendo trejeitos de desagrado durante a cerimônia e não se ajoelhando quando devia¹⁴; ou Fernão Soeiro que por ocasião da liturgia sempre dizia: "*eu creo o que creo*", como que afirmando sua crença, distinta da católica¹⁵.

À medida que as transgressões eram praticadas, consolidava-se a possibilidade de continuarem ocorrendo, muitas vezes com cumplicidade entre alguns indivíduos, outras, com a própria consciência. O açoite ao crucifixo, o depósito de excrementos sobre ele, as zombarias durante a missa, se faziam desafios cotidianos diante dos fiéis católicos e das autoridades eclesiásticas. Tais ações não se centralizavam, é válido salientar, em determinadas camadas sociais, circulando das propriedades com eira e beira até às pequenas câmaras, diante da rua, no interior de uma igreja, ou trancado em um quarto, como Pedralvares, de onde só era possível avistar suas ações a partir de uma pequena fresta, falha na madeira, talvez a mesma da qual o crucifixo desonrado fora talhado, madeira cúmplice, pois, do denunciado e da denunciante.

E assim o eram as próprias convivências, adaptáveis, interessadas, fiéis ou não ao projeto colonizador apoiado e legitimado pela Inquisição. Desta, as próprias visitas se faziam públicas e secretas. O alarde para a recepção aos visitantes se punha como paradoxo à discrição das delações, das investigações, envolvidas por símbolos, mas também por significados claros de fiscalização e de perseguição ao que era considerado pecado. Delações tantas vezes interessadas em agradar e contribuir para investigações acerca de procedimentos de outras almas, cerceadas pelo desejo de afastar os tribunais dos calcanhares do mesmo denunciante. Conviviam intolerância

¹¹ Idem, pp. 200-3.

¹² João Nunes supera Branca Dias, citada 36 vezes.

¹³ Denúncias e confissões de Pernambuco, pp. 67-9.

¹⁴ Idem, pp.80-3.

¹⁵ Idem, pp. 376.

e negociação, no sentido de aplacar a fama das transgressões, conscientes, contudo, da impossibilidade de extraí-las do cotidiano colonial, ele próprio intolerante e negociável, manuseável. Assim como era manuseável a cruz que Branca Dias trazia ao pescoço: as aparências para a coletividade produzidas para que a tivessem como devota, enquanto entre suas paredes, no espaço privado, dedicava-a ao diabo.

4. As chagas da crença

Aos 10 de novembro de 1594 estava Antônio Rodrigues, mameluco, filho do branco João Rodrigues e da índia Caterina, ambos os pais já falecidos, diante do visitador para confessar uma falta cometida há cerca de cinco anos, consistindo a falta em ruins palavras contra os dogmas católicos. Dissera que não existia um mundo depois deste, que após a morte nada transcorria, que aqui viveríamos e não mais em outra esfera¹⁶. Afirmava Antônio Rodrigues que dissera heresia, mas estava arrependido, que acreditava existir outro mundo, outro mundo no qual os justos receberiam recompensa por suas boas ações e bons pensamentos, enquanto os pecadores sofreriam constantemente devido suas vilezas ou ainda, onde alguns teriam a oportunidade de purgar os pecados, abrindo a possibilidade de regozijo.

Diante da autoridade, o confessante temia as penas carnis e espirituais. Estaria, contudo, Antônio Rodrigues acreditando no que dizia agora ou tentando convencer Heitor Furtado de Mendonça de sua

contrição? Da mesma forma que declarara a descrença, afirmava então a crença. Quando mentiu? Quando mudara de idéia? Assim como ele confessara, muitos foram denunciados por afirmarem sua descrença neste mundo que não viam, sobre o qual não conheciam ninguém que dele testemunhara, no qual viviam apenas espíritos, nossos espíritos, que também não viam. Paulo d'Abreu fora denunciado por afirmar o mesmo parecer¹⁷, assim como João Soares Pereira que negara a existência do inferno¹⁸.

Cotidianamente estas afirmações se propagavam de forma a questionar um dos principais cânones eclesiásticos, pilar das cerimônias, dos sacramentos. Como se controlariam os colonos se não acreditassem na punição pós-morte, caso não fossem justos nesse mundo? Como manteriam o respeito e o temor aos religiosos quando os tribunais da Inquisição se afastassem e a vigilância e punição por parte das vias comuns se distanciasse? Como se sentiriam levados a confessar seus pecados aos padres seculares? O flamengo André Pedro¹⁹ e o inglês Alberto Carlos²⁰ afirmavam que em suas terras só confessavam-se a Deus e a ninguém mais, nem a padres, já que poderiam manter comunicação direta com Deus, no que foram suspeitos e investigados como *luteranos*, denominação generalizadora aplicada aos protestantes à época da visitação.

Constantemente perguntavam os inquisidores aos confessantes se eles haviam comunicado seus pecados aos clérigos, para que se mantivesse o

¹⁶ Confissões de Pernambuco, pp. 67-8.

¹⁷ Denúncias de Pernambuco, pp. 90-1.

¹⁸ Idem, pp. 103-4.

¹⁹ Idem, pp. 253-4.

²⁰ Idem, pp. 254-6.

hábito da confissão, das penitências e assim fosse possível o controle de informações por parte dos religiosos:

Mas o certo é que as confissões da visitação inquisitorial eram completamente distintas da confissão sacramental que se fazia em confessionário. Nas últimas tratava-se de um sacramento no qual o fiel narrava seus pecados e recebia a absolvição em troca de penitências espirituais; nas primeiras tratava-se de contar erros de fé, enganos conscientes de doutrina ou de comportamento que configuravam crimes, delitos passíveis de pena secular, inclusive a morte na fogueira. A confissão sacramental, numa palavra, tratava de pecados; a confissão inquisitorial equivalente a uma prova judiciária, tratava de heresias (VAINFAS, 1997: 25-6).

A consciência passava por esse reforço de ensinamentos dos sacramentos, sendo os regimes penitenciais cuidadosamente planejados pela Igreja para que se não exagerasse nas punições, contudo não deixasse brechas para que se facilitasse mais uma vez a queda no pecado. Após a penitência, a reconciliação com Deus e com a Igreja deveria ser pautada na consciência, no arrependimento e na contrição, posto que se não caísse nas mesmas tentações e nas mesmas vilezas novamente, apesar de que, as oportunidades de reconciliação estariam abertas quantas vezes fossem necessárias (DELUMEAU, 2003: 371).

Não se deve, contudo, romantizar essa flexibilidade de retorno do filho pecador ao pai que sempre estaria de braços abertos. Em muitas ocasiões esses braços

deixavam entrever armadilhas, pois importava também que se desse o exemplo, sendo alguns transgressores, enquadrados como hereges, tomados como expiação. O medo atingia as consciências mais que o sentimento de acolhimento: o desconhecido era temido, era respeitado e quando a ofensa atingia diretamente essa autoridade, era extirpada do mundo humano, purificada pelo fogo, símbolo que se fazia material e imaterial, tendo o intento de salvar ou danar o espírito – a depender da sinceridade da conversão do sacrificado (pelos próprios pecados e pelo fortalecimento do Santo Ofício) – ao mesmo tempo em que transformava a carne em cinza, matéria indigna de fazer-se novamente terra.

Matéria de onde saíam as mais variadas ofensas aos espíritos divinos, aparências constantes diante dos fiéis, fossem representados em imagens ou em oração. É diante de uma imagem da Virgem, na capela de Nossa Senhora do Rosário, que Manoel Dias, cristão-novo, largava ventosidades, de maneira a desonrar a santa, não apenas sua imagem²¹. Matéria que consumia alimentos que ofendiam a Deus, como Diogo Gonçalves que, em plena quarta-feira de Cinzas, matara uma porca e ofertara de sua carne a uns homens que para ele trabalhavam, pecando e incitando ao pecado²². Matéria das quais provinham os mais torpes dizeres, a exemplo do que pronunciara Bento Teixeira, cristão-novo que ensinava em escola de moços, jurando pelas partes secretas de Maria²³. Ou do que dissera João de Paz, que a oração da Ave-Maria

²¹ Idem, pp. 43.

²² Idem, pp. 50-1.

²³ Idem, pp. 69.

lhe amargava a boca, causando-lhe desprazer²⁴.

Atingiriam as representações dos santos e de Deus para insultar também a instituição eclesiástica, guarda de determinados valores, que ora eram colocados ao lado de impropérios, ora eram elevados, mesmo através de poucas delações desinteressadas:

As concepções em torno da blasfêmia também se enquadravam nesta lógica peculiar: as coisas ditas tornavam-se reais, as imprecizações contra divindades constituindo verdadeiras tentativas de deicídio. Daí tornar-se a representação pela *coisa representada*, a *imagem* do santo sendo passível do castigo reservado ao *próprio santo* (SOUZA, 1993: 49). (Grifos da autora).

Assim procediam aqueles que espancavam a cruz, fosse em meio aos caminhos, nas estradas, fosse no interior de suas alcovas. Espancavam a imagem de Cristo porque queriam espancá-lo, queriam espancar a instituição que o colocara como senhor supremo e intolerante a qualquer discordância, qualquer remodelagem, ressignificação de sua doutrina.

As ofensas a Deus e à Igreja se faziam pequenas vitórias, pequenos contentamentos, que iam se imiscuindo às práticas de religiosidade popular, amalgamando códigos de diversas crenças, de diferentes grupos, ocasionando novas práticas transgressoras, mas também novas formas de sentir o divino e perpassá-lo, caracterizá-lo de acordo com as próprias projeções e o próprio imaginário. Evidentemente, em casos de visitaçõ, essas ações seriam

repensadas de modo a reconhecerem a distinção e o erro, se encararmos da perspectiva católica. E há também casos em que a descoberta e o contato com o divino ocorreu mesmo diante de um altar católico, diante de um olhar atento e cuidadoso de um sacerdote, perante Deus, o Deus católico, a Igreja e seu coração, seus sentidos, suas percepções de sincera conversão.

Mas eram ainda guardados traços, por parte de muitos indivíduos que habitavam as possessões coloniais, de apego aos seus antigos deuses, na medida em que rejeitavam o catolicismo e suas formas de sobrevivência. Alguns havia que levavam para o leito de morte o ressentimento contra a Igreja, a blasfêmia contra ela, a rejeição a seus símbolos e o reconhecimento de suas crenças e preferências.

Em terra virgem pedira para ser enterrado o pai de Simão Soeiro, e mandara afastar de seu leito, onde entregaria seu espírito a Deus, sem o intermédio de santos ou de Cristo, o Santíssimo Sacramento, a cruz²⁵. Assim, resoluto, entregar-se-ia à morte, morte que viera colocar termos de fim a sua vida de privações no que compete à vontade, à crença, aos hábitos alimentares, às cerimônias de seus ascendentes. Fins que sucediam diariamente, intercalando heranças e memórias.

5. Considerações finais: sobre trópicos e purgação

O Brasil recebeu muitos exilados pela Inquisição portuguesa desde que passou a ser explorado e povoado (CALAINHO, 2008: 194).

²⁴ Idem, pp. 78; 120.

²⁵ Idem, pp. 368-9.

Terra dos trópicos, onde o suor que brotava dos corpos em trabalho representaria a purgação dos pecados e a oportunidade de redenção dos espíritos que atormentados, caíam em falta e ofendiam os dogmas divinos, impetrados e dirigidos pela Igreja Católica e seus braços, como se fazia o Santo Ofício. O sol do Brasil possibilitava uma pena que nem sempre seria possível em Portugal, consistindo em um isolamento claro e intencional entre o degredado e seus pertencimentos, suas identificações com determinado lugar, com determinadas pessoas, comportamentos, símbolos. Para alguns deles, esta era a oportunidade do recomeço, da reconstituição de suas existências, uns convertendo-se à doutrina católica e tantos apegados a outras crenças, consideradas heréticas, diabólicas, para as quais a Igreja, aliada a um projeto colonial, desejava o extermínio.

Contudo, quando a Inquisição destina ao Brasil três visitas e a atuação constante, embora às vezes transgredida, das ordens religiosas, deixando aqui tentáculos, informantes, agentes (FEITLER, 2007: 158), mostra-se preocupada com o crescente número de denúncias, de confissões e de desconfiças em torno da filiação dos moradores destas possessões ao pecado, quando o intuito da Coroa e dos próprios eclesiásticos era outra, pretendia-se outra, o exato contrário do que se processava, a saber, a colheita de trigo para os celeiros católicos, de almas para o louvor a Deus e o cumprimento do dever da Igreja. Atos e pensamentos

demonstravam que se ocorria o sucesso em muitos casos de catequização, o oposto também era verificado, contaminando e se propagando por entre os recantos da colônia, públicos e privados, não apenas entre os brasílicos, mas também entre os portugueses degredados, os infiéis. A maior parte desses degredados, de ascendência judaica ou que eram acusados de feitiçaria.

Acontece que, como diz Peter Berger, com relação tanto à vivência do homem com e na sociedade quanto a seu desempenho no campo religioso, "*a exteriorização é uma necessidade antropológica*" (1985: 17) e aqueles indivíduos, nas paragens coloniais, desobedientes às leis de conduta e de pensamento tenderiam a espalhar suas idéias, seus símbolos religiosos e algumas vezes conseguiriam até mesmo praticar seus rituais, em comunhão com outros, também chamados a transgredir e a comungar com o pecado. É o caso de Thomas Lopes, cristão-novo conhecido como *Maniquete*, porque em certos dias, ele amarrava um pedaço de pano em um dedo do pé, como sinal, um código para outros também cristãos-novos se reunirem e praticarem sua fé, ritualizada, adaptada para não ser vista por outros que não os integrantes do respectivo grupo²⁶.

Essa continuidade, essas heranças que insistiam em permanecer e reviver não se davam apenas entre estes degredados vindos de Portugal e de outras partes da Europa, mas também ocorria com os costumes indígenas que se hibridizariam, adaptando-se,

²⁶ Idem, pp. 368-9.

camuflando-se, exteriorizando-se. E em tais ações esses costumes, essas formas de religiosidade se edificavam diante da norma, realizavam-se, atendendo às necessidades e aos anseios dos que nelas permaneciam.

Significados mantidos em parte, modificados em parte e, no campo mais amplo, a crença identificando o indivíduo, prestando-lhes sentido (BERGER, 1985: 40-1).

Fontes:

I. Manuscritas

CONSULTA do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V. 1740, julho, 9, Lisboa; AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 920.

II. Secundária

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil; Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: FUNDARPE, 1984.

Referências:

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história – especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé – Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2006.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Formas e sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação**. Tradução de Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas, SP: Mercado das Letras; Associação de Leitura do Brasil (ALB), 2003. (Coleção História de Leitura).

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. Tradução de Álvaro Lorencini. v. 1 e 2. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. Tradução de Maria Lúcia Machado; tradução de notas de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Companhia de Bolso)
- FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência – Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750**. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI – XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (Retratos do Brasil).
- VAINFAS, Ronaldo (direção). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

**DE TRANSGRESSÕES RELIGIOSAS
E SENSIBILIDADES:
ALGUMAS REPRESENTAÇÕES
ACERCA DE SECULARES E
REGULARES NAS DENUNCIÇÕES
E CONFISSÕES DA BAHIA E
PERNAMBUCO
(1591- 1595)**

Muriel Oliveira Diniz

Resumo

Modelos de comportamento, religiosidade, moral e ética católica. Os religiosos, tanto seculares quanto regulares, enviados como representantes da Igreja Católica, para a América Portuguesa, juraram combater as transgressões dos fiéis, em prol da ordem social aos moldes das diretrizes da instituição. Todavia, muitos deles, impulsionados por suas sensibilidades, divergiram do juramento que fizeram e, macularam a ortodoxia católica. Nesse sentido, o presente trabalho tem o objetivo de entender como as infrações à sacralidade dos costumes, à "putrefação" das consciências, impulsionavam o aumento dos tentáculos da Inquisição nos espaços a nordeste colonial, pelos fiéis que demonizavam "nódoas" à Verdade Revelada e, contribuíam dessa maneira, para a formulação de representações acerca dos integrantes da Igreja, a partir da leitura de práticas "nefastas" destes. Para tal, analisam-se algumas denúncias e confissões da Bahia e Pernambuco, referentes à Primeira Visitação do Santo Ofício (1591-1595) que teve por inquisidor Heitor Furtado de Mendonça.

Palavras-chave: Inquisição; Transgressões religiosas; Sensibilidades.

Abstract

Models of behavior, religious, moral and ethical catholic. The religious, both secular and regular, sent as

representatives of the Catholic Church to Portuguese America, vowed to fight the transgressions of the faithful, for the sake of social order to mold the guidelines of the institution. However, many of them driven by their sensitivities, diverged from the oath that they did, and tarnished the Catholic orthodoxy. Accordingly, this study aims to understand how violations of the sanctity of morals, "putrefaction" of consciousness, drove the faithful that "stain" and the Truth Revealed, thus contributing to the formulation of representation about the members of the Church, from the reading practices "harmful" these. To this end, we analyse some denunciations and confessions of Bahia e Pernambuco, referring to the First Visitation of the Holy Office (1591-1595) which had the inquisitor Heitor Furtado de Mendonça.

Keywords: Inquisition; Religious transgressions; Sensitivities.

De descrenças a religiosos: um norte introdutório

Encontrando-se no engenho de Jaboatam da freguesia de Santo Amaro na Capitania de Pernambuco, em meados de 1580, os cristãos velhos Agostinho de Seixas e Belchior Luis, este último senhor da dita propriedade, conversavam sobre a ida do primeiro a ouvir missa, quando este lhe disse "(...) *que tanto cria elle nas missas do padre Antonio André e do padre Francisco Pinto Doutel como em hum pao que eram huns amancebados etc*"¹. Tal pronunciamento causou um incômodo a Agostinho de Seixas que o fez oito ou nove anos depois, o mesmo não sabe ao certo, denunciar Belchior Luis à Inquisição quando assim o pôde, em 26 de outubro de 1593. Desse caso, sobressai tanto a impregnação nas consciências dos

¹ Primeiravisitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595*. p. 19. A grafia dos nomes dos delatores, confessantes e delatados serão mantidas conforme escrita na documentação utilizada.

homens da análise dos corpos e mentes conforme as leis da Santa Madre Igreja Católica e a interiorização da religião², quanto à descrença pelo denunciado, em representantes desta.

Arregimentar almas para o catolicismo (em vista da salvação pelo Nosso Senhor Jesus Cristo) e vassalos para El Rei, duas prerrogativas entrelaçadas que impulsionou/ condicionou a vinda de religiosos para a América Portuguesa. Entretanto, muitas foram as transgressões e pecados cometidos por esses sujeitos que juraram pelo desapego aos assuntos e combate às heresias dos homens "comuns"³. Enquanto "nobres" que o eram, seja em sentido espiritual ou na hierarquia social, os seculares e regulares deviam ser modelos de crença, comportamento, pensamento. Muitos deles, apesar disso, deleitavam-se nos prazeres carnis, desestabilizavam o ordenamento que prometeram defender e serem agenciadores, contestavam os dogmas sagrados, maculando assim, a fé cristã.

Ora, segundo denúncia do cristão-novo⁴ Gaspar Duarte, datada de 19 de janeiro de 1594, no ano anterior o mesmo vigário Francisco Pinto Doutel, afirmou que desacreditava "(...) nas cousas da proedestinação a nada do que os theologos lhe dissessem (...) "⁵. Acusações a parte, passível de desconfiança ou não, mas que tornava imprescindível a averiguação, questionava-se tanto o dogma quanto a ortodoxia de religiosos. O duvidar já era por si só, uma mancha que deveria ser

extirpada da sociedade, haja vista que, além da possibilidade de culpa de heresia do referido vigário, estava sendo posto em cheque a credibilidade deles, assim como é percebido na fala do mercador Joam Mendes, denunciado pelo cristão velho Bertolomeu Banha em 22 de novembro de 1593:

(...) já ouvera á mão a cruz de prata da Confraria do Santissimo Sacramento de que elle era official que a tinha emprestado a huns (sic) prestada aos padres que lha não queriam tornar e que pois que ouvera a dita cruz a mão nunca mais lha avia de tornar a emprestar.⁶

Pois bem, promovendo os filtros dos filtros feitos por quem produziu tais documentos, inquisitoriais, toma-se o cuidado devido em não inserir juízos de valor no tocante às transgressões religiosas analisadas. A citar Ginzburg (2002), diferenciamos do juiz pelo não julgamento do que ora estudamos, no sentido de que intentamos *refletir* a partir dos indícios deixados nas fontes (1989), a saber as Denúncias e Confissões da capitania de Pernambuco e suas vizinhas, editadas por Leonardo Dantas Silva, supervisionadas por José Antonio Gonçalves de Mello e publicadas pela FUNARPE (Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco) e, as Confissões da Bahia, organizadas por Ronaldo Vainfas, a respeito de tais desvios de conduta, pensamento perpetradas por representantes de Roma.

Assim sendo, entender como as infrações à sacralidade dos costumes, à "putrefação" das

² Aqui, prima-se uma discussão promovida pelo sociólogo austro-americano Peter Berger em sua obra *O dosse/sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (1985), a qual é fundante para entendermos a interiorização da religião católica enquanto uma reapropriação ativa, tanto individual quanto partilhada pelos outros sujeitos que convivem em determinada sociedade. Para o autor, o processo dialético da construção da sociedade se procede em três momentos: a exteriorização (produção do mundo humano/ cultural, material e simbólica, pelo homem), a objetivação (os produtos dessa atividade do homem, são dotados de uma realidade, exterior e distinta dele, compartilhados com as outras pessoas e, existentes fora de sua consciência) e interiorização (reapropriação desses produtos objetivados pela consciência subjetiva). Assim sendo, a religião como produto humano, aspecto constituinte para o ordenamento social, é subjetivado e significativo para a vida do indivíduo.

consciências, impulsionavam o aumento dos tentáculos do Santo Ofício nos espaços a nordeste colonial, pelos fiéis/crentes que demonizavam “nódoas” à Verdade Revelada e, contribuía dessa maneira, para a formulação de representações acerca dos integrantes da Igreja, a partir da leitura de práticas “nefastas” destes, constitui-se o direcionamento problematizar dessa pesquisa. Acresce a isso, a preocupação em analisar as transgressões religiosas de alguns padres/religiosos, com o intuito de perceber os desejos, vontades particularizadas que as fomentaram, que por vezes geravam crises de consciência em quem as praticavam, e se contrapuseram aos ditames da instituição católica (MATA, 2010: 69). Como aporte teórico-metodológico, o trabalho é costurado pelas discussões de representação e sensibilidades, concernentes à Nova História Cultural e conduzidas pelo prisma da Micro-História.

1. O estender da malha inquisitorial na América Portuguesa

“Para que sua ação fosse efetiva e para que ela pudesse ter o impacto desejado sobre a sociedade, o Santo Ofício precisou de ajuda externa. Não só de pessoas que agissem em seu nome, quando solicitadas (...), mas também que tomassem a iniciativa – incitadas pelo zelo ou por qualquer outro sentimento – de transmitir aos inquisidores as denúncias sem as quais o tribunal não podia funcionar” (FEITLER, 2007:157).

As iniciativas de homens e mulheres desvinculadas oficialmente à Inquisição, foram primordiais para que sua presença, efetiva ou simbólica, atuasse nos mais recônditos lugares da América Portuguesa. Denúncias e confissões, dois modos pelos quais se zelava pela ortodoxia católica (AZZI, 1987: 107), elucidavam o quão significativo era o desencargo de consciência, consigo próprios e perante os membros do Santo Ofício. Assim sendo, mesmo na ausência de tribunais fixos, os temores invadiam os corações e mentes dos fiéis, que preocupados em se salvar do julgamento terreno e divino, atuavam enquanto inquisidores de práticas, pensamentos, religiosidade⁷. Conforme atenta Vainfas:

Eram os visitantes da Igreja ou os arautos do Santo Ofício que anunciavam, à porta das igrejas, nos domingos e dias santificados, quais condutas deviam ser delatadas às autoridades. Mas era a população colonial, livre ou escrava, branca ou mestiça, rica ou desvalida, que, por medo do Poder ou dele cúmplice, acordaria a delatar vizinhos, parentes, desafetos, rivais (1997: 228).

Contra os desvios de conduta, olhos e ouvidos da população espreitavam e se vigiavam⁸. Expresso na citação, também era importante o conhecimento dos pecados que competiam à alçada inquisitorial, religiosa. Por isso, quando da visita de um representante do Santo Ofício, eram afixados nas portas das igrejas:

³ Segundo os inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, escritores do *Malleus Maleficarum* (1494), tipo por manual da Inquisição, o questionar dos dogmas sagrados, do texto bíblico consistia em heresia (2010, 53). Por sua vez, os pecados, a heresia, os atos, pensamentos, comportamentos divergentes do moralmente aceito e instituído pela ortodoxia da Igreja, constituíam-se transgressões, religiosas, quando se referiam à esse quesito.

⁴ O depoimento de um cristão novo, era de certa forma desacreditado pelos inquisidores. No entanto, o que se prima nesse trabalho não é a comprovação de tais transgressões, partindo dessas falas, e sim a problematização do quão nocivo para a Igreja eram, as acusações, descrença na moralidade de seus representantes.

⁵ Idem, ibidem. p. 155.

⁶ Idem, ibidem. p. 113.

⁷ É importante ressaltar que Religião e religiosidade diferem de sentido, na medida em que enquanto a primeira refere-se à crença institucional, ortodoxa, a segunda diz respeito as suas mais variadas expressões, nuances, intensidades (PRIORE, 2004). Dessa

(...) hoEdicto da fee e monitório geral em que o senhor visitador manda com pena de excomunhão ipso facto incurrenda cuja absolvição pera si reserva e de se proceder como contra pessoas sospeitas na fee que todos denunciem e manifestem perante elle em termo de trinta dias primeiros seguintes tudo o que souberem de vista e de ouvido que qualquer pessoa tenha feito, dito, e cometido contra nossa santa feecatholica, e contra o que cree, tem e ensina a Santa Madre igreja de Roma como larga e especificamente se contem no dictoEdicto e Monitorio(*inventário de uso popular das práticas delituosas*). E outrossi fiz fixar o Edicto da graça que o senhor visitador concede nos que dentro em trinta dias primeiros seguintes fizerem perante elle inteira e verdadeira confissão de suas culpas como largamente se declara no dito Edicto da graça.⁹ (Grifo meu)

No caso, referindo-se a visitação do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça às paragens coloniais (Bahia e Pernambuco) iniciada em 1591, a população era convocada, mais efetivamente, a analisar sua religiosidade, católica. Esta que estava dissolvida nos aspectos mais variados da sociedade (economia, política, cultura), de forma mais interiorizada, sentida por uns – aqueles que compartilhavam esses códigos, a citar Geertz (1989) – e menos por outros, conduzia corpos e mentes numa empreitada de purificação, ou minimização das culpabilidades dos pecados cometidos. Provocado um misto de sentimentos, temor, horror, repugnância, satisfação para com a presença de um seu representante em determinação localidade, a

Inquisição alongava seus braços no ultramar.

Mesmo antes da presença do Santo Ofício, quando das três visitações à América Portuguesa, (a primeira mencionada acima, a segunda voltada à Bahia, nos idos de 1618, tendo por visitador Marcos Teixeira e, a terceira e última, direcionada ao Grão-Pará e Maranhão, iniciada em 1763, por Geraldo José de Abranches), homens e mulheres conviviam com os degredados, penalizados pelos tribunais portugueses (Coimbra, Évora, Goa e Lisboa). Dessa convivência, simbolicamente se tinha contato e conhecimento das condenações inquisitoriais. Condenações essas, que causavam calafrios, medo. Mas, de acordo com Jean Delumeau, não é o medo, "(...) *uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite o organismo escapar provisoriamente à morte*" (DELUMEAU, 2009: 24)? E ainda, a Inquisição não foi motivada e mantida pelo medo do inimigo, pelo combate às heresias, às transgressões, aos pecados, ao destoar do que era tido por divergente, ameaçador, contestador da ortodoxia católica?

Assim sendo, incitados pelo temor, da morte (espiritual e física), da expansão dos heréticos (judeus, principalmente) e por consequência, diminuição de sua área de atuação, de fiéis, as malhas da Inquisição foram estendidas. Nessa perspectiva, Bruno Feitler, analisa a contribuição dos chamados "agentes locais da Inquisição", em designação dos:

diversidade de religiosidades, umas mais distintas que outras e, tidas por transgressoras, eram acionadas inúmeras denúncias e, por conseguinte, as investigações necessárias.

⁸ Conforme afirma Yves Castan, a curiosidade dos vizinhos era expressiva e inquietante haja vista que eram postas em suspeição as pessoas que fechavam suas portas e janelas (1991: 52).

⁹ Fixação dos edictos, & alvará. *Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-5)*. p. 09.

(...) comissários, familiares e outros servidores do Santo Ofício, de modo a diferenciá-los dos oficiais da instituição e indispensáveis ao seu funcionamento, como os inquisidores, promotores, carcereiros, etc. Com efeito, as pessoas que ocupavam nominalmente os cargos de "agente local da Inquisição", o faziam voluntariamente, apesar das tentativas feitas por alguns inquisidores gerais (do cardeal d. Henrique a d. Pedro de Castilho) de fazer uma busca ativa de candidatos a comissários (FEITLER, 2007: 83-4).

Enquanto representantes simbólicos da Inquisição nos locais mais longínquos, eram a "lembrança viva" dos tribunais. Além destes representantes, dependiam também, da população, haja vista sem a colaboração dela não tinha acesso às denúncias e confissões. Estas, esperavam os inquisidores, deveriam ser impulsionadas pela responsabilidade cristã da salvação do seu próximo, implícita na "caridade" mencionada nos regimentos. A ortodoxia católica, incutia então, que a delação não deveria provocar um sentimento de culpabilidade, mas pelo contrário, era a solução para essa culpa. No entanto, esse impulsionar da caridade, não era o único aspecto que movia homens e mulheres às mesas do Santo Ofício. Os antagonismos pessoais ou sociais e, o anseio em cair em suas graças, faziam com que a Inquisição penetrasse no cotidiano das pessoas e se acionasse perseguições. Nesse sentido:

(...) a Inquisição transformava cada testemunha num réu em potencial.

Em vez de desencorajar as denúncias, entretanto, esta possibilidade ameaçadora fazia com que proliferassem ainda mais: todos tentavam livrar-se de eventuais denúncias e ganhar a confiança do inquisidor, apresentando-se enquanto delatores. (SOUZA, 1986: 300)

Dessas redes de acusações, a Inquisição estendeu sua teia. Da inquirição dos comportamentos, consciências, religiosidade, são precedentes as transgressões, haja vista que a partir dos desvios se instauravam as regulamentações. Estas, todavia, mesmo com todos os empenhos demandados, não extirpavam completamente os desordenamentos. E, isso pelo fato de que os homens eram motivados pelos mais variados sentimentos, concepções de vida e de pensamento, de cultura (CUCHE, 2002:11). Assim sendo, mesmo com a instituição das normatizações, e do constante examinar, torturar de consciências, as subjetividades as maculavam, destoavam. Os religiosos, como não poderia ser diferente, engessados que não estavam, também regiam suas vivências cotidianamente conforme seus interesses, desejos. Destarte, estes os conduziam em direção a caminhos tortuosos, transgressores.

2. De transgressões religiosas e sensibilidades

Numa certa manhã, de domingo ou dia santo, não se sabe ao certo, o padre Francisco Pinto Doutel, vigário da igreja de Sam Lourenço, capitania de Pernambuco, disse que ele não havia de dizer missa. Assim sendo, sentado que

estava na capela mor, o dito religioso assistiu a liturgia católica pregada pelo frei Joam, frade do Carmo. Dentre os fiéis presentes, encontrava-se o cristão novo, Simão Fernandes. Este vislumbrou naquela ocasião, um moço trazer um recipiente de porcelana cheio de água, entregar ao vigário e levar de volta vazio. Mesmo não tendo visto se o religioso bebeu a água ou apenas enxaguou a boca, após isso, do término do sermão pelo regular carmelita, Francisco Pinto Doutel vestiu-se e foi dizer missa no altar mor, o que causou murmúrios entre os que ali estavam, muitos escandalizados. Simão Fernandes presenciou essa ocorrência e discordando com a postura desse representante da Igreja, denunciou-o em 21 de janeiro de 1594.

Nesse mesmo depoimento acusatório da transgressão do dito vigário, o denunciante falou de outros escândalos à instituição católica, ocasionados pelo mesmo:

(...) outra vez disse, vós outros homens não quereis senão fazer adulterios a vossas mulheres, pois desenganaivos que ellas na mesma moeda volo pagão; e outra vez disse que ho homem que se avia de amancebar antes com molherfermosa que com fea, e se avia de embebedar antes com bom vinho que com vinagre (...).¹⁰

Endossa esse caso, a denúncia do também cristão novo Gaspar Duarte, o qual afirma ter visto a pregação do vigário, estando ele embriagado. E, acrescenta ainda, que quando em sua residência, não lembra o dia em específico, conversando os dois sobre a

misericórdia de Deos, o religioso disse que: "(...) não se presoadia, ou que não lhe parecia que Nosso Senhor JesuXpõ. Se posera na cruz pera nenhu cristão se perder"¹¹.

Desvio de conduta, "incentivo" ao pecado do amancebamento e do adultério por um sacerdote que deveria primar pelos regramentos instituídos pela Igreja, pela sua fé. Transgressão religiosa que maculava a partir do seu interior à sacralidade cristã católica, que contribuiu para a edificação de visões depreciativas dos seculares e regulares pelos fiéis, que possibilita o vislumbrar do destoante quando se pretendeu o homogêneo, a ortodoxia. Seja através da acusação de amancebamento por Belchior Luis, de conduzir a missa bêbado e percepção heterodoxa do sacramento do casamento por Simão Fernandes, Francisco Pinto Doutel e seus comportamentos transgressores fomentaram críticas aos religiosos, discórdias onde se desejava a harmonia. Tais desafetos, como o de Antonio Gonçalves Manaya ao pronunciar "(...) que por frades e clerigos se avia de perder o mundo (...)", provocavam tanto incômodos por parte dos que tomavam ciência desse afrontar da autoridade dos representantes da Igreja¹², como elucidam sentimentos, desentendimentos para com religiosos.

Do caso retratado acima, do desarmônico na América Portuguesa, impulsionado pela denúncia de Simão Fernandes, que podemos ter a possibilidade do conhecimento do caso, através dos escritos do notário do Santo Ofício, Manoel Francisco. Narrativas interessadas,

¹⁰ Primeiravisitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595*. p. 159.

¹¹ Idem, ibidem. p. 155.

¹² Denúncia de Gaspar Pereira de Crasto contra o referido Antonio Gonçalves Manaya, por essa afronta à religiosos. In.: Idem, ibidem. p. 198.

endereçadas, que necessitam duma criticidade e olhar acurado do estudioso, que nos possibilita o mergulhar em outro tempo que não o nosso (VAINFAS, 1997: 242). Desse distanciamento e aproximação inquietante, refletimos a ressignificação da religião católica em paragens coloniais, de como o cotidiano promovia a fluidez do pretenso engessamento de corpos e mentes ensejado pela Igreja.

Com isso, não se defende as posturas de religiosos transgressores, mas se problematizam as representações (que faziam de si, do mundo, da religião), as particularidades, as ânsias, gostos, sentimentos, emoções subjetivas, as angústias que, por vezes, atormentava-os. Crises de consciências, diálogo conflituoso – consigo mesmo e/ou com os oficiais da inquisição – entre o sagrado e o profano, que se fazia desconcertante, inquietante aos “olhos” do Santo Ofício, dos homens e mulheres denunciante.

Sobre crises de consciência, alusiva é a confissão do padre Frutuoso Álvares, vigário de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, aos 29 de junho de 1591. Sem ter sido convocado, o religioso confessou ao visitador Heitor Furtado de Mendonça:

(...) que de quinze anos a esta parte que há que está nesta capitania da Bahia de Todos os Santos, cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos (*sensuais, indecentes*) com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos (...). (Grifo meu)¹³

Ora, consciente dos quão nocivos foram esses pecados e outros tantos que cometeu em sua cidade natal, Braga, onde fora denunciado pelo bispo da mesma, em Cabo Verde (o que ocasionou seu degredo para a América Portuguesa), arrependeu-se e pediu perdão ao representante da Inquisição por eles. Este o admoestou que se afastasse da conversação com as pessoas as quais praticou tais pecados nefandos (impronunciáveis), como a sodomia, e de qualquer outra que lhe possa causar dano a sua alma. Vale salientar que enquanto religioso não recebeu castigo mais penoso, apenas uma advertência. Porém, a nódoa carnal, espiritual já o castigava intimamente. A própria situação constrangedora em depor as autoridades inquisitoriais seus desvios, elucida o temor que tinha do castigo do céu e do mundo dos homens (Idem, *ibidem*: 228). Enquanto transgressor das normas e sentimentos religiosos e, apesar disso, era crente. Aquela mancha não expurgava sua fé, fé esta que o conduziu à mesa inquisitorial.

Aqui, lembremo-nos de outro estudo de Vainfas (2008), sobre as transgressões e traições de Manoel de Moraes quando da ocupação holandesa nos setecentos em espaços a nordeste colonial. O autor, problematizando a respeito da apostasia ao catolicismo e a efetivação de sua adoção do calvinismo holandês na América Portuguesa, ressalva que o ex-jesuíta sofrera crises de consciência por causa disso. Esse aspecto é relevante, haja vista possibilita o não julgamento das suas ações e a

¹³ Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa. p. 45-6.

taxação simplista dele enquanto traidor. Não se nega esta (ou estas, pelo fato de tê-lo feito mais de uma vez), mas permite a condução de uma discussão no sentido de tentar entender os motivos que fizeram com que ele tivesse agido dessa maneira. O fato de crises de consciência enuncia a interiorização de uma crença que não se fez apenas conforme as conveniências. Manoel de Moraes foi um cristão católico, esse sentimento fazia parte dele. Contudo, seu instinto de sobrevivência, seu ensejo em ascender sócio-política e economicamente também o pertencia.

Por sentimentos, os denunciantes e confessores eram movidos. Em 24 de janeiro de 1592, o cristão-velho Noitel Pereira, tomado por inquietudes, confessa-se a Heitor Furtado de Mendonça. Segundo o depoente, quando do período da Quaresma de quase dois anos atrás, sua mulher Antônia Correia confessou-se ao seu vigário Antônio Fernandes. Na ocasião, o dito religioso proferiu palavras em desprezo dele confessante e em louvor a ela. Configurando o crime da solicitação *ad turpia* (sedução ou sua tentativa em confissão), mas que apenas a partir de 1599 tornou-se de foro inquisitorial, o marido ofendido disse que: "(...) *a gente só a Deus se havia de confessar, e não aos homens (...)*"¹⁴.

Desse pronunciamento, pediu perdão. Logo depois, foi inquirido se sabia que não se confessar a sacerdote algum, e somente a Deus era heresia, respondeu que sim.

Assim sendo, o representante do Santo Ofício, ao questioná-lo se cria que todo bom cristão deve confessar-se ao seu pastor e prelado homem, realçava a importância da intermediação para com o sagrado. Mas, como respeitar e se afeiçoar de um religioso que tenta seduzir sua cônjuge? Como confiar o confessar de seus segredos mais íntimos, suas agruras, a quem ao invés de prezar pela moral e os bons costumes ao molde da Igreja, mancha sua sacralidade, peca? Qual o sentimento provocado em Noitel Pereira, quando ouviu de sua mulher que o dito vigário tinha maculado ao santíssimo sacramento da penitência?

Sem o intento de polarizar a discussão, considerando somente relações nefastas entre religiosos e fiéis e, aqui os estudos de Luiz Mott (1989) sobre relacionamentos que envolvia afetos são criteriosos, mas quais foram as sensibilidades causadas nos colonos que tiveram conhecimento da sodomia infantil¹⁵ praticada pelo padre Jácome de Queirós? Como os pecados nefastos, "(...) *as relações sexuais com meninas de seis ou sete anos, penetrando-as pelo "vaso traseiro" por estar bêbado*" (ARAÚJO apud VAINFAS, 1997: 271) do referido religioso, foram lidos pelos colonos que se afeiçoavam e criam numa espiritualidade imaculada dos representantes da Igreja?

De alguma experiência ou conhecimento de transgressão religiosa praticada, pelos homens que deviam dar o exemplo de conduta, de crença, construíram-se representações, interiorizaram-se sentimentos negativos (PESAVENTO,

¹⁴ Idem, ibidem. p. 249.

¹⁵ No caso aludido, o pecado do padre foi a prática do ato nefando (como assim chamavam a sodomia, a perversão sexual, principalmente o sexo anal) e, não o abuso da criança, visto que nesse período não se tinha o sentimento de infância, como não havia sequer no resto do Ocidente.

2007). Escândalos para a instituição católica, desconsolo, violência física, espiritual, psicológica para os que sofreram algum abuso, desilusão para seus fiéis, crises de consciência, em alguns casos, para com seus praticantes. O cuidado para não se generalizar, no provimento da crítica documental, atentando para historicidades particularizadas, específicas são fundantes para se pensar as condições de possibilidade de edificações representativas. Assim sendo, pensemos a partir de uma perspectiva que prima o entendimento de motivos, condicionantes, como se maculou uma nódoa no seio de um grupo de fundamental relevância para a religiosidade cristã na América Portuguesa: os jesuítas.

3. Sobre mácula jesuítica: representações ecoadas

"(...) por frades e clérigos se avia de perder o mundo, e isto disse agastado falando contra os padres da Companhia de Jesus, dizendo que mereciam que lhes quebrassem as cabeças, pois os queriam obrigar a elle Antonio Gonçalves e a outros que largassem por forras as peças que lhes trouxeram do sertão."
Denúncia de Gaspar Pereira de Crasto, 5 de fevereiro de 1594. In: Denúncias e confissões de Pernambuco (1593-5).

Segundo Manuel da Nóbrega, para a América Portuguesa não veio clero empenhado em combater os pecados que os fiéis cometiam, pelo contrário, vieram religiosos que não evitaram em perpetrá-los. Dessa percepção, análoga ao pensamento de Gaspar Pereira de Castro, mas unilateral, simplista e, por isso, frágil,

muitos foram os que compactuavam com essa perspectiva. Por contemporâneos dessa temporalidade, ou estudiosos que vivenciaram em períodos mais distanciados da época, foram construídas representações generalistas, as quais se relevaram as transgressões religiosas, conflitos políticos, discordâncias quanto ao fator econômico de religiosos. Ora, com essa intencionalidade, merecedora de atenção e ponderação, crítica e discordância, Luis Palacin afirmou que:

Assim como se enviaram para o Brasil os malfeitores, limpando o Reino de elementos indesejáveis, algo parecido acontecia com os eclesiásticos: era "a escória" a que chegava aqui de Portugal; sacerdotes suspensos de ordens, escandalosos, frades egressos dos conventos (1981: 240)¹⁶.

Ainda conforme o referido historiador, os jesuítas horrorizados com a mácula moral dos sacerdotes, narraram em suas cartas, como a de Nóbrega, seu enojar. Das críticas feitas pelos inacionos, diluída estava a preocupação com o catequizar/salvar das almas dos fiéis. Relacionados intimamente com os pressupostos da Contra-Reforma (AZZI, 1987: 37), os membros da Companhia de Jesus, foram relevantes para a cristianização e colonização lusa em paragens coloniais (WEHLING, 1994: 82). Contudo, em vista da desconstrução de visões engessadas, seja em depreciação moral do clero como um todo, ou do enaltecimento das obras dos jesuítas, a historiografia hodierna prima pela mediação dos

¹⁶ Interpretação negativa e generalizada dos religiosos que vieram para a América Portuguesa. Nesse sentido, é relevante ressaltar que dentre os seculares e regulares enviados, alguns divergiam dos preceitos moral e ético defendido pela Igreja.

posicionamentos/ pensamentos extremistas (VAINFAS, 1997: 222).

Jesuítas ou não, os religiosos da América portuguesa, conduziram suas existências/experiências cotidianas, de acordo com suas concepções de vida, de religião. Por isso, não raro, seus interesses, as defesas de suas posições ocasionavam transgressões, discordâncias/ conflitos em paragens brasílicas. Aqui, interessa pensar como algumas posturas dos jesuítas condicionaram o macular da Companhia por homens e mulheres que ora se envolveram em relações desarmônicas, ora compactuavam com representações de outrens.

Pois bem, a catequese indígena, a organização eclesiástica conforme as orientações tridentinas, os aldeamentos, os colégios¹⁷ são alguns aspectos que fez com que os inacianos barganhassem prestígio social e admiração metropolitana. No entanto, devido seu *status quo* e seu aumento de poder, eles entraram em conflito com os colonos (disputas de terras), com governadores e autoridades civis. Em se tratando do movimento missionário, os jesuítas em defesa da liberdade dos nativos, também se indispuseram com quem intentou/ ensejou escravizá-los ou discordou da doutrina usada na catequização, a exemplo do primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha (AZZI, 1987: 92).

Tal bispo, em oposição ao modo como os regulares condicionavam a catequese indígena (tolerando a sua nudez, evangelizando na língua geral, o tupi, amalgamando alguns aspectos de suas crenças na condução da

catequese, como os cantos), ressaltava o choque entre as culturas, entre os ideais do projeto colonizador, e o espírito missionário eminentemente caridoso de alguns jesuítas, como António Vieira. Esse posicionamento foi um dos motivos que fizeram com que os inacianos fossem mal quistos no Brasil, haja vista ia de encontro aos interesses políticos e econômicos de algumas autoridades e contrariava a pretensa superioridade cultural lusitana.

Acresce a isso, a sua influência religiosa mediante fortalecimento de certo poder político, o que fez com que eles fossem percebidos também como ameaça ao poder régio, na medida em que quando de oposição de interesses (Coroa e Ordem Religiosa), era provável que os integrantes desta, arregimentassem adeptos a seu favor e por consequência contra os anseios da metrópole. Por perceber essa possibilidade de ameaça, por querer reduzir a influência da religião e minimizar o poder dos regulares que competiam com o do Estado, Sebastião de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal quando de sua administração expulsou de Portugal e do Brasil, os jesuítas em 1759 (BRUNEAU, 1979: 44)¹⁸.

Um século antes à expulsão, conflitos entre jesuítas e colonos em 1640 chegaram a um ponto dramático. Um brevê do papa Urbano III, o qual proibia o cativo dos indígenas, sob pena de excomunhão, defendido pelos regulares, fez com que os moradores do Rio de Janeiro sitiessem o convento inaciano aos gritos "*mata, mata, bota fora os*

¹⁷ Além de sua importância na redução dos indígenas através dos aldeamentos, os jesuítas se impuseram a construir colégios que possibilitasse a educação dos colonos.

padres da Companhia" (HOLANDA, 1985: 12). De repercussão em Santos, São Vicente e, sobretudo São Paulo, aonde os jesuítas foram expulsos (somente retornando em 1653) no episódio que ficou conhecido como a "Botada fora dos padres", um dado é interessante: o procurador da Câmara desta capitania, Manoel Jerônimo, para desqualificar os jesuítas, usou como exemplo a conduta de Manoel de Moraes – aquele do estudo de Vainfas em *Traição* –, em Pernambuco (2008: 105).

As traições de Manoel de Moraes, tornaram-se um fantasma nefasto para a Companhia de Jesus. Apesar do ex-jesuíta não ter sido dos mais ortodoxos, na medida em que quando da guerra contra a invasão holandesa, como capitão do gentio, atuou efetivamente como militar, causando certo escândalo para a ordem, desde seu ingresso em 1613, até o momento de sua heresia e traição para com o governo pernambucano (1635), regeu sua vida conforme os preceitos dos inicianos.

De foro inquisitorial, as suas heresias, de inspiração calvinista (casamentos celebrados na "seita de Calvino"), conduziu-o a condenação, não a fogueira, mas ao cárcere e hábito penitencial perpétuo, em 15 de dezembro de 1647. A partir desse dia, desse auto-de-fé em que caminhou juntamente aos demais penitenciados, os quais uma considerável parte, eram de judeus ("heréticos" que detestava), foi maculado perante a sociedade cristã lusa. Mácula esta simbolizada pelo vestir do sambenito, "(...) roupa

exalando a peste que impregnava os hereges" (Idem, ibidem: 312), que não apenas infectou sua pele, mas seu interior já angustiado devido às crises de consciência. Sua alma, sua religiosidade havia apodrecido pelo uso do traje, pelo estigma de transgressor. Com ele, a Companhia também sofreu um estigmatizar pútrido que fez com que, seus membros se injuriassem, e muitos de seus fiéis questionassem a pureza dos regulares, dos representantes máximos no combate às heresias.

Deste caso, nos seiscentos, refletamos acerca de outro, também em espaços a nordeste colonial, porém um século adiante. Trata-se das ações do vigário António Soares Barbosa, que potencialmente desestabilizaram a ordem da capitania da Parahyba entre 1766 a 1785. O então governador da época, Jerónimo José de Melo e Castro, incomodado com as tramas políticas, desrespeito a sua autoridade¹⁹, enviou inúmeras denúncias ao Conselho Ultramarino. Ao invés de pregar pelo desapego aos interesses no campo político dos homens comuns, as tramas políticas e jogos de influência de Soares Barbosa fizeram com que ele fosse removido para Olinda a 2 de junho de 1767, afastado assim de seu vicariato²⁰. No entanto, apesar do afastamento, as transgressões religiosas²¹ e os comportamentos/intrigas do vigário continuaram a afrontar a autoridade governamental até o ano de 1785, quando de seu retorno à Paraíba e disposição a obedecer (segundo os escritos documentais) a seus superiores.

¹⁸ Uma das posturas contra os jesuítas dizia respeito o direito em administrar as aldeias indígenas, fato que contribuiu para que tal ordem fortalecesse seu poder e expandisse sua influência na colônia. Foi no intento de minar tal regalia que Pombal, estatizou a gerência às etnias nativas.

¹⁹ Como por exemplo, a proibição a Melo e Castro de se sentar na cadeira do arco da capela mor da igreja matriz da cidade da Parahyba, quando da pregação de uma missa. In: OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1766, julho, 16, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 23, D. 1798.

²⁰ OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 1785, maio, 6, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 29, D. 2144.

É elucidativo o endossar da trama política entre o secular portador de um "luciferino espírito"²² e o governador paraibano, por meio da acusação deste, da maquinação do seu assassinato e o de seu secretário José Pinto Coelho, pelos ditos cúmplices do vigário (o também padre Antonio Bandeira de Melo), a seu mando. Segundo Melo e Castro, o religioso cooperou para o atentado que sofrera, no qual "Prendendo se casualmente o cabra Constantino escravo do referido Padre Antonio Bandeira confessou geminadamente que sua senhora moça Dona Quitéria Bandeira de Mello irmã do dito Padre, lhe ordenara me matasse, e ao meu secretario (...)." ²³

Mas afinal, o que as transgressões e tramas políticas de António Soares Barbosa, diz-nos sobre jesuítas e suas representações maculadas? Ora, no tocante as discussões aqui perpetradas, faz-se interessante nesse caso, considerarmos o envolvimento, em diversas ocasiões, dos inicianos em conflitos com autoridades civis, contrariando assim, o fomento pela paz entre os homens. É em analogia aos regulares da Companhia de Jesus que, o governador parahybano, retratou o religioso, enquanto sujeito dotado de um espírito promovedor de discórdias, seguidor dum "(...) sistema jesuítico e máximas maquiavélicas (...)" ²⁴.

Pois bem, com o refletir dos casos citados, é elucidativo como se construíram representações depreciativas dos jesuítas, baseadas ora em conflitos os envolvendo, ora em assimilações a algumas de suas

posturas, conforme o caso do vigário da Capitania da Parahyba. Dessas leituras acerca de tais regulares, em algumas situações sua imagem foi maculada de forma a produzir ecos no decorrer do tempo e dos espaços. Ressonâncias estas, aqui aludidas, permitem pensarmos como o transgredir era possível em paragens coloniais lusas e, como esses desvios da norma afetavam/ provocavam sentimentos dos mais variados nos fiéis e religiosos que na América Portuguesa conviviam.

4. Considerações Finais

Quando da visitação do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça às capitanias da Bahia, Pernambuco e suas vizinhas, o Santo Ofício português já existia desde 1536. A mais de meio século a instituição, perseguia os ditos heréticos, a citar judeus, árabes mulçumanos. Com o intento de expurgar os malefícios dos corpos e mentes dos seus fiéis, que eram perigos para a soberania católica, inquiriam-se comportamentos, ações, consciências, espiritualidade. Conforme se tinha conhecimentos de outros tantos desvios de conduta, nocivos para o ordenamento colonial, os pecados de foro inquisitorial iam se estendendo, como por exemplo a sodomia, de cunho sexual (VAINFAS, 1989).

O estender de seus tentáculos, de sua área de atuação, o que envolvia uma gama de aspectos das vivências dos homens, fez com que na América Portuguesa, homens e mulheres trabalhassem oficialmente para a Inquisição. Os

²¹ Segundo o bispo Dom Tomás da Encarnação Costa e Lima, António Soares quando da ocasião em que mandado, pelo bispo frei Luis de Santa Teresa, retirar-se em Alagoas ou Penedo (Rio Grande) visto que em Recife continuava a perturbar o governo parahybano, desacatou e transgrediu as ordens de seu superior. IN: OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 1771, março, 14, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 25, D. 1905.

²² De acordo com o governador paraibano, o religioso no intuito de insultá-lo e continuar a fomentar conflitos, era possuidor tanto de um luciferino espírito, quanto seguidor de máximas maquiavélicas. IN: OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1768, julho, 25, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1842.

familiares, comissários, notários, ao passarem por avaliações que comprovavam seu sangue “limpo”, contribuíam para que a Inquisição estivesse presente nas paragens coloniais mais efetivamente. No entanto, imprescindível para o acionar do Santo Ofício, eram as denúncias e confissões, feitas não apenas pelos seus oficiais e sim, pela população em geral. Homens e mulheres, crianças também, vigiavam-se mutuamente, tecendo assim uma rede de delações, desconfianças, desafetos e afetos.

Nesse sentido, olhos e ouvidos se espreitavam, debatiam-se em exames de ações, conversas, normatização religiosa. Em colaboração aos interesses da Igreja, e do Estado, colonos e colonizadores promoviam um inquirir cotidiano que, dizia muito sobre estratégia política de sobrevivência, como também da interiorização de sua fé. Motivados por razões e sentimentos diversos, denunciadores e confessantes provocavam temores, um suspeitar de tudo e todos. Porém, mesmo esse vigiar de certa forma generalizado, não minava impulsos, anseios individuais que contribuíam para o traçar de caminhos divergentes do que se pretendia a colonização lusa. O cotidiano assim, condicionava também ressignificações da religiosidade católica.

Dessas ressignificações, por vezes o relacionar entre o sagrado e o profano, transgressões eram percebidas e relatadas às mesas inquisitoriais. A respeito da visitação

de Heitor Furtado de Mendonça, não houve condenações à fogueira, e os julgamentos foram parciais, conforme o status social do inquirido, a exemplo de ilustração. Assim sendo, de acordo com as situações, especificidades, interesses, as vidas de homens e mulheres foram analisadas. Os casos de denúncias e confissões, aqui problematizados, puseram em relevância o macular da moralidade e ética da Igreja, por seus próprios representantes, fossem eles seculares ou regulares. Dessa escolha em tratar das transgressões religiosas perpetradas por religiosos, percebemos que os fiéis incomodados com ações, posturas, o questionar dos dogmas sagrados por quem os deviam defender, ao pronunciar em tom de acusação o destoante, dava visibilidade as brechas, as rachaduras que combatiam.

Ora, a partir dos escritos do notário inquisitorial Manoel Francisco, foi possível dá visibilidade e dizibilidade aos retratos do Brasil colonial, a citar Vainfas (1997), aos sentimentos que moviam delatores e confessantes em busca da salvação de seus corpos e almas. Da crítica documental, realidades microscópicas foram lidas. E, as representações negativas, que se fizeram dos jesuítas, por exemplo, deram embasamento para representações historiográficas de sensibilidades de homens e mulheres, religiosos e fiéis que agenciaram suas vivências de acordo com suas crises de consciência, com seus afetos e desafetos.

²³ CARTA do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao rei D. José I. 1770, fevereiro, 10. Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1873. Na ocasião o escravo Constantino disse que “(...) estava disposto aquele tiro para o senhor governador por que assim estava disposto a tudo isto (...)”. IN.: OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1770, outubro, 26, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1896.

²⁴ CARTA do [governador da Paraíba, brigadeiro] Jerónimo José de Melo e Castro, ao rei [D. José I]. 1770, fevereiro, 10, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1873.

Fontes

• Manuscritas

OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1766, julho, 16, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 23, D. 1798.

OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1768, julho, 25, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1842.

CARTA do governador da Paraíba, o brigadeiro Jerónimo José de Melo e Castro, ao rei D. José I. 1770, fevereiro, 10. Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1873.

OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado. 1770, outubro, 26, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1896.

OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 1771, março, 14, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 25, D. 1905.

REQUERIMENTO de Quitéria Bandeira de Melo, à rainha D. Maria I. (Anterior a 1778, maio, 22, Paraíba). AHU_ACL_CU_014, Cx. 26, D. 2008.

OFÍCIO do governador da Paraíba Jerónimo José de Melo e Castro, ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro. 1785, maio, 6, Paraíba. AHU_ACL_CU_014, Cx. 29, D. 2144.

• Imprensa

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum (O Martelo das Feitiçeras)**. Tradução de Paulo Fróes. 21ª Ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

• Secundárias

PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias e confissões de Pernambuco 1593- 1595*. Recife: FUNARPE, 1984.

VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Referências:

- AZZI, Riolando. **A Cristandade colonial: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil – I.** São Paulo: Paulinas, 1987.
- BARROS, José D'Assunção. **O Campo da história: especialidades e abordagens.** Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRUNEAU, Thomas. **Catolicismo Brasileiro em época de Transição.** São Paulo: Loyola, 1979.
- CASTAN, Yves. Política e vida privada. IN.: CHARTIER, Roger (Org.). **História da Vida Privada.** Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Págs. 27-69.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1998.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª Ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.** Tradução de Maria Lúcia Machado; tradução de notas de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Companhia de Bolso).
- FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência – Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750.** São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Relações de força: História, retórica e prova.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Dir.) **História Geral da Civilização Brasileira.** Volume I. São Paulo: 1985.
- LUIZ, Mott. Cupido na sala de aula: pedofilia e pederastia no Brasil antigo. IN.: **Cadernos de pesquisa.** São Paulo, nº 69, 1989. Disponível em <http://www.fcc.org.br/pesquisa/publicacoes/cp/arquivos/872.pdf>.

- MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- PALACIN, Luis. **Sociedade colonial – 1549 a 1599**. Goiânia: UFG, 1981.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frédérique (Orgs.). **Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 2007.
- PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Ática, 2004.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagens eróticas na sociedade escravista. IN.: NOVAIS, Fernando A. (Coord. Ger.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 221- 273.
- _____. **Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Trópicos do pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus: 1989.
- WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

REFORMA CATÓLICA, TENSÕES RELIGIOSAS E CRISE POLÍTICA NA PRIMEIRA REPÚBLICA BRASILEIRA

Jose Pereira de Sousa Junior¹

Resumo

O presente artigo tem por finalidade apresentar algumas discussões sobre as irmandades religiosas na Paraíba oitocentista e as questões políticas que envolviam essas associações religiosas, a igreja e os representantes do poder político da época. A segunda metade do século XIX, marcou o período de estabilidade do regime imperial através do pacto político que se estabeleceu entre os diversos segmentos da elite e as questões religiosas e militar que foram enfraquecendo o poder imperial, culminando com a separação entre Igreja e Estado e as reformas que se seguiram com o processo republicano. O Estado reconhecia que, para melhor desempenhar suas funções, a Igreja deveria passar por algumas reformas, principalmente com relação aos costumes religiosos tradicionais dos fiéis e à formação do clero. As reformas pretendidas pelos governantes passavam pela adoção de uma perspectiva regalista e de conotações políticas e religiosas.

Palavras-Chave: Irmandades, Igreja, Império, Política.

Abstract

This article aims to present some discussions on the religious brotherhoods in nineteenth century Paraíba and political issues involving these religious associations, the church and representatives of political power at the time. The second half of the nineteenth century marked the period of stability of the imperial regime through political pact established between the various segments of the elite and the military and religious issues that have been weakening the imperial power, culminating in the separation of

church and state and the reforms that followed the Republican process. The state recognized that, to better perform their duties, the Church should go through some reforms, especially those related to traditional religious customs of the faithful and the training of clergy. The reforms sought by the rulers passed by the adoption of a perspective regalist and political and religious connotations.

Keywords: Church, Empire, politics.

O século XIX no Brasil apresenta inúmeros sinais de rupturas em relação ao século anterior, não só no campo religioso como no campo político, desde que o país passou da condição de colônia para nação independente. Mesmo assim, seus laços com Portugal permaneceriam até o final do século, através do regime monárquico, cuja família real provinha da mesma que governava Portugal. O que quer dizer que as rupturas no Brasil não se mostram nuncaradicaís ou definitivas, antes se arrastam no tempo até que sejam inevitáveis. No âmbito religioso, deu-se a quebra dos laços do Estado com a Igreja e a extinção do monopólio católico.

Neste contexto uma tímida aproximação era esboçada, a denominada romanização estava chegando a Igreja Católica do Brasil, com maior intensidade, a partir da segunda metade do Século XIX. Incidentes como a "questão religiosa"² e outros enfrentamentos se tornaram mais freqüentes, como por exemplo o ensino religioso, o casamento civil, a secularização dos cemitérios, serviram para exaltar os ânimos entre a hierarquia católica e a

¹ Mestre em História pelo PPGH-UFCG, Doutorando pelo PPGH-UFPE e Professor Substituto da UEPB.

² Um fato que pode ilustrar bem este comentário sobre a crescente insatisfação de parte do episcopado foi a "Questão religiosa" que após um início de século - XIX - em que é difícil ter clara e definida a consciência de Igreja na hierarquia por causa da perda de identidade em que se encontrava a religião no Brasil sob o regime de padroado, que esvaziava a função episcopal, não havia um centro de unidade e nem foi este assunto de interesse do monarca brasileiro: que se concretizasse uma unidade entre o episcopado. O episcopado brasileiro na evolução do segundo período imperial em que a "romanização" já se fazia sentir no seio da Igreja católica no Brasil, onde a situação de uma religião doméstica e privatizada estava sendo gradualmente institucionalizada, à inércia do período colonial estava sendo abalada. O relacionamento com a sede romana começava a se estreitar - a ingerência abusiva do padroado já não era amplamente aceita por parte da hierarquia. Apesar do poder temporal ter uma noção muito abrangente do

monarquia brasileira. A insatisfação de ambas as partes se fazia sentir apesar de certo comodismo por parte da hierarquia católica que não fez nada de efetivo para provocar uma ruptura com o trono, tentando assim garantir o monopólio da fé da população.

O exemplo externo do desgaste da aliança trono-altar não foi suficiente para uma ação concreta de afastamento da hierarquia católica do Estado brasileiro, afinal esta aliança era desejada pela Santa Sé, o saudosismo romano ao antigo regime era refletido no Brasil que tentava se manter na órbita do poder, mesmo não tendo a mesma relevância de outrora. No entanto a efervescência na política européia encontrou eco entre os republicanos brasileiros que com a influência externa pegaram o “bonde da história” modificando a estrutura política do país e alterando sua relação com o catolicismo, que serviu de suporte ideológico ao trono português e depois ao Império brasileiro, mas que não se comportava nos padrões ideológicos do republicanismo com nuance positivista na política brasileira.

Na verdade, a Independência política, em 1822, não alterou a visão do Estado quanto ao papel da Igreja. Continuou-se a reconhecer a importância do controle sobre o aparelho eclesiástico de forma a manter a hegemonia do Estado sobre a sociedade, já que o catolicismo construía uma espécie de consenso religioso e social. Reconhecia também o Estado que, para melhor desempenhar suas funções, a Igreja deveria passar por algumas reformas, principalmente com relação

aos costumes religiosos tradicionais dos fiéis e à formação do clero. As reformas pretendidas pelos governantes, principalmente a partir do Segundo Reinado, passavam pela adoção de uma perspectiva regalista, numa completa primazia da Igreja ao Estado. Ao governo cabia reconhecer que o poder religioso estava nas mãos do clero, mas o poder eclesiástico cabia ao imperador.

A perspectiva da Igreja colocava-se em oposição àquela adotada pelo Estado. O episcopado colocou-se como o principal defensor das prerrogativas da instituição, considerando que tanto o poder religioso quanto o poder eclesiástico eram intrínsecos à corporação religiosa. Respeitava-se o poder temporal do Imperador, mas a autoridade máxima para os assuntos da fé e eclesiásticos era o Sumo Pontífice romano. Esse contexto deflagrou o chamado processo de Reforma e Romanização, na segunda metade do século XIX, quando, após uma tentativa não plenamente concretizada no século XVIII, os bispos empreenderam um trabalho na implementação dos cânones da Reforma Tridentina no Brasil.

A proposta de ação do movimento passava pela promoção da reforma do clero e pela reforma das práticas religiosas da população. Estas eram caracterizadas pela vivência de um catolicismo bastante externalizado, de práticas costumeiras e cotidianas, leigo, pouco sacramental e praticado de forma múltipla pelos diversos segmentos socioculturais desde a Colônia e no Império.

conceito de padroado onde a religião era apenas uma das instituições fundamentais da máquina estatal alicerces do poder absoluto do Estado que os questionamentos a situação vigente era tida como um desafio a soberania do regente. A “Questão religiosa” foi um grito de independência da Igreja que teve como resposta a autoafirmação de um Estado absoluto que não podia ser desafiado. Consultar: LUSTOSA, Oscar Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Na concepção dos bispos reformadores, estas práticas representavam uma religiosidade supersticiosa eivada de contradições e imbricações não aceitáveis entre elementos sagrados e profanos; por isso deveriam ser reformadas em nome de uma religiosidade vista como "autêntica" e mais espiritualizada.

As irmandades, desde o período colonial, eram instituições bastante familiares à sociedade brasileira. Além das funções religiosas, desempenhavam um importante papel no setor de assistência social, suprindo muitas vezes as funções do Estado e da própria Igreja. Colocavam-se, assim, como importantes instrumentos de controle social, sendo a influência sobre elas alvo de inúmeras disputas entre os poderes temporal e espiritual.

Os templos religiosos das confrarias negras, pardas ou brancas, tanto refletiam as rivalidades entre os grupos étnicos quanto outros tipos de conflitos, como os que ocorriam entre os párocos e as irmandades religiosas, sejam elas do Rosário, das Dores ou do Santíssimo Sacramento. Com o propósito de melhor controlar socialmente os irmãos que freqüentavam tais irmandades, muitos vigários buscavam intervir no funcionamento e na freqüência dos irmãos às irmandades.

Os irmãos reagem às intromissões, principalmente a dos vigários, utilizando-se de instrumentos legais como, por exemplo, utilizando o documento que dava direito ao pleno funcionamento

das irmandades nesta localidade. Diversas foram as acusações de que o vigário havia interferido em assuntos particulares da irmandade, opondo-se à aprovação do compromisso e cobrando altas taxas nos serviços prestados para a confraria, assim lucrando em seu favor ou mesmo proibindo seu funcionamento e de seus irmãos, o caso claro de abuso de poder, tão corriqueiro dentro do sistema religioso católico.

No ano de 1874, ocorreu um fato bastante interessante na Cidade de Campina Grande, Paraíba, envolvendo o vigário Callisto Corrêa Nóbrega e o Procurador da Irmandade do Santíssimo Sacramento, criada na Matriz desta Cidade pela Lei Provincial nº 322 de 28 de outubro de 1869, por nome de Raimundo Tavares Candêa, que era também maçom. De acordo com o processo movido pelo Procurador da irmandade, o vigário teria proibido o funcionamento da referida irmandade, assim como proibido os membros de a freqüentarem, pois segundo o vigário, era uma irmandade que tinha como freqüentadores, maçons³. De acordo com processo, o denunciante afirma:

Querendo o Vigário imitar em tudo o procedimento do Senhor Bispo de Olinda, na quetão religiosa que hoje se agita em todo o Brasil e procedendo contra a Lei expressa do Pais e manifesta vontade do Governo Imperial, declarou guerra aberta procurando por todos os meios exterminar uma sociedade secreta, installada nesta Cidade, a que qualifica de maçonica. Neste empenho depois de ter privado os sacias de todos os sacramentos da Igreja oficiou ao Juiz da

³ **Maçonaria** – Sociedade filantrópica secreta criada na Idade Média que tinha como função ajudar mutuamente seus participantes e que ganhou grande dimensão política no século XVIII com a Revolução Francesa, e que defendiam princípios liberais e republicanos, tendo influenciado vários movimentos sociais e políticos no Brasil, a exemplo da Inconfidência Mineira (1789) e a Revolução Pernambucana (1817).

Irmandade recomendando-lhe que fizesse expellir da Irmandade a todo aquelle que pertencesse a sociedade secreta, e como o Juiz não podesse de maneira nenhuma fazel-o visto ser isto contrario as Leis do Pais e uma completa exorbitação dos poderes que lhe dá o compromisso o Vigário não duvidou declarar a Irmandade interdicta e privala de seus trabalhos ordinários. Assimtendo morrido no dia 23 de janeiro deste anno uma criança filha do irmão Bernardo Pinto de Abreu, e sendo a irmandade obrigada pelo artigo 44 do compromisso a acompanhar o interro, por meio duma carta, disse ao sachristão que tocasse chamada dos Irmãos, mas também por uma carta que vai junta a presente denuncia respondeu-me que não tocava chamado, por que o vigário tinha declarado a Irmandade interdicta, visto não expellir de seu seio os maçons⁴.

A partir do exposto acima, podemos perceber uma clara e intensa querela religiosa e enfrentamento político. Religiosa, porque sempre houve divergências entre os maçons e a Igreja Católica, que defendia a idéia de que os maçons eram pessoas que tinham ligações com o sobrenatural, com coisas que não estava no plano terrestre e que não tinham aproximação com Deus. No plano político, os maçons buscavam estabelecer posições políticas e sociais nos espaços em que viviam, muitos eram advogados, médicos, comerciantes, enfim, pessoas que gozavam de prestígio diante da sociedade, e ocupavam posições privilegiadas em cargos políticos no império brasileiro, dizem que o próprio Imperador era maçom e que muitos daqueles que compartilhavam

do seu governo também eram maçons.

Talvez estes espaços ocupados por maçons incomodassem o poder eclesiástico, aqui representado pelo vigário Callisto Nóbrega, o fiel representante e defensor dos dogmas e dos costumes pregados pela Igreja Católica. Denúncias de abusos e de intervenção seguidas de proibição do vigário em ordenar o fechamento da irmandade foram, diversas vezes, levadas às autoridades. Vários foram os momentos de insatisfação por parte das irmandades com as decisões tomadas pelas autoridades eclesiásticas em relação aos freqüentadores das irmandades.

Mas, ainda que os membros da irmandade não tivessem conseguido afastar definitivamente o vigário das suas principais funções, conseguiram intimidar e por a prova o poder da Igreja católica e de seus representantes, como foi o caso deste processo ocorrido na Cidade de Campina Grande no qual, depois de ouvidas as testemunhas, tivemos como desfecho, julgado improcedente a denúncia contra o vigário, o juiz mesmo reconhecendo que houve abuso de poder por parte do mesmo, afirma que o vigário só poderá ser julgado por órgão competente da própria Igreja. Conforme passagem abaixo:

Julgo improcedente a denuncia de folha dada pelo procurador da Irmandade do S. S. Sacramento nesta (sic) naMatris d'esta Cidade contra o respectivo Parocho Reverrendissimo Calisto Correa Nobrega. Por quanto aos fatos arguidos n'ella de houver o denunciado recomendado de

⁴ Processo de fevereiro de 1874, Campina Grande - Natureza; Perseguição religiosa - Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos - Campina Grande - PB.

exclusão da mesma Irmandade dos membros d'ella que pertencessem a sociedade segredo e lialdadeinstallada n'esta mesma cidade e obstado que s'abrisse a Matris para as funcções do interro de um menorfilho d'um irmão, ainda quando constituissem o lançamento da interdicção a essa Irmandade escapão do conhecimento d'este juiso por constituirem crime espiritual, pelo excesso de poder e jurisdicçãoparochial do memsodenunciado; quanto importa a ter este irrogado uma censura que o direito canonicocommetteevoluiram ao ordinario ou dilegado com em que não estão os Parochos. (...) Não estando poistaes factos qualificados no Código Criminal, e sendo certo que os Parochos respondem perante a autoridade eclesiástica posto cumprimento dos seus crimes espirituaes (Código do Processo Criminal Art155 § 4) ao juiso eclesiástico compete conhecel-os⁵.

Este processo, também apresenta outro dado importante, que é as varias frentes de debates ocorridas entre a irmandade, o vigário e o poder judiciário. De um lado temos uma Irmandade freqüentada por brancos, ricos e influentes, do outro temos um vigário que representava o poder eclesiástico e do outro, o poder judiciário que tinha a responsabilidade de apurar a denuncia e de ouvir as partes, para então dar um parecer favorável ao representante da irmandade ou ao representante do clero, eis então, um momento difícilpara o juiz, que possivelmente era uma pessoa cristã freqüentadora da Igreja, e talvez, até próxima dos maçons.

Assim, acreditamos que neste

momento o poder judiciário também seja testado, tendo que mostrar imparcialidade diante da situação e ao mesmo tempo, repassando a responsabilidade de julgar o caso para o poder competente da Igreja Católica, que com certeza tomariapartido em defesa do vigário e não do representante da Irmandade do Santíssimo Sacramento.

As decisões das autoridades face às denúncias feitas por irmandades de negros, pardos ou brancos, também revelavam o clima de tensão e medo da ocorrência de qualquer rebelião que pudesse colocar em risco a estabilidade social, como por exemplo, a revolta da **cemiterada**⁶ que veio a acontecer em 1836 em Salvador. O papel das irmandades foi preponderante no movimento de derrubada do cemitério do Campo Santo, em Salvador, contra uma empresa que obteve do governo o monopólio dos enterros na cidade. Até essa data, todos os funerais eram realizados nos cemitérios das próprias igrejas(REIS, 1991, p 13/14).

O processo de romanização empreendido pela Igreja Católica brasileira representou uma das ações mais radicais do setor eclesiástico contra irmandades de negros ou que tivesse como freqüentadores os maçons, como vimos no processo contra o vigário Callisto Nóbrega. Na mentalidade católica, tratava-se de purificar os valores legítimos da fé, sancionando os aspectos "atrasados" da religiosidade "sincrética" professada pelos brasileiros e campinenses.

Nesta província, o desagravo

⁵ Idem.

⁶ **Cemiterada** – Movimento social ocorrido em 25 de outubro de 1836 em Salvador-BA, após a publicação de uma lei provincial proibindo o tradicional costume de enterros nas igrejas e concedendo a uma companhia privada o monopólio dos enterros por trinta anos. E teve nas irmandades e ordens terceiras grande representatividade junto a população contra esta lei. (VER; REIS, 1991, p. 13).

aos reformadores eclesiásticos por parte dos católicos assegurava algumas peculiaridades de culto, as quais motivaram inúmeras tentativas de extinguir as alegorias e rituais considerados "extravagantes", expressões da prática de um catolicismo lúdico e sincrético, em que era marcante a presença da herança africana. "O *fausto dos templos, as alegorias extravagantes dos rituais, a suntuosidade das celebrações Públicas da fé constituíam o catolicismo popular no século XIX. Esta exteriorização da fé talvez seja um dos traços mais característicos do catolicismo*". (MONTES, 1998, p. 142).

A compreensão que temos da atuação das irmandades religiosas no Brasil durante o século XIX, passa pela situação das relações entre o Estado e Igreja na sociedade. O regime de Padroado transformava as irmandades em instituições mistas, sujeitas tanto à jurisdição do Estado quanto à da Igreja. O papel que estas instituições desempenhavam na evangelização e na assistência aos irmãos fez com que se tomassem constantes alvos na disputa entre o poder temporal e o poder espiritual. Ambos temiam a excessiva autonomia destas irmandades estas por sua vez, sempre tentaram afirmar sua importância diante daqueles organismos normatizadores.

Suprindo, em diversas ocasiões, o papel evangelizador que cabia ao clero, as irmandades, controladas pelos leigos, acabaram por não pautar sua ação catequética dentro dos mais estritos padrões

ortodoxos recomendados pela Igreja. Deste modo, foram importantes difusoras das práticas religiosas condenadas pelos bispos reformadores. Ofereceram elas, portanto, grande resistência às ações de reforma. Os privilégios de que gozavam - com seus compromissos mistos- colocaram muitas vezes os bispos em situação constrangedora, como por ocasião da Questão Religiosa.

A "Questão religiosa" foi caracterizada por um momento de intensos atritos entre o Estado e a Igreja católica após a segunda metade do século XIX. Contudo, é preciso percebermos que neste momento a hierarquia católica encontrava-se abalada nas suas estruturas de poder, devido a crise que se abriu entre a Igreja e o Imperador. O episcopado brasileiro na evolução do segundo período imperial em que a "romanização" já se fazia sentir no seio da Igreja católica no Brasil, onde a situação de uma religião doméstica e privatizada estava sendo gradualmente institucionalizada, aquela estrutura montada desde o período colonial estava sendo abalada.

O relacionamento com a sede romana começava a se estreitar, a ingerência abusiva do padroado já não era amplamente aceita por parte da hierarquia. Apesar do poder temporal ter uma noção muito abrangente do conceito de padroado onde a religião era apenas uma das instituições fundamentais da máquina estatal alicerce do poder absoluto do Estado que os questionamentos a situação vigente era tida como um desafio a soberania do regente.

Na primeira e única constituição do período imperial brasileiro de 1824, ficou estabelecida a existência de uma religião oficial do Império do Brasil a católica apostólica romana e depois por intermédio da missão diplomática do monsenhor Francisco Correa Vidigal, a Santa Sé reconhecia no ano de 1827 o direito de padroado com todas as regalias concedidas anteriormente à coroa portuguesa, inclusive o beneplácito, isto é, a necessidade da licença do governo brasileiro para se publicarem documentos provenientes da Santa Sé. Também foi determinada a separação disciplinar das ordens religiosas com jurisdição em Portugal.

Dentre os inúmeros atritos com a Igreja Católica no período imperial brasileiro uma passagem merece destaque e é reservado aos religiosos

“tradicionais”⁷ atormentados por várias questões causadas pela excessiva ingerência do Estado restringindo suas ações, isto causou uma forte decadência quase que sentenciando a morte das ordens religiosas “brasileiras”, as controvérsias vão desde a questão em torno da reforma das ordens religiosas, aos bens destas ordens⁸ o que parece ter resquícios da perseguição de Pombal aos jesuítas no Império Português no terceiro quarto do século XVIII, pois lá como cá os bens dos religiosos pareciam ser a ambição dos governantes:

Um problema que agitou todo este período histórico foi o dos bens das ordens religiosas ‘tradicionais’. Em 1870 se torna a repisar na proposta

de Concordata do Governo imperial com a S. Sé para a extinção das ordens monásticas no Brasil e que ‘os bens dos conventos extintos serão aplicados á reforma e grande melhoramento dos seminários’ [...] o jornal católico da Bahia objetava que ‘esses bens das ordens religiosas são o El’Dorado do Governo do Brasil’. [...] em ultima analyse a hostilidade do Governo imperial às ordens religiosas se prendia ao problema desses bens. [...] o que tem atraído sobre ele os anátemas desses governos é a moeda que a piedade dos fiéis tem amontoado nos conventos, e esses frades, na maior parte, tão sabiamente administram. O Estado não suporta estas lições práticas de economia; e o melhor meio de ver-se livre delas é matando o seu contendor, apoderar-se da cadeira. (BEOZZO, 1992, p. 201).

O governo manteve as ordens religiosas tradicionais subjugadas a uma situação jurídica de inferioridade, onde em toda legislação do período colonial e do primeiro império eram feitas restrições ao ingresso de novos membros além de manter a ingerência do Estado nos assuntos religiosos de maneira abusiva. Afinal o governo imperial considerava neste contexto os religiosos de pouca utilidade, obsoletos para desempenharem qualquer função de interesse do Estado já que a catequese de negros e índios não era mais necessária, com isso volto a colocar que quase foi decretada a morte dos religiosos “brasileiros”.

Um ponto crítico foi a proibição do noviciado por um aviso do ministro da justiça no ano de 1855 – até que se procedesse a reforma pretendida pelo governo nas ordens religiosas na tratativa com a

⁷ As ordens religiosas tradicionais eram: “a beneditina, a carmelita, a franciscana, a mercedária, e a capuchinha, como ordens religiosas masculinas. As ordens religiosas femininas eram as clarissas, as ursulinas, as concepcionistas e as carmelitas descalças”. BEOZZO, José Oscar (Coord.). *Historia geral da Igreja na América Latina: Historia da Igreja no Brasil*. V. 2,2: Segunda Época – Século XIX. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 200.

⁸ Salvo quando esta necessidade fosse direcionada aos interesses do governo brasileiro, como por exemplo, nas missões no norte do país para garantir a expansão do território, onde foi solicitado aos capuchinhos um contingente. Consultar: OSCAR BEOZZO, José. *História geral da Igreja na América latina: História da Igreja no Brasil*. V2,2: Segunda Época Século XIX. p 200-215.

Santa Sé – os religiosos aceitaram pacificamente esta medida por já estarem acostumados a “tais atitudes restritiva [sic] aos religiosos já eram uma rotina legislativa” (BEOZZO, 1992, P. 230/204), por este motivo quase que foram morrendo lentamente, ao passo que só se deram conta da gravidade no ano de 1870 com a reação esboçada pelos beneditinos do Rio de Janeiro.

Os beneditinos enviaram jovens brasileiros para o noviciado em Roma, o que não deixou de ser causa de repreensão por parte dos governantes. Como pode se ver a vida dos religiosos não foi fácil no período imperial brasileiro. Os interesses dos governantes estavam voltados para outra direção, afinal as ideologias que ligavam a cruz e a espada estavam dando lugar para outras filosofias, como o liberalismo, o republicanismo e até o positivismo já estavam condenando a ideologia religiosa que serviu para aos propósitos colonialistas. Este tópico é apenas uma exposição da complexidade do problema entre trono e altar, pois não se resumiu apenas à hierarquia da Igreja, mas se estendeu a toda vida religiosa, o desleixo do Estado que tinha um compromisso firmado na colonização e reafirmado com a “independência” do Brasil através do regime de padroado de “zelar pela fé”.

Procurando reafirmar a posição do clero na sociedade, a Reforma Católica tinha na diminuição da autonomia dos leigos uma pedra basilar. No catolicismo, então vivenciado no Brasil, a figura do leigo assumia uma maior relevância que a do clero, e as irmandades reforçavam

este caráter. Pois, a direção dessas associações estava praticamente nas mãos dos leigos. Após a aprovação dos compromissos as irmandades seguiam os seus próprios caminhos. O capelão dentro dessas associações era uma figura que tinha atribuições estritamente limitadas pelos compromissos. A ação daquele deveria se dar mediante as necessidades das irmandades. Embora tivesse um tratamento respeitoso, deixava-se clara a sua situação de funcionário da instituição. Esta situação subordinada era alvo das inúmeras críticas dos partidários da Reforma Ultramontana.

As irmandades desconheciam ou não queriam aceitar a linguagem utilizada pela reforma católica. A subordinação pretendida pela Igreja não fazia parte de seus hábitos, antes, sempre que podiam, movimentavam-se no sentido contrário, ou seja, escapar da autoridade clerical. Esses fatores eram motivos de preocupação tanto para D. Adauto Aurélio de Miranda, primeiro bispo da diocese da Paraíba (1894)⁹, quanto para os representantes da Santa Sé, no Brasil. Procurava-se realizar uma conjugação de esforços para submeter as irmandades à autoridade eclesiástica. Esta submissão era considerada fundamental para que elas pudessem prestar, com eficácia, serviços à fé católica.

Desse modo, os bispos viam a insubordinação enquanto um ponto de cizânia semeada entre os fiéis. Acreditamos, que um dos motivos que alimentava a insubordinação das irmandades eram as prerrogativas

⁹ Dom Adauto Aurélio de Miranda – primeiro Bispo da Diocese da Paraíba criada por decreto do Papa Leão XIII em 1892, e em 1894 o mesmo foi nomeado e passou a governar com pulso firme e muitas polêmicas notabilizando-se pelas pastorais em que condenava o liberalismo, o ateísmo, o socialismo, a maçonaria, o comunismo, a emancipação da mulher e o relaxamento de costumes trazido pelo urbanismo e a industrialização. Fundou treze colégios, erigiu dezenove novas paróquias, realizou quase duzentas visitas pastorais, ordenou 140 padres. Fundou em João Pessoa o Seminário Arquidiocesano, o Colégio Pio X, reabriu o Convento de Nossa Senhora das Neves (transformando em colégio para meninas em 1895 e, em 1897, o semanário A Imprensa, edificando ainda, na praça que hoje lhe tem o nome, o Palácio do Bispo, sede da arquidiocese. CÂMARA, Epaminondas. **A evolução do catolicismo na Paraíba.** Campina Grande: Edições Caravelas, 2000.

concedidas a elas pelo Estado, o que acabava por limitar o poder eclesiástico sobre tais associações. Neste ponto, vemos que, além de vencer a resistência das irmandades, o episcopado deveria vencer os obstáculos colocados à sua ação pelo Padroado Régio, reforçado pelo regalismo conservador do Segundo Reinado.

Uma outra questão fundamental na subordinação das irmandades era um maior controle sobre os seus templos; questão séria, pois sendo elas a construírem suas igrejas, de forma alguma estavam dispostas a abrir mão de suas prerrogativas. Tal fato já era uma preocupação do Bispo, pois despertava constantes disputas entre os poderes civil e eclesiástico, envolvendo as irmandades. O Estado, por questões financeiras, ou por comodidade, muitas vezes instalou paróquias em igrejas de irmandades ou delegou às mesmas autorização para construção de lugares públicos de culto.

As irmandades, movidas pelas disputas entre si, entorno de suas coroações, da promoção das festas, das suas estruturas de funcionamento pelo desejo de autonomia, quando tinham recursos não se negaram a fazê-lo, no entanto, queriam ver seus privilégios resguardados e os seus pedidos atendidos. Estavam colocados, desta forma, os elementos que dificultaram o diálogo. Não que as irmandades tenham assumido deliberadamente uma postura anticlerical. No entanto, a nova linguagem da Reforma Católica lhes era ininteligível. Clericalização, para a Santa Sé, era

cumprir as leis canônicas; para as irmandades era alterar toda uma concepção religiosa fundada na iniciativa dos leigos, aí residia o centro destas tensões que perpassaram da fase imperial até a republicana.

Os católicos no Brasil sempre consideraram as procissões, não só como um ato religioso, mas também como um ato social. Os bispos reformadores queriam alterar certas formas desse costume. Acreditavam que o controle das procissões deveria ser assumido pela autoridade eclesiástica. Era também necessário disciplinar a utilização dos símbolos sagrados nas procissões. Os representantes da Igreja, muitas vezes procuravam proibir a saída da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em procissões noturnas, composta logicamente por negros e negras em varias cidades paraibanas, um ato de intransigência e poder do clero, tornando a relação entre as instituições ainda mais tensa.

Ao lado dessas preocupações situava-se também a condenação das práticas julgadas pouco religiosas. Retornava-se assim ao ponto inicial da argumentação, ou seja, as irmandades não cumpriam seus deveres porque estavam distantes do "verdadeiro" espírito religioso. Muito mais do que exterioridades, era preciso cuidar da santificação de seus membros. Era por aí que se iniciaria, segundo os bispos reformadores, a recuperação do espírito religioso das irmandades. O caminho da santificação estava condicionado à adoção de uma religião mais sacramental, onde se destacavam

dois sacramentos: a comunhão e a confissão.

Afinado com o espírito tridentino, os clérigos que comungavam de suas idéias viam neste caminho não só o combate às práticas vistas como supersticiosas, mas também a oportunidade de afirmação clerical no seio das irmandades. O teor das críticas e os remédios indicados para os males que atingiam as irmandades deixavam antever que se delineava um projeto ultramontano de reforma das irmandades. Este passaria pela completa submissão dessas à autoridade eclesiástica.

Para a Igreja Católica, as irmandades religiosas e, principalmente, aquelas formadas por negros e negras (Do Rosário e São Benedito), representava preocupação, pois estava espalhando-se rapidamente por varias vilas e cidades da Paraíba¹⁰, mostrando-se influente no campo político, religioso e econômico, fato este representado nas suas festas e cerimônias religiosas, que contavam com a participação de autoridades locais, o lhe dava um tom de prestígio junto ao poder local, fato este que incomodava a Igreja, que queria controlar os passos das irmandades.

Era necessário enfrentá-lo, reconhecendo sua gravidade e procedendo a uma completa reforma nas irmandades a fim de submetê-las à autoridade diocesana. O primeiro passo seria a reforma dos compromissos como meio de banir os membros indesejáveis. Estes eram principalmente os maçons. Praticamente, durante toda a década

de 1870, esta foi a tônica do discurso dos bispos em relação às irmandades. Os acontecimentos relacionados à Questão Religiosa plasmaram na mentalidade dos bispos ultramontanos a convicção de que as irmandades estavam povoadas de maçons. A ligação entre irmandades e maçonaria é ainda uma questão por demais complexa. A visão de que as irmandades estavam maçonizadas e repletas de liberais e anticlericais não foi uma postura tomada só pelos bispos reformadores.

Parte da historiografia sobre a Igreja também partilha desta correlação, como por exemplo, Riolando Azzi e José Oscar Beozzo. No nosso entendimento, esta questão ainda carece de uma mais completa e aprofundada investigação. Não creio termos ainda os instrumentos de pesquisa desejáveis que permitissem um cruzamento revelador entre os nomes dos membros da maçonaria e os membros das irmandades. Não me pareceu que as grandes preocupações das irmandades fossem discutir ou firmar posicionamento a favor ou contra os ideais liberais e/ou da maçonaria. É bem verdade que um maçom não faria tal profissão abertamente no espaço de uma instituição católica. Entretanto, isso é muito pouco para se afirmar que as irmandades se transformaram em redutos da maçonaria, aspecto este, que procuraremos discutir futuramente nas nossas pesquisas de doutoramento.

O que foi possível perceber até o momento, foram irmandades voltadas para os seus problemas

¹⁰ Paraíba do Norte (atual João Pessoa), Taquara (atual Alhandra), Campina Grande, Alagoa Nova, Areia, Pombal, Santa Luzia. Em todas estas vilas e cidades havia irmandades de negros erguidas entre 1840 e 1880.

cotidianos, como o sustento do culto, a conservação dos templos, a realização das festas, a assistência aos irmãos e a administração de seus bens. Os conflitos com a hierarquia e o clero, quando surgiam, não caminhavam no sentido de contestar a legitimidade da autoridade eclesiástica, mas sim garantir os direitos de funcionamento, promover suas festas, suas procissões, suas ajuda aos irmãos mais necessitados, aspectos estes, que foram sendo sedimentados pelas irmandades em virtude da relação particular da Igreja e do Estado e da marcante presença leiga no catolicismo brasileiro.

Neste sentido, é preciso fazer uma clara distinção entre uma postura leiga e uma postura anticlerical, e esta última não parece fazer parte das atitudes das irmandades. Ainda que houvesse maçons nas irmandades, o que era bem possível, não se percebe, nessas instituições, uma postura no sentido de colocar em prática as idéias da maçonaria. Acreditamos, que, numa perspectiva maior, o discurso de "encastelamento" de maçons nas irmandades foi uma peça importante para facilitar os caminhos da reforma dessas instituições, segundo os princípios da Romanização. Assim se poderia implementar o verdadeiro desejo de uma reforma radical e de uma vigorosa vigilância sobre as irmandades.

O projeto diocesano passava pelo recurso à Santa Sé como forma de extinguir ou reorganizar as irmandades. Defendia-se igualmente a substituição dessas instituições por associações sob o poder do pároco e

do bispo. Para os bispos era impossível as irmandades continuarem gozando de privilégios espirituais sem passarem por uma reforma. O ideal de extingui-las foi constante, e quando perceberam a impossibilidade de o fazer, passaram a defender a fundação de associações piadas controladas pelo clero.

A conjuntura político-ideológica também não era favorável à Igreja. O regalismo do Estado, os limites impostos pelo Padroado régio, os projetos de casamento civil e a secularização do ensino eram fatores urgentes e preocupantes. As irmandades situavam-se numa fronteira bastante delicada entre o Estado e a Igreja. As indefinições criadas pelos compromissos mistos foram um trunfo a seu favor na resistência à hierarquia. Esta última, por seu lado, tinha questões muito sérias a resolver com inimigos mais ferozes e não podia abrir outro flanco dentro de sua própria estrutura religiosa.

Desta forma, é perceptível uma atenuação do discurso da Igreja em relação às irmandades, principalmente, na década de 1880. O discurso beligerante e de dissolução das irmandades passou por uma espécie de revisão. O que se vê é uma Igreja que, sem deixar as críticas, passou a dar maior importância ao potencial religioso e social ainda detido pelas irmandades. Com isso o discurso passou a ser de aconselhar e de acautelar.

As disputas entre os leigos e a hierarquia eclesiástica, na segunda metade do oitocentos, deixavam claro que, mesmo diante das mudanças pelas quais passava a

sociedade imperial, a religião ainda se constituía num importante instrumento de hegemonia política e social. Na perspectiva dos leigos a questão colocava-se como uma ação na defesa de privilégios e de uma autonomia conquistada junto à Igreja e ao próprio Estado. Para a hierarquia eclesiástica era fundamental, naquele momento, garantir a unidade da instituição como uma forma de resistir às transformações do período e atestar junto ao Estado a necessidade de dialogar com o poder espiritual.

O recuo da Igreja, embora atestasse a fragilidade da instituição naquele contexto, não representou a vitória completa de uma mentalidade

secularizante com relação à sociedade, visto que o desejo de reforma das irmandades representava a possibilidade de controle sobre um contingente importante de fiéis, e esse controle, efetivamente, se traduzia em um importante recurso de poder. Deste modo, pensar a problemática representada pelo conflito entre leigos e bispos, no Segundo Reinado, permite a realização de uma reflexão sobre as complexas relações que se estabeleceram entre religião, política e sociedade no século XIX, como também nas primeiras décadas do século XX, já que com a Proclamação da República as relações entre Igreja e Estado continuaram estremecidas.

Referências:

AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono. Um Projeto Conservador**. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **O Episcopado no Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BEOZZO, José Oscar. "Irmandades, Santuários e Capelinhas de Beira de Estrada". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Dez./1977, vol. 37, fasc. 146.

BEOZZO, José Oscar. **Historia da Igreja no Brasil: Segunda época – século XIX – tomo II**, Petrópolis, Ed: Vozes, 1992.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BRANDÃO, Sylvana. **História das religiões no Brasil**. Recife: Edufpe, 2001. Vls. 1/ 4.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro, Campanha de defesa do folclore brasileiro, 1978.

_____. **A festa do santo preto**. Rio de Janeiro/Funarte/Instituto nacional do Folclore; Goiânia – UFG, 1985.

CÂMARA, Epaminondas. **A evolução do catolicismo na Paraíba**. Campina Grande: Edições Caravelas, 2000.

CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antonio**: Irmandades negras, alianças e conflitos na historia social do Recife – 1848-1872. Recife -Fapesp- Editora Universitária da UFPE, 2005.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der et al. **História da Igreja no Brasil** (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

QUINTÃO. Aparecida Antonia. **Lá vem meu parente**: As irmandades de pretos e pardos no Rio de janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo, Fapesp. Editora Annablume. 2002.

_____ **Irmandade Negras**: Outro espaço de luta e resistência – (São Paulo: 1870-1890). São Paulo, Fapesp. Editora Annablume. 2002.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: Ritos fúnebres e revoltas populares no Brasil do século XIX, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

_____ **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão**. Tempo: Revista do Departamento de Historia da UFF. Rio de janeiro: RelumeDumará, vol. 2, Nº 03. 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Império em procissão**: ritos e símbolos do Segundo Reinado. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial** – Rio de Janeiro: Quartet – FAPERJ, 2008.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo, editora brasiliense; 2ª edição, 1988.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **Igreja Católica do Brasil: Uma Trajetória reformista (1872 – 1945)**. Mestrado em Historia – PPGH – UFPE. Recife, 1988

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e Tradições populares do Brasil**. Brasília, ediouro, 2002.

SOARES, Mariza de carvalho. **Devotos da cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCARANO, Julita. Devoção e Escravidão: **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII-XIX**, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

NEVES, Lúcia Maria Bastos & MACHADO, Humberto Fernandes; **O Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ZALUAR, Alba Maria. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

TRABALHO E FÉ: TURISMO RELIGIOSO NA CIDADE DE PATOS 1993 A 2010

Jean François de Figueiredo Sirino

Resumo

Este trabalho reflete a discussões levadas a efeito em nossa dissertação de mestrado defendida junto ao PPGH/UFCG, na qual se discutiu dimensões do turismo religioso e suas relações com o patrimônio cultural, tomando como referência o Santuário Religioso Cruz da Menina, na cidade de Patos/PB. Tomando o ano de 1993 como marco de referência quando o Santuário foi erigido em função de relações simbióticas com o poder político. O que se buscou entender foi a expressão da população patoense no processo de espetacularização da fé, e as novas sensibilidades, sociabilidades, traduzidas na redistribuição da cartografia urbana da cidade.

Palavras-chave: Turismo religioso, Patos, sociabilidades religiosas.

Abstract

This paper reflects the discussions carried out in our master thesis defended at the PPGH / UFCG, in which he discussed dimensions of religious tourism and its relationships with cultural heritage, with reference to the Cross Religious Shrine Girl, in the city of Patos / PB. Taking the year 1993 as a benchmark when the shrine was erected on the basis of symbiotic relationships with political power. What we tried to understand the expression of the population was in the process of patoense spectacle of faith, and the new sensibilities, sociability, translated in the redistribution of urban cartography of the city.

Keywords: Religious tourism, Patos, religious sociability.

Introdução

Este artigo¹ tem por objetivo principal fazer um estudo que privilegia as práticas simbólicas religiosas que se consagram enquanto reminiscências de um grupo e que podem ser analisadas como fomentadoras de um Patrimônio Cultural, onde seus bens materiais e imateriais servem aos interesses políticos na construção de uma atividade turística religiosa. Nesta perspectiva, nos vemos obrigado a realizar um diálogo entre a história e o turismo, campo que na atualidade tem mostrado um entrecruzamento de idéias e interesses.

Também cabe nesse trabalho a tarefa de pensar os usos da história ou as interpretações do passado, inclusive, e principalmente, as realizadas pelas atividades planejadas do turismo, desenvolvidas pelos setores públicos que se apropriam de certas memórias para favorecer a tradição de algo que possa ser usado na captação de rendas. E, nesse espaço pensar a comercialização de uma interpretação do passado identitário de grupos sociais numa apreensão como patrimônio memorialístico.

Então vejamos um pequeno resumo da história da menina Francisca que deu início a nosso objeto problema:

No dia 13 de outubro de 1923, o agricultor Ignácio Lazáriode Costa encontra os restos do corpo de uma criança. Em depoimento ao tenente Vicente Jansem de Castro, delegado de polícia, na casa de Josias Alves da Nóbrega, localizada no sítio Trápia, aos 18 dias do mês, na presença do escrivão José Florentino

¹O presente artigo revisado e reduzido foi inicialmente apresentado com o título "Fé, vozes e símbolos: Patrimônio Cultural & Turismo religioso na cidade de Patos-1993 a 2010" no texto de qualificação para o título de mestre no Programa de Pós Graduação em História da UFCG, em Setembro de 2011. A maior parte das reflexões que compõem este artigo é decorrente da experiência etnográfica na cidade Patos. Os dados coletados durante o trabalho de campo, realizados entre 2008 e 2011, estão sendo interpretados na dissertação de mestrado em História pela UFCG, em fase de finalização.

Júnior e testemunhado pelos senhores: Manoel Cabral Nóbrega e Plácido Rodrigues, Ignácio, cidadão de 65 anos, contou que havia sido atraído por um bando de urubus que voavam a 400 braças de sua casa, achando que podia ser algum animal de sua pertença que estivesse ferido. Dirigiu-se ao local e, lá chegando, [in]felizmente deparou-se com um corpo em estado de putrefação, forçando um pouco mais a vista, constatou que se tratava de uma criança e, pelas vestes era do sexo feminino, os urubus já haviam começado a comer o corpo restando um monte de carne rasgada².

A criança é identificada por algumas pessoas como a "afilhada" de Absalão e Domila que se encontrava desaparecida há alguns dias.

Francisca havia sido adotada pelo casal em circunstância quase de abandono, passando a ser nomeada como afilhada. Conforme registrado por Lucena (2008) foi para fugir da seca que os pais naturais de Francisca migraram e, na ocasião, movidos pela miséria e fome entregaram a filha a um estranho, no caso Absalão. Lucena localiza o acontecimento enquanto tendo se dado por volta de 1915 na cidade de Campina Grande. Mais tarde, tendo Absalão e sua esposa se mudado para a cidade de Patos, onde estabeleceram moradia, levaram consigo a menina. Na cidade o casal se tornou bastante conhecido por ser Absalão o responsável técnico pelo motor da luz que fornecia energia para toda a cidade. Agora, a população de Patos se via em face de um novo fato; uma tragédia atingia a casa de Absalão, pois que sua afilhada fora encontrada morta.

Diante disso, o delegado começa a tomar as primeiras providências, mandando comunicar o fato ao casal. Seu Absalão, inicialmente não reconheceu os restos da criança como sendo de Francisca, dizendo que não dava para saber se era ela mesma devido ao estado em que se encontrava o corpo, mas Noé Trajano da Costa³, vizinho do casal, a reconheceu.

Voltemos aos fatos que antecedem a descoberta do corpo de Francisca, dois dias antes.

Ao amanhecer do dia onze de outubro de 1923, os padrinhos de Francisca espalharam que ela havia fugido de casa com medo de levar uma surra de sua de Domila por ter deixado a janela da casa aberta na noite anterior. Absalão teria realizado uma procura frustrada pela menina. Porém, conforme narrativa de Nóbrega (1997) sobre os depoimentos prestados, os vizinhos viram com estranheza a atitude de Domila que um dia depois da fuga da "afilhada", já estava vendendo as suas roupas.

As investigações são instaladas pela justiça de Patos.

Ao serem chamados para depor, os discursos proferidos pelos vizinhos⁴ na delegacia constroem um perfil para Francisca em que, unanimemente, sobressai a idéia de ser ela uma criança calma, prestativa, trabalhadora o que provoca a incompreensão geral para o que havia lhe sucedido. A falta de explicação lógica para o acontecimento vai estimular a fabricação de versões que recuperam o comportamento rotineiro de Francisca e a forma de tratamento a

² SIRINO, Jean F. de F. A Santa de Patos: memórias, lembranças e identidade no Sertão Paraibano no início do séc. XXI. : Monografia de conclusão do curso de Bacharelado de História UFCG, Campina Grande; 2009.

³ Depoimento retirado dos Autos do Processo Crime, localizado na Comarca de Patos, que nos foi disponibilizado xérox pelo jornalista Damião Lucena.

⁴ Ibid, p. 2. cit. 2.

ela dispensada por seus pais adotivos.

Os comentários elaborados sobre Francisca, após sua morte, a localizam como indefesa; uma "pobre coitada" que mal saía de casa; uma menina diferente das demais de sua idade, por não viver na rua brincando; ficava mais em casa tomando conta e ajudando nas tarefas domésticas; se multiplicam.

Por sua vez, ecoam nas falas dos depoentes as condições de maus tratos a que a menina era submetida por seus "padrinhos". Fala-se de espancamentos cotidianos por parte de Domila na menina. Denota-se um ambiente de violência doméstica.

Com base nas diferentes narrativas escritas e publicadas, os escritores continuam a (des)montar as versões dos fatos e preenchendo a história de Francisca de novos lugares, tecendo tempos, transformando-a criativamente em novos discursos, o sentido subjetivo que lhes atribuem, colocando-a em uma nova moldura (NÓBREGA apud SIRINO, 2008).

Novas trilhas teórico-metodológicas

Esta pequena introdução serve para apresentar nosso objeto de pesquisa, o qual gira em torno da construção de um espaço do sagrado consagrado pelo povo que também foi destinado ao turismo religioso a partir dos interesses políticos locais. Espaço que nos possibilitará analisar certas manifestações populares como símbolo de um patrimônio cultural da população de Patos e fiéis da menina Francisca.

Sendo assim, estudar as continuidades representativas que se popularizaram em torno da história da menina Francisca é ter consciência da necessidade de um diálogo interdisciplinar em que transitam tanto historiadores, como sociólogos, antropólogos, turismólogos etc. No que tange à história cultural este campo interessa "(...) sobretudo como um problema e um objeto de reflexão [nela] não se estudam apenas processos econômicos e sociais, mas as representações e práticas que se constroem" (CHARTIER,1990) a partir dela.

Graça as novas abordagens da historiografia, não podemos deixar de sentir a necessidade de realizar uma abordagem interdisciplinar que possibilite a abertura de novos olhares para o entrelaçamento dessas áreas que na atualidade têm muito para falar metodologicamente entre si.

Hoje é perceptível que historiadores e turismólogos transitam em espaços fronteiriços, numa interdisciplinaridade que visa o atendimento de uma demanda por consumo de serviços e produtos que configuram bens culturais a serem apreendidos, documentados, utilizados e publicizados.

Esse novo campo histórico-cultural, que produz um diálogo entre o saber dos historiadores e dos turismólogos, sendo ambos, ferramentas de conhecimento e a criação que falam de um evento do passado, buscando apreende-lo, interpretá-lo e publicizar a interpretação, entretanto, cabendo ao historiador a tarefa de reflexão intelectual desse último, haja vista,

ser ferramenta fundamental para se fazer intelectual (MENESSES, 2006, p. 11).

Um detalhe importante é que, com o processo implantado pela nova república, com a possibilidade de redemocratização e abertura de espaços, o que se viu foi a entrada em cena de novos atores sociais de diversas naturezas, que clamavam por serem ouvidos no tocante as questões culturais. Incorporando novos conceitos e discussões, como os de cidadania, melhoria da qualidade de vida, direito ao passado e a memória, a pluralidade cultural, enfim, desponta um novo tempo com novos questionamentos, assim, novas leituras interferem nas seleções/delimitações dos bens culturais, principalmente os relacionados catolicismos popular, múltiplos de simbologias.

Sendo assim, temos que trazer para discussão a questão dos bens culturais enquanto frutos da história, da memória, logo, produto de espaço-tempo, para em seguida analisar as construções culturais a partir do cruzamento com a memória dos grupos, das pessoas e fieis da menina Francisca. Desenvolvendo um dialogo com os conceitos de memória e história, principalmente de Paul Ricoeur, num cruzamento constante com os relatos orais dos fieis e moradores de Patos. Memórias que servem para mostrar a relação de identificação desses com o parque, com a cidade, com a história de Francisca. Para tanto, lançamos mãos dos relatos orais dos habitantes de Patos e fieis da menina Francisca que servem para demonstrar as práticas,

crenças e ritos que dialogam com uma história de pertença.

Nesta perspectivamos Le Goff (2003, p.467) nos mostra que a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Para muitos povos a memória é um artifício fundamental para a sobrevivência e perpetuação de suas tradições; além de ser um instrumento e objeto de poder importante na luta das forças sociais.

1.1 Construindo história, forjando memórias

Quando pensamos nessa construção identitária entre o acontecido, sua construção pelos habitantes e posteriormente seu uso, especialmente, pelo poder político, temos que ter em mente seu caráter dinâmico e seu permanente re-fazer. É justamente este refazer, neste vir-a-ser, que se capta dinamicamente a história e que deve ser apreendido em suas múltiplas manifestações materiais que constituem o patrimônio. Sem nos esquecermos que nele todos têm voz e vez.

É nessa perspectiva que entendemos a relação que os habitantes de Patos estabeleceu entre a construção de uma identidade com o santuário e sua própria história. Por outro lado, vemos que o poder que se insere nesse quadro de construções identitárias, usa das elaborações da população para manipular a seu favor este bem cultural, esta história, esta identificação dos habitantes, como

arcabouço para angariar recursos através do turismo religioso planejado de forma articulada e pensada.

É importante observamos que essa apreensão do passado nos dá no presente uma imagem de uma coisa ausente, mas a própria coisa ausente se divide em desaparecimento e existência no passado (RICOEUR, 2007, p. 208). O que Ricoeur ressalta, portanto, é essa representação, que é sempre o resultado de uma interpretação, porque a interpretação é uma imagem do passado, mas não uma cópia exata, logo, o que percebemos na elaboração dos fieis de Francisca na permanência dos atos simbólicos de adoração são reminiscências, continuidades, e também construções de novas representações. Tanto a história como os atos praticados encontram-se em um campo que representam uma imagem do passado, imagem que não é igual ao que era e nem falsa em relação ao que foi.

Para facilitar nossa compreensão, pensemos a representação como relacionamento entre imagens do presente e de um objeto ausente, ou seja, representação é o conhecimento do signo enquanto signo, distante da coisa significada. Na concepção de Chartier (1990) existe uma distinção entre representação e representado, entre signo e significado. Essa distinção parte das mediações entre as maneiras partilhadas a serem lidas das apropriações.

Nesse campo há uma dupla construção da representação. De um lado, temos os habitantes de Patos e

fieis que se voltam à adoração e mistificação da menina morta, criando em torno dela símbolos e rituais que são transmitidos de forma mais intensa e continuamente, principalmente, desde 1929, com a construção da primeira capela em prol da criança e confundindo sua história enquanto a própria história com cidade. Por outro lado, o poder público que diante vendo o crescimento da crença, vislumbra a possibilidade de exploração de um fato que transformará a cidade num centro de peregrinação como tantos outros existentes no Nordeste brasileiro, a exemplo da cidade de Juazeiro do Norte, no Ceará a partir da edificação do culto ao Padre Cícero⁵. Assim, em 1993 a união de poderes públicos em prol de interesses, mais econômicos do que religiosos, inaugura o parque do santuário da Cruz da Menina e lança a cidade de Patos ao rol de centro de peregrinação.

As representações do mundo social *"são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza"*. Nesse sentido, nos diz Roger Chartier: "o conceito de representação é iminente a apropriação, pois cada grupo tende a fazer usos distintos dos mesmos bens culturais" (CHARTIER, 1990).

O poder público ao manipular a memória dos fieis para uma aplicação no turismo religioso, principalmente em 1993, ano de inauguração da política do espetáculo com a construção do Parque Turístico Religioso da Cruz da Menina, acabou

⁵ No Juazeiro do Norte o culto a Padre Cícero se difundiu pelo interior do Nordeste, atraindo devotos que vinham visitá-lo a pé, percorrendo longas distâncias. ARAUJO, Maria de Lourdes de. A cidade do Padre Cícero: Trabalho e Fé: Tese Doutorado-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

possibilitando o florescimento do parque enquanto espaço identitário religioso, contemplando as práticas transmitidas pelos fieis e moradores, que foram captadas e transformadas tanto pelos descendentes como pelo setor público, fazendo um cruzamento com as políticas aplicadas hoje em dia.

Parque voltado para o religioso, originando-se de uma tradição de cunho popular religioso que produziu laços de identidade em torno da história de dor e sofrimento da menina Francisca, a qual após sua morte passou a ganhar o status de santa, "santa Francisca", "menina Francisca", recebendo como homenagem de um dos fieis uma capela que mais tarde ganhará dimensões de parque turístico e santuário religiosos. Espaço este que preserva e cria marcas, não apenas na mente, na fé das pessoas, mas também na cidade e ao ponto do município criar leis que beneficia o parque, como também a história da menina.

O que importa para os fieis de Francisca, direta ou indiretamente, é assegurar a continuidade de um processo de reprodução, preservando os modos de fazer e o respeito a valores, como o do ritual religiosos em prol da criança como ferramenta para conseguir uma graça, mesmo estes não tendo em mente, diretamente que sua prática tem a função de continuidade e criação, que faz parte de um conhecimento compartilhado. É um bem cultural da cidade como também deles próprios.

Como fruto da apreensão de significados importantes e da interpretação desta manifestação

cultural cotidiana, a vivência das pessoas da comunidade e a interpretação histórica do santuário, são fatos a serem integrados. O santuário é espaço para oração de alguns e para a fruição prazerosa e intelectual de muitos. (MENESSES, 1992, p. 19).

Nesse sentido, achamos válido apresentar um pequeno relato elaborado durante pesquisa de campo:

Às 8h e 10min. da manhã do dia 12/09/2010, após um período de 2 anos aproximadamente, volto a visitar o Santuário da Cruz da Menina, dando continuidade ao desenvolvimento de meus estudos sobre a mesma. Em termos de mudanças estruturais, não percebi nada de novo, aparentemente tudo continua o mesmo, no mais, as plantas estão mais verdes, como efeito da estação chuvosa de inverno que acabará(...) Percebo ainda uma pequena peregrinação de populares e romeiros que visitam o local- pessoas as mais variadas, homens, mulheres e crianças, que por motivos diversos vem ao local. Uns para conhecer, outros para orar e agradecer. Impressiona-me alguns idosos que para se locomoverem necessitam da ajuda dos mais novos, de amigos, familiares. Mesmo sem conversar com eles, percebo uma devoção impressionante(...) o mês de setembro é o mês de comemoração da padroeira de Patos -Nossa senhora da Guia -momento bem mais fecundo para realizações de orações por parte dos católicos que também são fieis de Francisca. O santuário recebe nesse momento um número pequeno de romeiros se compararmos com outros lugares de romaria. Porém, significante para o atual momento em que se encontra o santuário(...)Percebemos a presença de romeiros através da presença dos ônibus estacionados

na entrada do Santuário, quando de minha chegada eram 5, algumas vans e carros de passeio. Alguns com placa de Patos, outros, pelo que me parece, vêm de cidades vizinhas⁶.

A observação do cotidiano dos fieis funciona como instrumento de mediação entre o passado que simboliza a vida e morte da criança para quem foi edificado o templo e conseqüentemente sua herança cultural para os habitantes da cidade que mantêm viva a memória desse passado, e mais que isso reproduzem-se práticas culturais de uma religiosidade historicamente construída.

Essa descrição, realizada com base num trabalho de características antropológicas e etnográfica de observação e análise do objeto em questão, nos ajuda a conhecer e interpretar momentos do cotidiano do parque, seu uso pelos freqüentadores e fieis, as bases estruturas erguidas pelo poder político, as maneiras de freqüentar e praticar o espaço, onde cada um, a sua maneira, apropria-se do espaço, fazendo usos diversos, criando e recriando ritos, símbolos, crenças e devoções. Dando a esse patrimônio cultural erguido pelos mosaicos de vozes e atos que ao longo dos tempos foi consolidando e impregnando nos corpos, a cada novo momento, sua marca.

Nesse constante processo de construção e reconstrução, percebe-se a existência de diferentes gerações que relem e refazem a sua maneira o patrimônio cultural, em uma leitura feita a partir do presente em direção ao passado, que passa a ser lido e interpretado de acordo com

os sistemas simbólicos vigentes que lhes atribuem sentidos e significados.

Encontramos na política aplicada na construção de Santuário Religioso da Cruz da Menina, um trilhar que se tornou tradição, no sentido de que perpetua a lógica presente em nossa história. Nesse caso, o interesse político - Prefeitura de Patos e do Governo do Estado através da PBTur-turismo, apropriam-se desse patrimônio cultural imaterial, para elaborar e consolidar o que antes estava apenas sob o poder dos moradores de Patos e dos fieis de Francisca. A construção a partir do uso dessas memórias, das crença, desta linha de manifestações que perpassa o tempo, sendo esticada, moldada, transformada e ressignificada por agentes vários, possibilitaria o surgimento de uma nova identidade local.

Nesse sentido, é interessante salientar que não só as pessoas preservam e guardam marcas, mas também, as cidades as guardam em sua paisagem, herança de seus vários momentos históricos, instantes de diferentes lutas, podendo ser marcas inscritas nas pedras das calçadas, nos monumentos erguidos aos sucessivos vencedores, como também, ritos, sons, símbolos, expressões artísticas e religiosas que de alguma forma servem para representar um local, um grupo, ou seja, marcas do passado que recebem significados diversos no transcorrer do tempo. Nesse processo de construção, reconstrução e edificação ao longo da história, as tentativas de construção da memória social de um cidade sempre passa

⁶ Trecho da pesquisa de campo, por nós realizada, dia 12/09/2010, num domingo de manhã, durante mais uma visita ao parque da cruz da menina para dar continuidade a pesquisa, 5 meses antes de ingressar no programa de pós-graduação de História da UFCG.

pelo julgamento do passado, visto como inferior ao presente (ibid, p. 8).

Como estamos tratando de construção, vejamos trecho do depoimento de dois agentes políticos responsáveis pela a edificação do parque.

A oportunidade de poder resgatar a história, pelo simples fato de acontecer, já é motivo de sobra para consolidar a satisfação. Tivemos, é bem verdade, o contentamento de, coincidentemente ou não, poder executar um projeto determinado para que uma aspiração do povo de Patos chagasse a ser eternizada. (...) Quis deus que fossemos governador e prefeito para que o sonho se transforma-seem realidade. Quem sabe tenha sido um milagre da razão, representada na pureza de uma criança mártir. (...) O Parque Cruz da Menina é um exemplo de fé, orgulho do povo patoense e, para nós, um motivo de contentamento pela crença que conduz aos caminhos divinos, destinados aos seres humanos portadores de ideologias e costumes identificados na características dos verdadeiros filho de Deus⁷.

Aqui encontramos o depoimento, tanto de Ex Governador do estado, quanto do Ex Prefeito de Patos que durante seus mandatos foram responsável pela execução do projeto de autoria do então deputado Edivaldo Motta, alegando estar atendendo a demanda e anseios da população.

Antes mesmo deste momento, podemos encontrar nos jornais da época, a felicidade do prefeito de Patos ao receber das mãos do governador essa construção:

O prefeito Ivânio Ramalho (PMDB) de Patos, visivelmente satisfeito com a ação do governo Ronaldo Cunha

Lima(...) O Parque Religioso Cruz da menina(...) É uma obra espetacular pela sua história e pelo monumento técnico e arquitetônico que ela vai representar, ligado logicamente a todo sentimento histórico do projeto⁸.

Seu depoimento sustenta-se na concepção tradicionalista da história como algo que representa o passado tal qual, um passado que exaltar uma identidade para o presente que atende aos interesses do presente, apoiando-se no apego religioso dos habitantes e fieis que perpetua no presente uma imagem do passado e ao mesmo tempo criam para si, imagens novas, num pincelar constante. Todos esses elementos são criadores dos sentimentos de continuidade, de preservação. Por essa razão, o setor político no período de 90, aqui representado nessas figuras, busca dar a essa manifestação um espaço de concretude material.

Em entrevista a nós concedida, o jornalista Damião Lucena também nos fala um pouco mais dessa memória e dessa história, até então presente na cidade e nos habitantes de Patos, que acabou sendo capitalizada pelas autoridades políticas que viram nelas uma possibilidade que ia além do espiritual, vejamos trechos do relato:

Bem, a construção do parque, ele começou a deslumbrar esse projeto através de uma idéia do deputado federal Ivaldo Motta, na época. Isso vem em decorrência do grande fluxo que começa a se formar, até porque como a gente sabe, a origem do marco da cruz da menina é de 1925. Com relação a capela e com relação a cruz que era uma coisa mais localizada, já de 23. Então o

⁷ Revista Histórica A Cruz da Menina – depoimento do ex-governador da Paraíba Ronaldo Cunha Lima e do ex-prefeito de Patos Ivânio Ramalho, 2003.

⁸ Jornal Correio da Paraíba, 24 de outubro de 1993.

deputado Ivaldo Motta, ele começou a deslumbrar, explorar com esse potencial turístico e alguns movimentos foram se formando em Patos em defesa dessa construção, e quando Ronaldo Cunha Lima assumiu o governo do estado, como ele tinha muito prestígio junto ao governador, ele conseguiu o projeto, a execução do projeto, né. O projeto foi elaborado pelo arquiteto Regis Cavalcante e quem pagou a elaboração do projeto, como também, quem doou o terreno que serve de estacionamento ao lado do parque, foi o então prefeito Ivânio Ramalho né, então, o parque foi construído e entregue no dia 24 de outubro de 1993. Aidéia era exatamente explorar esse lado turístico da cidade né, porque o turismo religioso ele tem crescido muito em varias partes do Brasil, por exemplo, em Juazeiro do padre Cícero deve-se exatamente ao turismo religiosos todo o desenvolvimento que ele tem até hoje, com a construção do parque, o fluxo começou a aumentar naturalmente porque passou a ser um referencial maior. No aspecto do projeto, Regis Cavalcante conseguiu edificar uma estrutura que você tem a mesma imagem dele de qualquer ponto. É uma pirâmide que você vê a mesma imagem tanto descendo de Teixeira, de Piancó de Cajazeiras ou de Campina Grande. Então pela própria dimensão do projeto, ele passou a ser uma parada obrigatória, primeiro dos romeiros que viajam, tendo Patos como ponto de passagem para Juazeiro do Padre Cícero, então, são muitos ônibus e a gente registra isso principalmente nos meses de novembro e no mês de janeiro, quando nós temos uma romaria mais forte lá em Juazeiro do padre Cícero, então, passou a se ter uma concentração maior. Um problema que existiu no início, foi que o parque foi oferecido para a igreja católica, a diocese para administrar, mas o bispo de então João Geraldo não aceita administrar o parque por que ele questionava o

fato da menina não ser beatificada, mesmo sendo reverenciada pela população, a menina não é beatificada. Na verdade isso é uma contradição por que no Juazeiro padre Cícero também não é beatificado, com isso, se você comparar as histórias, Francisca leva uma vantagem, pelo fato de ser inocente, de não ter tido tempo de praticar nem tipo de mal, mas a igreja chegou ao ponto de proibir de os padres que celebrassem missas dentro do parque, somente padre Noronha, já faleceu, na época ele celebra e ele desafiava até certo ponto a diocese, porque ele dizia que celebrava em qualquer canto por que Deus estava em todo lugar. E, mesmo assim houve uma contradição muito grande da igreja quando padre Jair Jacob Mazela que era o padre de lá de Nossa Senhora de Fátima, na área de abrangência do parque, ele construiu uma igreja ao lado do parque, e o objetivo dessa igreja que ele deu o nome inicial de Santa Cruz era exatamente fazer com que o pessoal deixasse mais de frequentar o parque, propriamente dito, e frequentasse a igreja, o povo que fosse para o parque da Cruz da Menina, acabava indo para a igreja, isso não concepção dele, pois não funcionou e mais tarde veio uma nova concepção da coisa pela diocese⁹.

É perceptível na fala de Lucena pensar que não foi por acreditar ou se sentir comovido com a precariedade a qual estavam expostos os fiéis e visitantes da Cruz da Menina que levou a articulação entre Prefeitura de Patos e Governo do Estado criar uma construção como a que foi realizada em 93, mas sim, o interesse, desde o início, de utilizarem da devoção religiosa e os sentimentos de proximidade que se faziam presente na região como ferramenta propulsora que

60

⁹ LUCENA, Damião. Entrevista concedida dia 13/08/2011 às 11h na cidade de Patos. Lucena é jornalista e escritor de vários obras que trata da História da Cruz da Menina.

alavancasse Patos enquanto espaço de peregrinação.

É a partir desse ponto que buscamos conhecer um pouco mais as trilhas que conduziram esses agentes, principalmente em 93, ano marco de uma política do espetáculo, onde convertem para si determinado bem cultural dos habitantes de Patos e fiéis da menina Francisca, costurando-os a vários saberes para promover a espetacularização da crença, do sagrado, para, posteriormente aplicar uso de caráter mercadológico, turístico. E, em seguida, tentar entender o porquê desses mesmos setores, anos mais tarde o deixarem de lado, envolto numa nuvem de esquecimento e abandono.

As falas de Lucena nos mostram que a construção do parque, desde seu início, foi marcada pela presença constante e forte do poder público, primeiro ao colocar que a ideia de criar o parque religioso para abrigar a pequena capela de Francisca, construída por um agricultor em 29, como forma de agradecer um possível milagre, nasce do deputado federal Edvaldo Motta, que posteriormente em articulações políticas com o prefeito de Patos Ivânio e o recém governador do estado, consegue fazer com que estes comunguem com sua ideia, possibilidade a partir daí lançarem-se em esforços para erguer o agora "Parque Religioso da Cruz da Menina".



Foto 1. Inauguração do Parque Turístico da Cruz da Menina com a participação do governador Ronaldo Cunha Lima e também da deputada Francisca Motta. Foto retirada do jornal Correio da Paraíba, 26 de outubro de 1993.

O ano de 93 foi um momento marco, o início de uma atividade

presente em muitos países e também em muitos outros estados brasileiros,

principalmente depois da década de 60, onde registra-se o florescimento da exploração turística. O turismo assume um novo status em nossa sociedade, passando a ser considerado uma alternativa viável de geração de renda e de empregos, portanto, produtora de desenvolvimento. Neste momento, surge em Patos o turismo religioso que tem como suporte, elementos do patrimônio cultural da população.

Essa obra não é minha. Essa obra é m conjunto da vontade do povo de Patos que se formou em cobrança, em esforços e dedicação para que eu pudesse oferecê-la, hoje, sem eu aniversário (...).O parque da cruz da menina traduz a concretização de um sonho de um dos líderes políticos de Patos, Edvaldo Motta, que antes mesmo de minha eleição para o governo do estado, me fez essa reivindicação, lembrou o governador Ronaldo Cunha Lima, acrescentando que o parque não seria apenas um abrigo religioso: aqui é um abrigo de fé, um abrigo de ternura, a também trará para Patos o desenvolvimento de outros setores, a partir do setor turístico, econômico e social¹⁰.

Em entrevista ao jornal correio da Paraíba, conforme trecho acima, durante visita a cidade de Patos para as festividades de comemoração dos 90 anos de emancipação, Ronaldo Cunha Lima, fala da emoção de poder entregar uma obra que vem atender aos anseios da população e fieis, em especial, ao político Edvaldo Motta(in memória), pessoa responsável pela elaboração da idéia inicial do parque religioso a partir da cruz da menina Francisca, que possibilitaria lançar a cidade num circuito do turismo

religioso, com aconteceu com padre Cícero no Juazeiro do Norte¹¹onde o culto a Padre Cícero se difundiu pelo interior do Nordeste, atraindo devotos que vinham visitá-lo a pé, percorrendo longas distâncias. A prática da romaria imprime novas relações espaços-temporais; é a poética do lúdico, da contemplação, do desprendimento. O romeiro não calcula o tempo, nem à distância para ir a Joazeiro ver o Padre Cícero.

Vejamos trecho do jornal Diário da Borborema, datado de 11 de fevereiro de 1983, que traz reportagem sobre a história da menina Francisca e ao mesmo tempo expõe uma cobrança ao poderes públicos para adotarem uma postura de participação na elaboração de políticas públicas de vitalização do espaço onde está à capela erguida em homenagem a criança mártir. Uma vitalização que proporcionasse o engrandecimento, uma maior visibilidade para o local. "A formosa Cruz da Menina tem deixado muita gente com certa curiosidade: por que as autoridades não procuram ajeitar aquele local tornando-o num centro de peregrinação mais desenvolvido e melhor explorado economicamente"¹².

Ambos os discursos estão relacionados, mesmo em temporalidades diferentes, um complementa o outro, haja visto que, dentre as alegações sustentadas pelo poder político para a construção do espaço, está a justificativa de atender aos anseios da população de Patos que clamavam por isso. Alegação que podemos observar no depoimento do e ex-governador, do ex-prefeito e nas palavras de Lucena,

¹⁰ Jornal Correio da Paraíba, terça-feira, 26 de outubro de 1993.

¹¹ ARAUJO, Maria de Lourdes de. A cidade do Padre Cícero: Trabalho e Fé: Tese Doutorado-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

¹² Jornal correio da Borborema, sexta-feira 11 de fevereiro de 1983.

¹³ O espaço como algo socialmente construído, onde só passa a ter sentido quando s sujeitos usam, dando cores, sentidos e sons, numa elaboração constante de elementos que podem ser matérias e imateriais. SANTOS, 1996.

de se edificar uma construção para salvaguardar o espaço onde se encontra a capela de Francisco, um espaço¹³ cheio de vivência, sabores, desejos, prazeres, sonhos e milagres.

Para entendermos melhor essa dinâmica, acho que devemos conhecer, esse espaços tão disputado. Na imagem abaixo

veremos o lugar onde foi erguida em 1929 uma capela em homenagem a uma criança. Espaço este antes da participação dos agentes políticos que o transformaram radicalmente, dando um novo contorno. Estamos nos referindo, é claro, ao parque da cruz da menina.

Observemos a imagem:

¹³ O espaço como algo socialmente construído, onde só passa a ter sentido quando os sujeitos usam, dando cores, sentidos e sons, numa elaboração constante de elementos que podem ser matérias e imateriais. SANTOS, 1996.



Foto 2.¹⁴ Capela da cruz da menina, antes da construção do parque religiosos da cruz da menina em 93. Momento em que os fiéis e visitantes iam até a pequena capela fazer suas orações. Foto do acervo do Parque da Cruz da Menina.

¹⁴ Foto adquirida junto à administração do parque, ano e autoria desconhecida. Na foto é possível ver a capela do lado direito e do lado esquerdo uma romaria de fiéis e visitantes.

Compreender essa dinâmica significa entender as relações produtivas do espaço. As relações que envolvem o poder na produção do espaço turístico, observando as contradições a qual fazem parte desse universo. Onde de um lado temos estratégias de agentes políticos que buscam implantar uma política turística aproveitando-se das práticas religiosas das pessoas, por outro, temos toda uma manifestação de fé e religiosidade que mistura vários elementos ritualísticos na

execução de uma adoração. Os fiéis criam e recriam a cada momentos símbolos e significados em prol da menina Francisca.

A edificação do parque ao permitir concretude aos sentimentos de uma herança presente, viva no ceio desse grupo, o faz com base num pensar que tende a valorizar mais o patrimônio de *pedra e cal* do que as demais formas, a exemplo, os atos de contar e relembrar a história, os signos, as práticas religiosas desenvolvidas pelo fiéis diariamente.

Seus interesses, neste caso, pode se resumir ao mercado do turismo. Para tanto, investir no material significaria uma possibilidade de retorno financeiro mais seguro. Não levam/levando em conta que esse outro lado da moeda: o que valoriza os atos praticados é a chave mestre nessa roda que leva a continuidade desses sentimentos de identificação com a criança, com sua história de dor, sofrimento e santidade que passa a ser vista como a própria história da cidade.

2. Turismo e patrimônio cultural

O uso de bens culturais por parte de determinados setores, em determinadas situações, provoca quase sempre um uso do valor simbólico que não corresponde ao valor atribuído pelos demais grupos que fazem parte desse bem cultural, ou seja, a construção do parque a ser percebida como uma moeda que tem seu valor, entretanto, cada lado

possui uma imagem e um sentido, sendo assim, o parque ao mesmo tempo em que reconstitui e ajuda numa continuidade de certa história, de uma certa memória, no caso em questão da menina Francisca, por outro, joga essa mesma história e memória num duelo que tem de um lado os fieis e moradores da cidade com suas crenças, ritos cotidianos adquiridos através da história oral dos mais velhos e das narrativas escritas, na outra ponta, vemos a instituição de novas formas de crê, adorar sentir e fazer o espaço, que passa a vigorar com a construção do parque da cruz da menina, e de seu uso político, uso esse que se faz presente em várias esferas como por exemplo, criação de leis que atendem a necessidade de deixar o parque em evidencia, tentando construir ou reconstruir no peitos dos habitantes e fieis a necessidade de perpetuação do crê em Francisca, em sua história, enquanto ligada a história da cidade e de seus idealizadores.



Foto 3. Parque Religioso da Cruz da Menina, construído em 1993 durante gestão de Ivânio Ramalho, com a participação do governo do estado, com o recém governador Ronaldo Cunha Lima. Foto arquivo pessoal, tirada em 12/09/2010.



Foto 4. Capela interna da estrutura do parque, construída em 1929 pelo agricultor José Justino, em homenagem a menina Francisca. Foto arquivo pessoal, tirada em 12/09/2010.

Verifica-se que sete anos após sua construção, os poderes políticos ainda participam de forma ativa na prática diária de manutenção e difusão do parque religioso, ao ponto de elaborarem leis com, por exemplo, a lei de nº 3.792/2009 e, a lei de nº 3.922/2010, além da referida acima, para contemplar a necessidade financeira de manutenção do parque. Essa participação ou interferência direta, como queiram, nos leva a pensar o porquê do parque não conseguir se manter por conta própria sete anos após sua construção, por que da permanência de parte dos setores público nessa manutenção, como essa captação de determinado bem cultural está se configurando em prol de uma massa que busca seu florescimento?

Antes disso, a mão do município se faz presente na organização e manutenção, como podemos verificar no ofício 029/95, datado do dia 27 de janeiro, onde o

prefeito de Patos Ivânio Ramalho, encaminha prestação de contas do parque, referente ao ano anterior para a diretoria da PBtur-turismo e, ao mesmo tempo, solicita a renovação do convenio firmado para a manutenção da estrutura física do parque, conforme tinha sido acordado em 1993.

Senhor Presidente:

Pelo presente encaminhamos a V. Excia. A prestação de contas referentes ao Convenio nº 06/94, celebrado entre Prefeitura Municipal de Patos e governo do estado da Paraíba com a interveniência da PB-Tur, destinado a manutenção do Parque Turístico ReligiososCruz da Menina, ao ponto em que solicitamos a renovação do mesmo para 1995, inclusive com a ampliação dos recursos.

Sem mais para o presente aproveitamos o ensejo para renovar protestos de estima e consideração.

Atenciosamente

Dr. AntonioIvânio Ramalho de Lacerda(Prefeito Constitucional).

Esse acordo também é mencionado no Relatório de Execução Física Financeiro-Período 94, de 31/03 a 19/12, através de comprovantes de repasses no valor de R\$ 1.342.44 reais, ambos disponíveis no relatório geral de contas dos anos 94, 95,96 e 97, cedido pela administração do parque e colocado nos anexo desse trabalho.

Indagações nos leva a refletir sobre a importância dos bens culturais para a sociedade, para a história, para construção de identidades. Buscando entender como a pluralidade de seu conceito e entendimento é apropriado pelo poder político que detém o controle administrativo e a população, que detém poder de construção e manutenção.

Seu uso por esses agentes ganham novos contornos ao verificarmos a instituição de uma lei que concede ajuda financeira mensal para a manutenção do parque, isso nos possibilita questionamentos, por exemplo, o porquê da participação tão intensa nessa construção? Quais os direcionamentos que o poder público fomenta em relação ao patrimônio cultural? Se está recebendo a importância devida com a participação da população em sua manutenção, ou apenas está sendo usado para atender interesses de alguns? Perguntas que pretendemos lançar sempre novas luzes no transcorrer de nossa pesquisa.

Essas manifestações imateriais, todavia, só conseguem ser compreendidas pelas pessoas, normalmente, quando tivemos uma representação material delas,

vejamos o que nos fala Maria Aparecida¹⁵:

Durante muito tempo vou visitar a casa de Francisca, lá posso rezar, falar diretamente com ela, e sei que ele me escuta e me atende(...) desde criança vou lá. Minha mãe sempre dizia que tínhamos que rezar pra Francisca, pois ela era santa. Foi uma tristeza sua morte, seus padrinhos judiaram muito dela. Minha mãe sempre levou foto de seus filhos e coloca lá pra a menina proteger.(indagada se ele fazia/fez o mesmo, ela diz)(...) Eu também não sou besta, assim que meus três filhos nasceram, levei uma foto, sendo que bem maior do que as que minha mãe levou. Só falta da minha neta, a mãe dela não trouxe ainda, mas eu vou pegar e vou trazer.

Através da fala de Maria Aparecida podemos perceber uma continuidade no ator de acreditar e perpetuar a história da menina Francisca. Quando ela diz que desde criança conhece a história e visita o lugar por intermédio de sua mãe, concluímos que aconteceu uma transmissão de uma simbologia compartilhada e que faz parte do imaginário comum. É evidente que sabemos que essa transmissão não pode ser lida de maneira tal qual era executada por sua mãe. Maria Aparecida faz novos usos, novas leituras por meio de sua religiosidade, de sua fé, dos signos passado por sua mãe.

Pois, levando-se em conta que os símbolos não são simplesmente herdados, mas sim, construídos e reelaborados historicamente pela dimensão sagrada com as quais são vividos. Uma construção e vivência que, mesmo dialogando com referências religiosas herdadas, criam

¹⁵ Arquivo pessoal. Entrevista concedida por Maria Aparecida, católica praticante e fiel da menina Francisca, em 24/11/2008.

novas formas de crenças. Por isso, a "herança" cultural, neste caso, não deve ser pensada pelo historiador, simplesmente enquanto uma continuidade natural, uma vez que a história e o mundo religioso não estão prontos a espera que os homens o usem para significar suas motivações. Ele é produto dessas significações (CERTEAU, 1994).

Essa adoração e devoção na menina Francisca, em seus milagres, sua história fermentadora de uma religiosidade típica do povo brasileiro, é vista como manifestação de uma cultura que transita no tempo e que é, ao mesmo tempo, atual e passada, história e devir, sendo assim, temos que buscar entender essa manifestação cultural sem eu conjunto, pois só assim é que essa inteligibilidade terá sentido. Lembrando sempre que o patrimônio é vivo.

Enquanto parte viva, as construções culturais são parte de experiências históricas, vivificadas de forma integrada, portanto, dinâmicas no tempo. Esse dinamismo é, a o mesmo tempo, diacrônico e sincrônico, e, assim, a construção de um modelo de interpretação do passado e a transformação desse modelo e atrativo turístico devem considerar a vivência presente como parte de um todo cultural (MENESSES, 1992 p. 25).

Desse modo, foi possível a construção do Parque da Cruz da Menina em 1993. Referência de religiosidade para os fiéis, agora destino também para os romeiros. Vemos então o uso da memória coletiva do grupo transpondo os

limites geográficos da cidade, os limites físicos dos corpos dos habitantes, chegando a novos ouvidos, novos olhos, a novos corpos que tendem a perpetuar e identificar com a história de uma criança que é eleita ao status de santa e, merecedora de um santuário.

Se observarmos o posicionamento do prefeito de Patos e do governador no discurso anterior, percebemos em suas falas que o mesmo tendem e apropria-se da memória presente na vida dos habitantes e fiéis, uma história construída com base num mosaico discursivo conforme nos relata Mariana, em trabalho apresentado para título de mestre, apresentando uma visão que coloca as narrativas em torno da história da menina Francisca, com resultado desse mosaico, onde encontra-se vozes que vem da camada popular, das autoridades políticas e jurídica, dando cada um sentido e um versão para a história instituída de dor e sofrimento de uma criança que teve sua vida roubada pela maldade de seus padrinhos.

A partir dessas memórias vividas, percebidas, transpassadas e apropriadas por determinado setor que busca gerir por meio de uma narrativa, a construção de uma identidade, identidade que pretende colocar a memória vencedora, como ponto de partida para o engrandecimento de uma história, compartilhada, transmitida, criada, modificada, porém viva, elementos que leva a um status desejados por esses que buscam construir, instituir uma memória, uma história que

possibilite inserir Francisca num patamar de Santa.

Quanto nos deparemos com um relato como de Maria Aparecida "Durante muito tempo vou visitar a casa de Francisca (...)Minha mãe sempre dizia que tínhamos que rezar pra Francisca, pois ela era santa. Percebe-se que, mesmo após 88 anos do acontecido, ainda se faz presente a permanência da história da menina Francisca, uma permanência que se relaciona com as histórias de vidas das pessoas, da cidade. Seguindo o relato de Aparecida, temos:(...) "*Minha mãe sempre levou foto de seus filhos e coloca lá pra a menina proteger(...)*Eu também não sou besta, assim que meus três filhos nasceram, levei uma foto, sendo que bem maior do que as que minha mãe levou"(2008). Nessa passagem, podemos encontrar vários elementos, mais dois deles nos chama mais atenção e servirão para compreender melhor essa discussão, o primeiro faz referencia a questão de que a memória não é algo acabo em si mesmo, mas construído, vivo, pulsante, outra coisa é o fato da transmissão de mãe para filha, de uma ato ritualístico, de crença que faz com que a filha faça a mesma coisa que a mãe fez tempos atrás, levar as fotos de seus filhos para Francisca proteger, mas isso não simboliza que esse crê, essa crença da mãe de Aparecida, seja transferida para ela de forma acabada, fechada, pelo contrário, vemos que esse compartilhamento é vivo, é algo que se transmuta em certos aspectos, sendo reconstruído a cada momento por cada pessoa, mas

mantendo sempre um elo com seu ponto inicial.

Segundo Menesses (p.25) "*o passado não é morto, há que se ter cuidado em sua apreensão e em sua inserção no nosso tempo*". É nessa perspectiva que entendemos a relação que os habitantes estabelecem entre a construção de uma identidade com o santuário e sua história, por outro lado, vemos o poder público que também se insere nesse quadro de construções identitárias que usam das elaborações da população para criar ferramentas que os possibilitem usar esse bem cultural, essa história essa identificação como arcabouço do desenvolvimento de um turismo planejado, pensado e lucrativo.

Quando pensamos nessa construção identitária entre o acontecido, sua construção pelos habitantes e posteriormente seu uso, especialmente, pelo poder político, temos que ter em mente isso enquanto um permanente re-fazer. É justamente este refazer, este vir-a-ser, que capta dinamicamente a história e que pode e deve ser apreendido nas múltiplas manifestações materiais e imateriais que constituem o nosso patrimônio. Sem nos esquecermos que existe uma multiplicidade de vozes.

O que percebemos na elaboração pelos fieis de Francisca na permanência dos atos simbólicos de adoração são reminiscência, continuidades, e também construções ao mesmo tempo.

Ao edificar uma estrutura de parque com base num espaço de devoção, espaço que significa uma história que se consagrou enquanto

dor, sofrimento uma história que comovia as pessoas, fazendo com que elas criassem um laço de identificação de solidariedade com a menina Francisca, gerando traços de identidade. Laços esses que ao longo do tempo foi se consolidando, sendo transmitido de geração para geração, em grau maior ou menor, mas num movimento vivo de criação e recriação, onde ao seu modo cada um buscava se relacionar com a história, trazendo esse fato para suas vidas, ao passarem associar momentos distintos de sua trajetória com a menina Francisca ao lançarem mãe de seu status de santa para interceder e por eles. Ao levar seus ex- votos e depositar em suas salas, ao entra em sua capela e rezar, agradecer, pedir, se confessar, no sentido literal da palavra. Gestos que se reproduzem, perpassa vidas, permanecendo vivos no tempo, nas mentes, nos corações e corpos das pessoas.

Conclusão

Sendo assim, nossa pesquisa busca discutir a partir da religiosidade popular, de uma história de fé e sofrimento que possibilitou a construção de um espaço destinados a realizações de orações, preces, ritos devoção, compondo uma ritualística que simboliza e retrata uma certa identidade local, vista como recursos cultural que deve ser convertidos em patrimônio imaterial e que, portanto, necessitam de proteção e salvaguarda para que possam ser preservadas e transmitidas às futuras gerações frente ao turismo em seus aspectos

sócio-culturais, políticos e mercadológicos.

Tanto Turismo como Patrimônio, nunca é demais repetir, são característicos das sociedades industriais, elementos localizados e datados dos fins do século XVIII. Sendo uma realidade nas localidades que oferecem qualquer atrativo de cunho sagrado, sejam eles monumentos, festas religiosas, construções ou lugares sagrados.

Hoje em dia, verifica-se que o turismo religioso é o seguimento responsável pelo maior número de deslocamentos de brasileiros na atualidade. Sua importância pode ser observada quando consideramos a busca das pessoas à espaços como os Santuários de Fátima, Lourdes ou Guadalupe; a Jerusalém, Roma, Assis, Meca ou ao Caminho de Santiago, entre outros de fama internacional, ou também quando consideramos a movimentação existente em Aparecida (SP), Canindé (CE), Juazeiro (CE), Bom Jesus da Lapa (BA) e Nova Trento (SC), ou eventos como as Cavalhadas de Corumbá de Goiás, o Círio de Nazaré (PA), as inúmeras festas do Divino, as Folias de Reis, as novenas, romarias, procissões e encenações que ocorrem de norte a sul do país.

Segundo dados oficiais, já é perceptível que, após o turismo de negócios, o turismo religioso vem se mostrando como um segmento que mais tem se desenvolvido. Ainda não está claro o impacto sócio-cultural provocado pelo turismo religioso, no entanto, segundo a análise de especialistas, é possível observar que tem favorecido o redimensionamento

das economias locais e o fortalecimento de suas comunidades. Fatores como hospedagem, alimentação, cultura, lazer e comércio, são diretamente atingidos pelo afluxo turístico, implicando nas transformações de uso do espaço, planejamento de infra-estrutura adequada e organização econômica, sem descuidar da preservação do planeta e a sustentabilidade da natureza. Por essa razão, incluiu-se a característica especial e diferenciadora "sustentável", que justifica e distingue este Projeto, da Fundação São José, com o título: turismo religioso e sustentável¹⁶.

As motivações para a uma viagem de caráter religioso são inúmeras, Santuários, Caminhos, Festas Religiosas, Natalinas, encontros da Igreja e os centros de Cultura Religiosa e movimentam mais de vinte milhões de turistas brasileiros ao ano.

Em visita ao parque turístico religioso da cruz da menina em 1/09 de 2010, deparamos com visitantes e romeiros no interior do parque. Sabemos que eram visitantes e romeiros, haja visto, que do lado de fora, no estacionamento, vimos carros, vans e ônibus, os carros na grande maioria possuíam placa da cidade de Patos, já as Vans e ônibus, estes possuíam placa de outras localidades, principalmente de cidades próximas a Patos. O número não nos foi possível saber, mas podemos dizer que era considerável, até porque, fazia pouco tempo que havia terminada a missa realizada na igreja da cruz, igreja esta construída a lado do parque no intuito de combater a devoção por parte dos católicos para

com a menina Francisca, em outras palavras, uma tentativa de subjugar com a visibilidade que Francisca vinha adquirindo, indicação esta que também encontrado nas falas do jornalista Damião Lucena, conforme veremos mais para frente.

Diante da presença dos devotos, resolvemos observar suas práticas no espaço construído por agentes políticos, que vislumbrava o desenvolvimento da cidade a partir do turismo religioso calcado com bases na promoção e divulgação do patrimônio cultural dos moradores e fiéis. Edificando um espaço moldado, higienizado para atender a um público variado, crente ou não, adoradores ou não, fiéis ou não, da menina morta que passa a ser agraciada com o título de santa. Seus interesses maiores residiam na divulgação do espaço, buscando atrair um público cada vez maior que trouxesse divisas para a região, para a cidade.

Ao edificar uma estrutura de parque com base num espaço de devoção, espaço que significa uma história que se consagrou enquanto dor, sofrimento uma história que comovia as pessoas, fazendo com que elas criassem um laço de identificação de solidariedade com a menina Francisca, gerando traços de identidade. Laços esses que ao longo do tempo foi se consolidando, sendo transmitido de geração para geração, em grau maior ou menor, mas num movimento vivo de criação e recriação, onde ao seu modo cada um buscava se relacionar com a história, trazendo esse fato para suas vidas, ao passarem associando momentos distintos de sua

16

<http://www.turismoreligioso.org.br>. 6º Congresso Internacional de Turismo Religioso e Sustentável e 1º Simpósio de Turismo Religioso. Acessado dia 20/07/2011.

trajetória com a menina Francisca ao lançarem mãe de seu status de santa para interceder e por eles. Ao levar seus ex-votos e depositar em suas salas, ao entra em sua capela e rezar, agradecer, pedir, se confessar, no sentido literal da palavra. Gestos que se reproduzem, perpassa vidas, permanecendo vivos no tempo, nas mentes, nos corações e corpos das pessoas.

Essa devoção religiosa que demarca culturalmente a cidade de Patos, por ser dotada de um impressionante significado e um sentido permeado de conotação simbólica, mítica e de função coletiva, propiciando o enriquecimento do cotidiano dos habitantes de Patos e devotos de Francisca, pois de alguma maneira, têm significado

particular relacionado com a história da cidade e com o passado, mais ou menos longínquo, podendo ser representado enquanto patrimônio cultural. Patrimônio este que desperta o interesses de setores particulares e políticos

O uso da investigação histórica sobre a temática nos permitiu esboçar alguns traços dessa realidade, incluindo a origem dessa devoção popular com a história de uma criança que teve a vida roubada de forma trágica, sua abrangência em nível regional, para num segundo momento, analisarmos as transformações e estratégias criadas pelo poder público, desenvolvendo políticas públicas que privilegia o turismo religioso.

Referências:

- ARAUJO, Maria de Lourdes de. A cidade do Padre Cícero: Trabalho e Fé: Tese Doutorado-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- CERTEAU, Michel. Invenção do Cotidiano - 1. Artes do Fazer. Ed. Vozes, edição 10; 2004.
- CHARTIER, Roger. A história cultural entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- LE GOFF, Jacques, História e Memória/tradução Bernardo Leitão - 5ª edição- Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- LUCENA, Damião. Entrevista concedida dia 13/08/2011 às 11h na cidade de Patos.
- MENEZES, Ulpiano. O Patrimônio Cultural entre o Público e o Privado. In: O DIREITO à Memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, Secretaria Municipal da Cultura, 1992.
- NOBREGA, Elisa Maria de Medeiros. Retalhos de um corpo santo: Monografia de graduação em História - UFPB.1997.

RICOEUR. Paul. A memória, a história e o esquecimento/tradução Alain François – Campinas, SP: editora da UNICAMP, 2007.

SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razã o e Emoção / Milton Santos. - 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006- (Coleção Milton Santos; 1)

SIRINO. Jean F. de F. A Santa de Patos: memórias, lembranças e identidade no Sertão Paraibano no início do séc. XXI. : Monografia de conclusão do curso de Bacharelado de HistóriaUFCG, Campina Grande; 2009.

Fontes:

Depoimento retirado dos Autos do Processo Crime, localizado na Comarca de Patos, que nos foi disponibilizado xérox pelo jornalista Damião Lucena.

Trecho da pesquisa de campo realizada dia 12/09/2010, domingo de manhã, durante visitaçã o ao parque da cruz da menina.

Revista Histórica A Cruz da Menina – depoimento do ex-governador da Paraíba Ronaldo Cunha Lima e do ex-prefeito de Patos Ivânio Ramalho, 2003.

Lei Municipal Prefeitura de Patos nº 2.965/2000, de 21 de agosto de 2000.

Ofício Prefeitura de Patos, nº 029/95 de 27 de janeiro de 1995.

Prestação de Contas Convênio 006/94 PMP/PBTUR.

<http://www.turismoreligioso.org.br>. 6º Congresso Internacional de Turismo Religioso e Sustentável e 1º Simpósio de Turismo Religioso. Acessado dia 20/07/2011.

Arquivo pessoal. Entrevista concedida por Maria Aparecida, católica praticante e fiel da menina Francisca, em 24/11/2008.

Jornal correio da Borborema, sexta-feira 11 de fevereiro de 1983.

Jornal Correio da Paraíba, terça-feira, 26 de outubro de 1993.

Jornal Correio da Paraíba, 24 de outubro de 1993.

A COMPANHIA DE JESUS E OS ÍNDIOS NA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO: UM CAMPO HISTORIOGRÁFICO

Eunícia Barros Barcelos Fernandes¹

Resumo

Reflexão sobre a historiografia da atuação religiosa na América portuguesa, notadamente da Companhia de Jesus. Apresentação da capitania do Rio de Janeiro como recorte especial e da relação entre índios e não-índios no processo colonizador como recorte temático. Argumenta-se a história cultural como propulsora de novos problemas, personagens e abordagens, derivando num significativo crescimento da historiografia, porém ainda insuficiente quando tal crescimento é comparado às possibilidades por ele abertas.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, Historiografia, América portuguesa

Abstract

Historiographical reflexion about the catholic agency in Portuguese America, specially about the Society of Jesus. Presentation of the capitania of Rio de Janeiro as a spacial borderline and the relationship between Indians and not-Indians in the colonization process as a theme. The article defends the Cultural History like a motor to identification of new problems, characters and approaches, improving the historiography, but not suffi to the doors opened for the research

Keywords: Society of Jesus, Historiography, Portuguese America

Os questionamentos promovidos pela perspectiva cultural foram alicerces para uma transformação substantiva na

historiografia brasileira acerca do período colonial. Várias foram as aberturas significativas que geraram um aumento considerável de trabalhos na área a partir da década de 80 do século XX².

Chamo de aberturas a renovação nas fontes e nos objetos de pesquisa, selando propostas tal como a de um diálogo entre disciplinas. De modo breve recorro quanto às fontes os estudos sobre imagens, arquitetura e urbanismo e mesmo aqueles resultantes de aproximações com a arqueologia e a cultura material, como o caso das pesquisas no Programa de Pós-Graduação da PUC-RS, e no Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Pernambuco, onde História e Arqueologia caminham juntas. Quanto aos novos objetos, vale pensar desde personagens antes silenciados - como ameríndios, africanos e mulheres - até a gama de práticas sociais, gerando a inclusão de temas como festas e procissões, permitindo novas compreensões sobre eventos e instituições, como as rebeliões e santidades para os primeiros e as irmandades leigas para as segundas.

Esse movimento acabou privilegiando, num conjunto de estudos sobre América portuguesa, a religiosidade e os encontros culturais. Nesse sentido, faço minha a interpretação de Vainfas definindo para a tese de Laura de Mello e Souza - *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986) - lugar emblemático nesses esforços. Reproduzo:

O diabo e a Terra de Santa Cruz foi mesmo um livro-chave na moderna historiografia brasileira sobre o

¹ Professora do Departamento de História da PUC-Rio. Tutora do PET-História na PUC-Rio. E-mail: euniciab@puc-rio.br

² Para uma verificação pontual ver CAPELATO, Maria Helena. *Produção histórica no Brasil 1985-1994: catálogo de dissertações e teses dos programas e cursos de pós-graduação em história*. São Paulo: Xamã, 1995. 3v. e o Banco de Teses da Capes - <http://www.capes.gov.br/servicos/bancoteses.html>.

período colonial, e não apenas por ter aberto o caminho para o estudo das religiosidades coloniais, como por ter seguramente inaugurado no Brasil os estudos de mentalidades e história cultural mais atualizados. (VAINFAS, 2001, p. 98).

A história cultural no Brasil teria como um de seus marcos uma obra voltada ao período colonial, onde o tema trabalhado fora justamente a religiosidade articulada aos encontros culturais, haja vista ser, como diz o próprio Vainfas, "...obra sobre as práticas híbridas da religiosidade colonial - católicas, judaicas, indígenas, africanas (...)"(VAINFAS, 2001, p. 98). Ao falar das bolsas de mandinga, calundus e catimbós, Laura de Mello e Souza trouxe para o centro da explicação social não somente a religiosidade - num deslocamento de tradicionais compreensões econômico-administrativas -, mas as alteridades ameríndia e africana, concedendo-lhes lugar significativo no conjunto das relações estabelecidas pela situação colonial.

Outros deslocamentos importantes também derivaram das opções por uma abordagem cultural. Em *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), John Monteiro desenvolveu pesquisa sobre a experiência colonizadora na região de São Vicente destacando os índios como personagens centrais e agentes diante do processo colonizador. Seu trabalho, que já se tornou um clássico - uma referência obrigatória a todos que estudam as relações entre índios e não-índios na América portuguesa -, exibiu um outro vigor: ao expor aquela área como 'celeiro

do Brasil' permitiu um esclarecimento sobre dinâmicas de mercado e de circulação interna diferenciados dos ritmos e lógicas da produção de exportação, ainda que a ela articulados. A percepção das relações sociais na colônia foi complexificada assim como das práticas econômicas, exigindo refinamentos de reflexão acerca das subordinações entre colonizadores e colonizados e entre metrópole e colônia. Sem abandonar os monopólios, novas 'regiões coloniais' (MATTOS, 1987) ganharam destaque, matizando considerações mais genéricas acerca do colonialismo.

Laura de Mello e Souza e John Monteiro muito deveram ao diálogo com a sociologia e a antropologia, mas outras portas foram abertas nas trocas com outras disciplinas. Destaco, por exemplo, as pesquisas acerca da língua e da literatura que deram novo fôlego aos estudos sobre as cartas jesuíticas, os catecismos em língua brasílica ou ainda sobre Gregório de Matos, para as quais cito Andréa Daher, Alcir Pécora e João Adolfo Hansen. Ainda que os dois últimos não sejam historiadores é preciso observar a programática - se é que assim podemos dizer - de diálogo entre disciplinas. A proposta não apenas resultou em usos conceituais, mas aproximou intelectuais em seus fazeres e resultados. Nesse sentido não é despropositada a reunião de tais nomes.

Nesses últimos 20 anos os resultados se multiplicaram seguindo caminhos semelhantes, valorizando regiões, personagens, atividades antes menos observadas e

questionadas pela historiografia e promovendo alterações no entendimento das práticas colonizadoras. Houve uma problematização das relações e situações sociais conduzindo tanto a uma multiplicação de circunscrições históricas como à criação de novos patamares para releituras de antigos documentos. É em tal contexto que circunscrevo a Companhia de Jesus e a Capitania do Rio de Janeiro.

A Companhia de Jesus

Pode se dizer que o trabalho de Laura de Mello e Souza 'fez escola', tanto na trajetória da autora, que avançou em suas reflexões na obra *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. séculos XVI - XVIII* (1993), como no fato de tornar-se citação freqüente nas produções posteriores acerca da América portuguesa. Não à toa, num encontro entre historiadores brasileiros e portugueses em 2001 - no intuito de pensar as relações historiográficas entre os países e propor uma agenda para o século XXI -, foi ela a responsável pelo tema "História da Cultura e da Religiosidade", selando a união que venho indicando.

É no lastro dessa autoridade que reproduzo dois trechos com avaliações da historiadora nesse encontro, para depois comentá-los.

Há muito o que fazer no tocante à sistematização do conhecimento. A historiografia recente se debruçou sobre temas mais recortados: as irmandades e as confrarias, o messianismo de raiz indígena ou lusitana, as práticas mágicas, as festas religiosas do barroco, a arte, os recolhimentos femininos. Deixou de lado, porém, os estudos de

feição mais institucional: não há histórias de bispados, de legislação eclesiástica, de ordens religiosas. Se aspectos da atuação jesuítica na missão dos índios vem despertando interesse crescente entre mestrandos e doutorandos; se a parenética tem propiciado importantes estudos que tendem à interdisciplinaridade, como o *TEATRO DO SACRAMENTO* de Alcir Pécora (1996), a velha *HISTÓRIA DA COMPANHIA DE JESUS* do Padre Serafim Leite continua insuperada para quem deseja localizar membros da ordem em atuação na colônia ou pescar ecos de polêmicas pouco conhecidas, como a que opôs Antonil e Vieira.

&

No que tange aos estudos institucionais, o vazio é muito maior. Não se estuda a atuação das ordens religiosas nas diferentes regiões da América portuguesa, ao contrário do que vem acontecendo com a igreja da romanização, hoje já bem estudada. Dos missionários, só se cuida dos jesuítas, (...). Para o processo catequético em geral cabe prestar atenção na importância das línguas e dos catecismos, o que começa a ser feito mas ainda oferece muitos desafios. (SOUZA, 2001, p. 76 e p. 78).

A primeira observação da autora diz da ausência de pesquisas que pontuem uma história institucional da experiência religiosa. Seguindo sensibilidades e práticas, nossos historiadores teriam relegado uma tal proposta criando um vácuo que manteria a antiga obra de Serafim Leite (1938- 1950) suporte fundamental.

Esse vácuo se torna mais grave quando lembramos tanto das novas fontes - já mencionadas como derivação das escolhas de uma abordagem cultural - bem como das pesquisas e sistematizações

individuais e coletivas – como o Projeto Resgate – que nos guarneceram de ampla documentação além daquela visitada por Serafim Leite. Porém, além da existência de materiais a serem ainda trabalhados, atuais pesquisas exibiram também limites às informações e conclusões daquele autor. Cristina Pompa, em *Religião como tradução* (2003) expôs alguns que foram apresentados por John Monteiro, quando prefácio da obra valorizou a pesquisadora como tradutora-intérprete:

Outro exemplo diz respeito ao grande historiador jesuíta Serafim Leite, tradutor no mais das vezes cuidadoso, mas que em certas ocasiões fez opções bastante questionáveis. Em alguns casos, deixou de transcrever trechos dos escritos que versavam sobre o universo simbólico dos índios Cariris e, em outros, se valeu de termos deliberadamente ambíguos para ofuscar sentidos expressos em latim nos originais, como no exemplo das chibatadas que faziam parte do dia-a-dia das missões. Estes exemplos ensejam um comentário da autora não apenas sobre o viés jesuítico do historiador – aliás, bastante conhecido – como também sobre os debates etnológicos, sobretudo na etnologia alemã, que informavam a sua concepção referente à religião (ou falta de religião) indígena. (POMPA, 2003, p. 18).

Pontuada uma primeira questão, creio que o parecer permite um outro comentário expressivo no reconhecimento de um campo de pesquisa. A historiadora menciona um interesse dos quadros acadêmicos na missão jesuítica, mas, tomando-o de um modo genérico acaba ocultando uma

situação historiográfica significativa: o desequilíbrio dos estudos jesuíticos segundo as 'regiões coloniais'. É verdade que encontramos hoje trabalhos importantes relativos à ação jesuítica na Amazônia – como os de Patrícia Melo Sampaio (2001), Rafael Chambouleyron (2005) e Márcia Mello (2002) -, na região Nordeste – cito Pedro Puntoni (2002), Cristina Pompa (2003) e Marcos Albuquerque (1995) – e no Sudeste – o já citado John Monteiro (1994), Maria Regina Celestino de Almeida (2003) e eu mesma (2001)-, mas nada igual ao que encontramos para a região do Prata, nas chamadas Missões do Paraguai.

Ainda que a abordagem cultural não se limite a um período histórico ou a um dado conjunto de temas – vale lembrar que o 'retorno ao político', num elogio a René Rémond, em muito deve a esse caminho da historiografia -, na década de 1960 uma obra voltada à situação colonial na América marcou as escolhas que hoje alinhamos. Falo do trabalho de Maxime Haubert, *La vie quotidienne au Paraguaysous les Jésuites* (1967), que produziu uma reflexão sobre as relações da Companhia de Jesus na situação colonizadora no eixo do paradigma cultural - abordando a vida cotidiana, as práticas e as representações simbólicas³. A qualidade e as inovações de perspectivas que ali estavam sendo constituídas fizeram da obra um marco historiográfico.

E o que significaria aqui ser marco? Ser obra que abre problemáticas ou que se define por divulgá-las tornando-se referência e inspiração em trabalhos posteriores.

³ Observo que se os parâmetros que hoje nos utilizamos não estavam elaborados, em muito eles devem aos artigos publicados nos *Annales* e os seminários temáticos atentos à religião e religiosidades desenvolvidos por historiadores como Robert Mandrou e Alphonse Dupront, entre outros, a partir de fins da década de 50 do século XX pela IV Section, posterior EHESS, com os quais Maxime Haubert estava em sintonia.

A obra de Maxime Haubert, por um lado, propôs um 'convite' temático para os pesquisadores, chamando atenção às Missões do Paraguai e preparando terreno para uma multiplicação de publicações. Por outro lado, sua força explicativa resultou numa tomada do todo pela parte, pois o estudo de Haubert acabou definindo um 'modelo' para as relações entre jesuítas e indígenas em outras situações históricas, simplificando ou mesmo silenciando outras experiências⁴.

Deste modo, um marco historiográfico voltado para a região das Missões pode desequilibrar investigações acadêmicas. Mas não se pode absolutizar. Sem dúvida, a monumentalidade (LE GOFF, 1997) dos materiais disponíveis foi contribuição decisiva nesse desequilíbrio. O conjunto arquitetônico, os enormes contingentes populacionais envolvidos à época que decorreram em volumes de peças como cerâmicas, imagens de santos, etc., além de registros escritos auxiliaram a conferir uma institucionalidade sem equivalentes.

Institucionalidade estabelecida na criação de grupos de pesquisa articulados a Programas de Pós-Graduação em História na região sul como dos agenciamentos coletivos entre diferentes países, pois as Missões do passado irmanam na atualidade Brasil, Argentina e Paraguai. Exemplifico com **(a)** a PUC-RS e a Linha de Pesquisa *Sociedade, Cultura Material e Povoamento* que "ênfatiza os estudos sobre a história da cultura material e a reconstituição dos processos

históricos das sociedades platinas, bem como as múltiplas interações culturais decorrentes, por meio de perspectivas arqueológicas e etnohistóricas"⁵; **(b)** com grupos de pesquisa internacionalmente articulados como o *PROPRATA* da própria PUC-RS e **(c)** com atividades regulares como as *Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. Neste quadro, há de fato larga produção acerca das ações jesuíticas na colônia portuguesa, mas concentrada numa das áreas onde a Companhia atuou.

Minhas observações sobre a existência de materiais e ausência de reflexões, as fragilidades da obra considerada pilar sobre a Companhia no Brasil e o desequilíbrio dos estudos servem para apontar *um lugar a ser preenchido* propondo pensar a atuação da Companhia na Capitania do Rio de Janeiro.

Vejamos o segundo fragmento de Laura. O vazio sobre história institucional é reforçado e, apesar de assinalar o privilégio jesuítico quando da comparação com estudos sobre outras ordens religiosas, indica outro tema que poderia ser muito mais desenvolvido no âmbito da abordagem cultural: a questão da língua. Para o projeto gostaria de recordar que registros escritos que permaneceram daqueles séculos e que se tornaram importantes fontes para os historiadores do mundo colonial – e não apenas sobre a atuação da Companhia – foram produzidos por homens que tiveram uma atuação destacada na Capitania do Rio de Janeiro, como José de Anchieta, Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos que foram reitores do

⁴ Destaco, por exemplo, a omissão por parte de historiadores contemporâneos, estudiosos das missões, na identificação do modelo de aldeamento criado antes da experiência reducional paraguaia. Nos encontros de pesquisadores, muito mais do que nos textos, essa situação fica visível. Nos textos, a verticalização das pesquisas pode desculpar o silêncio sobre experiências pretéritas, mas no contato pessoal fica patente o menor lugar concedido à vivências outras. Não todos, mas alguns pesquisadores assumiram seus objetos com o modelo, desconsiderando a historicidade das propostas jesuíticas.

⁵ Texto de apresentação na Internet: <http://www.pucrs.br/ffch/historia/pghistoria/linhas.htm> (grifo meu).

Colégio de São Sebastião do Rio de Janeiro, além de outros menos celebrados como Antonio de Matos que, como eles, chegou a Provincial.

A referência de Laura de Mello e Souza sobre língua e catecismos casa-se de modo particular com a perspectiva cultural no entendimento da língua como um código prene de representações de uma dada existência social e como material onde se consolidam fenômenos de trocas culturais. A criação das 'línguas gerais', das gramáticas e dicionários são paradigmáticas para se pensar o encontro entre culturas e a extensa produção epistolar é valorosa tanto para as elaborações culturais como para a lacunar história institucional.

Sem dúvida o uso de vocábulos como TAPYARA em epístolas jesuíticas, construindo sentidos aos destinatários, é um estímulo às investigações⁶, mas não só. A correspondência é capaz de forjar representações de remetentes e destinatários e, recordando seu papel político e administrativo no período tratado (GOMEZ, 2000), não podemos descartá-las como suporte fundamental para pensar as relações entre a Companhia e o Estado ou os outros agentes da colonização. Das condições de produção das cartas aos conteúdos específicos com favores e embates entre os diferentes agentes podemos identificar, por exemplo, como se alicerçavam solidariedades e hierarquias sociais e podemos construir também percepções sobre o ritmo das relações sociais, configurando-lhes uma temporalidade específica, que pode

gerar sentidos diversos de marcos cronológicos preestabelecidos.

O mote de Laura de Mello e Souza constrói lugar e validade para empreendimentos que digam da Companhia como um todo, como as pesquisas relativas às gramáticas, dicionários e cartas. Mas acredito que sejam necessários também empreendimentos que pormenorizem as práticas da Companhia em diferentes regiões coloniais. Sugiro que as possibilidades genéricas ganhem em especificidade.

Renato Pereira Brandão, por exemplo, estabeleceu uma diferença importante entre a espacialidade de aldeamentos portugueses e das reduções do Paraguai: enquanto as últimas primavam por uma autonomização do entorno, "os aldeamentos brasileiros relacionavam-se de modo menos independente com o espaço colonial envolvente" (BRANDÃO, 1990-91, p.148). São Lourenço é exemplo. Servindo de anteparo defensor da cidade do Rio de Janeiro, o aldeamento foi estrategicamente constituído do outro lado da baía de Guanabara, com o princípio de que os índios poderiam rapidamente acudir a cidade no caso de invasão (FERNANDES, 2001).

A relação com o entorno não diz apenas da diferença entre o 'semeador' e o 'ladrilhador', nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, ainda que aí possa estar também ancorada. Diz das 'regiões coloniais', nos termos de Ilmar Mattos, ou seja, dos nexos que articulavam os homens e conferiam singularidade na ocupação do espaço numa dinâmica colonizadora. A

⁶ O uso termo, utilizado pelo Padre Fernão Cardim em sua *Narrativa Epistolar*, foi questionado em minha dissertação de mestrado, *Cardim e a colonialidade*, PUC-Rio, 1995.

defesa era uma das chaves nas relações entre índio e colonizadores, mediados pela ação jesuítica, mas não a única. O abastecimento de carnes e mandioca na cidade do Rio de Janeiro devia em muito às produções da Fazenda de Santa Cruz e da Fazenda de Macacu, respectivamente, e o uso de mão-de-obra indígena pertencente aos aldeamentos era regular, como no caso dos vínculos entre a Fazenda de Macacu e o aldeamento de São Barnabé. A produção vinculava os aldeamentos ao entorno.

Nada mais complicado para a história do que manter certas generalizações. Em documento do século XVIII, por exemplo, verifica-se a compra de escravas africanas por jesuítas para casamentos arranjados com índios que trabalhavam na Fazenda de Santa Cruz, conforme manuscrito de Pedro Henrique da Cunha em 1790, lembrando que a condição escrava era dada pelo ventre. Consagrados como defensores incontestes da liberdade dos índios, a observação particular faz com que se vejam estratégias onde os índios eram como 'trampolins' para aumento da escravaria jesuítica, ou seja, a observação nos exige um detalhamento sobre discursos, representações e práticas.

Sem uma especificação não podemos, por exemplo, acessar porque diante do Breve de 1939 os jesuítas foram expulsos apenas em São Paulo, quando sua divulgação causou igual comoção na Capitania do Rio de Janeiro, fazendo com que colonos se rebelassem contra a Companhia. Do apoio de Salvador de

Sá e Benevides aos religiosos no Rio de Janeiro aos antigos enfrentamentos entre paulistas e jesuítas, trajetórias distintas definiram papéis e importâncias assumidas pela Ordem, numa elucidação das dinâmicas internas da colonização. Valoro, nesse sentido, as iniciativas que descaracterizam uma visão homogeneizadora, revelando em contraponto a diferença entre personagens, momentos históricos e 'regiões coloniais' vivida nos três séculos de permanência na colônia.

No caminho da especificidade não custa lembrar que a cidade de São Sebastião e a Capitania do Rio de Janeiro - definindo aí vários núcleos de povoação - foram constituídas a partir de intensa participação jesuítica.

A Capitania do Rio de Janeiro

Or le rapport entre la religion et la ville, s'agissant du christianisme, diffusé à l'origine en Occident à partir des villes, n'est-il pas une des questions cardinales pour une rencontre entre l'histoire religieuse et l'histoire culturelle, surtout pour les sociétés contemporaines ? (LAGRÉE, 1997, p. 396).

Apresentadas conexões entre história religiosa e história cultural, a citação de Lagrée infere um novo elemento: a cidade. A sugestão da propagação cristã através das cidades conjuga-se de modo especial no processo colonizador da América portuguesa tanto numa dimensão simbólica como física.

Na dimensão física, arrolo o erigir de colégios, fazendas, aldeamentos por parte da

Companhia, fazendo-a instrumento importante na posse e consolidação de domínios lusos⁷. No âmbito do simbólico vale indicar que ao recortarem e nomearem territórios os colonizadores os faziam existir. A posse física caminhava atrelada a uma construção de sentido que nos séculos XVI e XVII especialmente não poderia estar cindida da cristianização.

Um território desconhecido, estrangeiro, desocupado (no sentido, muitas vezes, de desocupado pelos 'nossos') ainda faz parte da modalidade fluida e larvar do 'Caos'. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em Cosmos mediante uma representação ritual da cosmogonia. O que deve tornar-se 'o nosso mundo', deve ser 'criado' previamente, e toda a criação tem um modelo exemplar: a Criação do Universo pelos deuses. (ELIADE, 1996, p. 34).

De um modo e de outro, a Companhia teve papel preponderante na Capitania do Rio de Janeiro. Não desenvolverei aqui como Nóbrega e Anchieta foram mediadores nos embates travados entre índios, franceses e portugueses que colocaram a ocupação da baía de Guanabara como uma necessidade para a Coroa portuguesa, mas não posso deixar de assinalar que eles estavam presentes quando a paliçada que deveria preservar os portugueses dos ataques inimigos se transforma em pilar da nova cidade.

Presença que se enraíza na construção de igreja sob os cuidados de outro jesuíta, Gonçalves de Oliveira. A igreja tanto consagrava o local

escolhido para a fundação da cidade como asseguraria o serviço religioso para seus moradores. Será guarida do corpo e do espírito, mas também elemento de territorialização, indício de posse física e simbólica⁸. Nesse sentido, não é demais aqui afirmar o catolicismo como elemento identitário entre portugueses (SILVA & HESPANHA, 1993, p. 19), especialmente quando os inimigos se caracterizam pelo protestantismo, bem como lembrar que o orago daquela igreja tornou-se o santo protetor da cidade: São Sebastião. Também não é pouco considerar que a transferência da cidade para o Morro do Castelo representou a transferência da casa-igreja de Gonçalves.

Se há intensidade nesse momento inicial, as articulações não cessam aí para a cidade e para a capitania. Na capitania pode-se visualizar⁹ que dos Campos de Goitacazes ao caminho de São Paulo, a Companhia se espraia consolidando aos lusos o território.

Porém, mais do que as imagens, algumas trajetórias nos contam da interdependência entre a Coroa e a Companhia.

Senhor Capitão, O Padre Antônio de Matos, da Companhia de Jesus, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, que para os Padres da dita companhia virem assistir e morar nesta povoação assim por si sós em a cidade como nas Aldeias, como Sua Majestade ordena, se povoe esta terra do Cabo Frio, hão mister chãos para fazer seu sítio de Igreja e casas para sua habitação na cidade que se vai fazendo e assim mais da banda da Baía Fermoza, (...).¹⁰

⁷ "A atividade das missões religiosas será também um importante agente na criação e consolidação da rede de cidades coloniais. Jesuítas – mas também carmelitas, franciscanos e capuchinhos – fundaram aldeias ao longo de todo o litoral, sendo também os primeiros a penetrar no planalto interno". José Simões de Belmonte. "Em tudo semelhante, em nada parecido. Modelos e modos de urbanização na América Portuguesa", In: *Revista Oceanos*, no. 41, Lisboa, jan/ março 2000, p. 73.

⁸ "O território é uma área demarcada a partir da apropriação – econômica, ideológica, política – do espaço por um determinado grupo; grupo esse que, possuindo uma representação particular de si mesmo, de sua singularidade, se arroga um poder de influência e controle sobre a dita área.", In: Eunícia Fernandes. *Futuros outros: homens e espaços*, p. 84.

⁹ A partir de uma série de documentos, mas sobretudo as cartas realizadas pelos cartógrafos jesuítas Domingos Capacci e Diogo Soares, Serafim Leite produziu mapa com o título 'Os jesuítas no Rio de Janeiro', onde se registram colégio, fazendas e aldeamentos. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo VI, Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 10 volumes, 1938, p. 72

Temeroso quanto a notícias de possíveis invasões inglesas, o Governador Gaspar de Souza instrui o Capitão-mor a fortificar e povoar aregião de Cabo Frio. O reitor do Colégio do Rio de Janeiro, Antonio de Matos, logo apresenta a Companhia para a diligência e o fragmento da Carta de Sesmaria de 1617, onde são cedidas terras à Ordem, é representativo dessa dimensão territorializante.

Para a cidade de São Sebastião gostaria de alargar os sentidos para a expressão 'cidade jesuítica', firmada na década de 1960 por arquitetos-historiadores¹¹ pioneiros numa história urbana. Naquele momento, seu uso argumentava contra uma representação do Rio de Janeiro como 'cidade da desordem', onde a funcionalidade jesuítica havia lhe conferido organicidade. Hoje agrego, de modo sucinto, outras reflexões para o epíteto.

Começo com a materialidade fundiária. A meu critério, as dimensões e a contigüidade das duas sesmarias concedidas aos jesuítas quando de 1565 permitem a afirmação de uma 'cidade jesuítica'. É ponto com o que concorda Nireu Cavalcanti, pois em seu estudo de história urbana acerca do Rio de Janeiro no século XVII afirma a existência de cinco 'muralhas' e entre elas, arrola a "muralha jesuítica"(CAVALCANTI, 2004, p. 56) partindo justamente dessa referência.

As dimensões das sesmarias, entretanto, resultam em outros elementos, como o patrimônio imobiliário que através de aluguéis,

compras e vendas, definem também uma ascendência da companhia sobre a população¹². FaniaFridman destaca esse valor para afirmar no título de seu trabalho que jesuítas e beneditinos poderiam ser chamados de "donos do Rio". A autora enfatiza ainda que tal poderio se estabeleceria com a concessão régia, pois não esquece que a Companhia detinha "inúmeros privilégios para se instalarem no Rio de Janeiro" (FRIDMAN, 1999, p.26), tal como isenção de impostos.

A estreita relação entre Companhia e Estado é também suporte ao argumento de Nireu Cavalcanti para a "muralha jesuítica". Para ele, pensar a cidade define uma "indissociabilidade temática" entre as instituições, permitindo "acompanhar as transformações dessas relações, as quais inicialmente se mostram amistosas e depois se transformam em querelantes..." CAVALCANTI, 2004, p.66). Essa indissociabilidade poderia ser verificada na "intrincada articulação com as terras públicas" (CAVALCANTI, 2004, p. 55): da concessão quase concomitante dos chãos da Companhia e da Câmara às disputas entre os colonos e os jesuítas que tomaram vulto entre o XVII e o XVIII se poderia construir uma história das relações entre a Companhia de Jesus e o Estado através de uma investigação fundiária.

Para o autor, o momento inicial de formação da cidade havia um interesse comum que unia colonos e colonizadores, mas diante do crescimento das propriedades jesuíticas – citadinas e rurais - e de

¹⁰ "Carta de Sesmaria de uma légua de terra". *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 82, p.322.

A expressão 'arquitetos-historiadores' para identificar Nestor Goulart Reis e Paulo Santos é de FaniaFridman. Cf. *Donos do Rio em nome do Rei. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. RJ: Jorge Zahar/Garamond, 1999, p.16.

¹¹ A expressão 'arquitetos-historiadores' para identificar Nestor Goulart Reis e Paulo Santos é de FaniaFridman. Cf. *Donos do Rio em nome do Rei. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. RJ: Jorge Zahar/Garamond, 1999, p.16.

¹² Nireu Cavalcanti elabora tabela de imóveis da Companhia com localização e valores rendidos. Idem, p. 66.

seus dividendos, os inacianos teriam passado a ser vistos como concorrentes, criando um impasse que resultaria no "rompimento da muralha jesuítica" (CAVALCANTI, 2004, p. 65). As referências fundiárias que antes designavam um interesse comum alteraram historicamente de sentido: com o domínio luso garantido se exibiam as diferenças entre os habitantes.

Mas a 'cidade jesuítica', para mim, fundamenta-se em outras bases além da fundiária. Tão importante quanto o chão que define a cidade é preciso considerar (a) a centralidade de uma ordem religiosa numa sociedade eminentemente católica, (b) as convergências de autoridade na instituição inaciana e (c) o lugar construído em meio à produção e circulação de mercadorias.

Com o catolicismo alicerçando a identidade portuguesa e com a primazia mantida pela Companhia durante certo tempo na condução da vida religiosa na capitania, não se pode deixar de afirmar a ascendência jesuítica no cotidiano da cidade. Dos ritos à escola de ler e escrever, eram os padres do Colégio que amiúde formavam e controlavam a vida dos moradores.

A vida do Rio de Janeiro estava intrinsecamente relacionada às ordens e confrarias, com seu caráter agregativo e pelos objetivos religiosos como missas, festividades e procissões religiosas e enterros, importantes para a afirmação de seu poder. (FRIDMAN, 1999, p. 20).

Poder esse que se exibia também no fato da Companhia ser depositária da confiança régia em assunto

fundamental para o sucesso colonizador: a conversão dos nativos. Agindo em nome do rei e multiplicada a confiança nos agentes colonizadores como os Governadores-gerais, a Companhia incorporava sentidos de autoridade que extrapolavam a lide religiosa. Pode-se dizer que durante muito tempo houve um reforço mútuo de autoridades que resultava numa influência que estava além das responsabilidades religiosas ou dos domínios territoriais, ainda que com eles combinassem.

Por fim há que considerarmos uma ascendência de outra ordem. Era o gado da Fazenda de Santa Cruz que no mais das vezes abastecia a cidade do Rio de Janeiro assim como o 'navio dos padres' servia a necessidades de colonos ou, mais visível, eram os padres que administravam a mão-de-obra dos índios aldeados que serviam tanto à Câmara como a particulares.

Esses elementos reunidos atualizam a qualificação de uma 'cidade jesuítica' e, a meu critério, *validam um estudo articulado entre a Companhia e a capitania do Rio de Janeiro*. Academicamente eles seguem um aumento de interesses e estudos sobre a cidade colonial e sobre o Rio de Janeiro colonial¹³ que ainda pode e deve se desenvolver. Exemplo que identifico como pródigo em dizer das relações e hierarquias sociais com suas devidas representações, das tensões e arranjos políticos bem como da conformação urbana está no evento de enfrentamento entre colonos e Companhia em 1640, quando da divulgação do Breve de 1639 e dos

¹³ Além dos já citados Nireu Cavalcanti e FaniaFridman, gostaria de recordar (a) os trabalhos do geógrafo Maurício de Almeida Abreu, do já clássico *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos, 2006, aos trabalhos mais recentes como "Reencontrando a antiga cidade de São Sebastião. Mapas conjecturais do Rio de Janeiro do Século XVI". *Revista Cidades*, v. 2, n. 2, p. 189-220, 2005.; (b) a pesquisa de Maria Fernanda Bicalho. *A cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII*. RJ: Civilização Brasileira, 2003; (c) a iniciativa de divulgação documental de Jean Marcel Carvalho França com os livros: *Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de Textos (1531-1800)*. RJ: EDUERJ/ José Olympio, 1999 e *Outras Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de Textos (1581-1808)*. RJ: José Olympio, 2000; ou ainda trabalhos como o de Sandra Alvim. *Arquitetura Religiosa Colonial no Rio de Janeiro vol II. Plantas, fachadas e volumes*. Rio de Janeiro, IPHAN; Editora UFRJ, 1999. Das iniciativas mais antigas, destaco uma formulada a partir de nosso Departamento: PEREIRA, Margareth Campos da Silva (org.). *A forma e a imagem. Arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial*, RJ, PUC-RJ, 1990-91.

constrangimentos econômicos que a liberdade dos índios causaria na população. Esse tema tem no presente projeto um desenvolvimento exclusivo, constituindo-se ele mesmo num projeto de pesquisa, como se poderá verificar adiante.

Os índios

Em 2001 John Monteiro defendeu sua tese de Livre Docência na Unicamp – *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo* – e, de modo relevante, sua introdução tem como título “Redescobrimo os Índios da América Portuguesa”. Por conferir pertinência aos capítulos que seguem na tese e por sedimentar um argumento aqui importante, cabe aqui uma avaliação do uso do termo ‘redescobrir’ naquele trabalho.

Monteiro inicia seu texto dizendo do empenho historiográfico norte-americano na década de 70 do século XX em pesquisas sobre o ‘índio colonial’ na América espanhola, empenho que promoveu um deslocamento de foco: dos colonizadores para os colonizados. O autor nota, entretanto, que o alerta da década de 70 apenas dava conta de um movimento já em curso desde há uma década antes com autores como Miguel León-Portilla e Charles Gibson, ou seja, que existia um movimento historiográfico consistente para o tema.

Tais indicações elaboram uma trajetória e uma tradição que Monteiro objetiva contrastar: enquanto pesquisadores latino e norte-americanos dedicavam-se há anos a pensar as relações entre

colonizadores e colonizados na América espanhola, abrangendo inclusive as crônicas escritas por índios e mestiços, para a América portuguesa havia silêncio.

Ele sinaliza que “a ausência quase total de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios por si só impõe uma séria restrição aos historiadores” (MONTEIRO, 2001, p. 2), mas o peso de suas palavras recai nas interpretações historiográficas que confinavam os estudos acerca dos índios à etnografia¹⁴ ou a um inevitável desaparecimento, como apregoado por vonMartius¹⁵, definindo que “o maior obstáculo impedindo o progresso mais pleno de atores indígenas no palco da historiografia brasileira parece residir na resistência dos historiadores ao tema...” (MONTEIRO, 2001, p. 2 – grifo meu).

Esse quadro começaria a se alterar a partir da década de 80. Mudanças no âmbito político e no âmbito teórico teriam ocorrido concomitantemente, com o crescimento dos estudos etno-históricos caminhando junto à emergência do movimento indígena que fazia visível a recuperação de índices de natalidade entre eles. Segundo Monteiro, as mudanças apareceriam como possibilidade de constituição de um campo acadêmico, entretanto, teriam sido mais e melhor aproveitadas pelos antropólogos, resultando em trabalhos individuais e obras coletivas, onde *História dos Índios no Brasil*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha seria referência.

¹⁴É recorrente o uso do autor às palavras de Varnhagen “de tais povos na infância não há histórias: há só etnografia”.

¹⁵ “O atual indígena brasileiro não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que *perdidahistória*.” MARTIUS, Carl F. P. Von. “Como se deve escrever a história do Brasil”, In: *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*. SP/BH: Edusp/ Itatiaia, 1982.(grifo meu).

É sob tais pressupostos que John Monteiro fala em redescobrir. O encontro promovido pela expansão marítima na Época Moderna teria 'descoberto' os índios, mas as escolhas acadêmicas teriam promovido um ocaso que, agora, diante de uma nova circunstância histórica e teórica, permitiria aos não-índios 'redescobrirem' os índios. Como um novo conquistador, John Monteiro se insere junto com outros pesquisadores num rol de novos Colombos, Vespúcios e Caminhas. O ato acadêmico valorizado como ato histórico.

O argumento do silêncio tem sido marca das intervenções desse autor, afirmando-o em artigos anteriores¹⁶. A reafirmação metódica em 95, 99 e 2001 talvez já possa ser contemporizada a partir de iniciativas inclusive do próprio John Monteiro que desde 2003 vem coordenando um Simpósio de História Indígena dentro dos encontros nacionais da ANPUH¹⁷, entretanto, se acredito que não possamos mais falar em silêncio há muito que produzir.

As pesquisas de agora levam em vantagem um conjunto de esforços no arrolamento de fontes e produção historiográfica que têm a década de 1990 como divisor de águas. Naquele momento foram realizados levantamentos sistemáticos em âmbito nacional e regional. Nacionalmente, uma pesquisa promovida Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP e coordenada pelo próprio John Monteiro deu a partida para outras. Seu objetivo primordial foi mapear a documentação relativa à história indígena e do indigenismo

existente em arquivos das capitais brasileiras, criando um instrumento de pesquisa - um guia de fontes -, publicado posteriormente pela USP. O trabalho realizado em 25 arquivos do Rio de Janeiro foi coordenado por José Ribamar Freire Bessa, da UERJ, sistematizando em outra publicação o material referente ao Rio de Janeiro: "Os índios em arquivos do Rio de Janeiro".

José Ribamar Bessa contou com uma equipe e acabou por estender o levantamento aos arquivos paroquiais, cartoriais e municipais do Norte Fluminense e do Médio Paraíba, onde até a segunda metade do século XIX funcionavam ainda 15 aldeias indígenas. Resultados põem ser aferidos no fato da pesquisadora Márcia Malheiros, que participou do projeto, hoje desenvolver tese de doutoramento a partir desse material na UFF, sob orientação da professora Maria Regina Celestino de Almeida, desenvolve pesquisa com o título *Índios, Missionários e Colonos nos 'Sertões do Leste'*.

A produção historiográfica pode não ter sido extensa, mas também na década de 1990 alguns trabalhos apontaram perspectivas. No campo da História Social Cultural, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio Programa, Christiane Figueiredo Pagano de Mello defendeu em 1996 a dissertação *O auto 'Na festa de São Lourenço': o projeto de catequese sobe ao palco*. Orientada por Luís Costa Lima, a autora conectou referências da literatura e da história e, ainda que suas reflexões digam mais da dinâmica genérica da

¹⁶ "Armas e armadilhas", In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. SP: Armas e armadilhas", In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. SP: Cia das Letras, 1999 e "O desafio da história indígena no Brasil", In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

¹⁷ Considerando os participantes das últimas duas edições - 2005 e 2007 - temos 70 pesquisadores com trabalhos sobre história indígena, em que se destacam pesquisas sobre o período colonial.

catequese jesuítica, focalizou uma situação da Capitania. Entretanto, a pesquisadora encerrou com a dissertação seus interesses, passando a trabalhar com ordenanças militares em Minas Gerais.

Focalizando a região do Rio de Janeiro e mesmo aldeamentos jesuíticos, Renato Pereira Brandão realizou pesquisas para suas dissertação e tese – *O Aldeamento Jesuítico de São Lourenço: a herança templária na construção da espacialidade brasileira* (1991) e *A Cruz de Cristo na Terra de Santa Cruz: a geopolítica dos descobrimentos e o domínio estratégico do Atlântico Sul* (1999) -, que foram divulgadas em obra organizada por Margareth Campos da Silva Pereira sobre a arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial e coletâneas comemorativas dos 500 anos da colonização como a obra *Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*, organizada por John Monteiro e Francisca Azevedo. O cerne de seus trabalhos não está nas relações entre índios e jesuítas, pois enfatiza as tradições que os europeus carregam consigo quando da ocupação de novos espaços. Entretanto, a reflexão sobre o espaço se torna distintiva na perspectiva dos diálogos disciplinares e, de modo pontual, estabelece novas referências para o aldeamento de São Lourenço, o primeiro instituído na Capitania do Rio de Janeiro. Apesar do professor da Universidade Estácio de Sá manter ocasional apresentação de trabalhos, não mais desenvolve

projeto de pesquisa voltado à temática.

Ondemar Dias, historiador com especialização em arqueologia, publicou em 1998 na Revista do IHGB *O índio no recôncavo da Guanabara*. Com vasta documentação escrita e dados resultantes de análise de cultura material – especialmente cerâmicas -, o pesquisador estabeleceu corografia articulada a eventos e personagens, tornando-se interessante guia para pesquisas da experiência colonizadora no Rio de Janeiro. O trabalho consistente, então, não se relaciona com a perspectiva historiográfica de uma História Social da Cultura e seus trabalhos posteriores desviaram-se do tema.

Considerando o material disponível não problematizado e a multiplicação de contatos entre a Antropologia e a História, acredito que entramos no século XXI com poucas pesquisas específicas sobre os índios no Rio de Janeiro. Ainda que existam outros trabalhos, não ganharam o fôlego para que afirmemos a existência de um campo de reflexão. A despeito de iniciativas fundadoras como a de Joaquim Norberto de Souza Silva, membro do IHGB que publicou na revista em 1854 uma *Memória histórica e documentada das aldeias de índios da Província do Rio de Janeiro*, os índios do Rio de Janeiro não foram protagonistas.

As aldeias jesuíticas na América Portuguesa constituir-se-ão em organismos muito mais simples do que aqueles implantados pelos religiosos espanhóis no Paraguai,

Bolívia e Argentina. Sua organização espacial será comum à outras ordens religiosas, como podemos verificar pelas aldeias carmelitas do Rio Grande do Norte e pela aldeia capuchinha de São Fidélis, no Rio de Janeiro. Infelizmente o conjunto português ainda não foi devidamente estudado, mas podemos constatar alguns princípios através da análise de um grupo de aldeias missioneiras. (PESSÔA, 2000, p. 73 – grifos meus)

As afirmações de José Pessoa, feitas em 2000, confirmam a ausência de protagonismo e, de modo mais grave, confirmam o usual mecanismo de tomar um modelo por outro. Sem desprezar a estratégia como aproximação das experiências históricas, creio que o que já foi ressaltado aqui pondera sobre seus limites, definindo uma prerrogativa para o estudo que pretendo.

Porém, de 2000 para cá vejo uma produção mais contínua e o estabelecimento de trocas que já estão gerando dividendos. Maria Regina Celestino de Almeida defendeu tese na Unicamp sobre os aldeamentos do Rio de Janeiro em 2000 - *Os Índios Aldeados no Rio de Janeiro Colonial - Novos Súditos Cristãos do Império Português* - e logo a seguir, em 2001, eu mesma defendi a minha sobre o mesmo objeto - *Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa*. Em 2002, Nanci Vieira de Oliveira, professora da UERJ, também defendeu tese na Unicamp sobre aldeamento jesuítico estudado por mim e por Maria Regina Celestino - *São Barnabé: lugar e memória*. Com documentação arqueológica e diferentes questões, a autora

garantiu novos elementos e interpretações para o mesmo objeto. Já em 2005, inspirada em minhas pesquisas e nas de Maria Regina Celestino, Silene Orlando Ribeiro defendeu dissertação sobre os índios do aldeamento de São Pedro de Cabo Frio - *De Índios a Guerreiros Reais: A trajetória da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio - Séculos XVII-XVII*.

Mesmo que nem sempre articulado, o desenvolvimento de tais pesquisas tem criado um lugar. A reunião delas e de seus desdobramentos - como o de nossos orientandos - constitui um cabedal significativo que pode alterar o quadro de explicar suas historicidade pelas dinâmicas vividas em outros lugares e gerar a visibilidade desejada para a Capitania do Rio de Janeiro.

E esse panorama promete. Além do trabalho em andamento de Márcia Malheiros, cito pelo menos dois que podem ajudar alimentar esse campo historiográfico: a dissertação de Thiago Florêncio e a tese de Christina Oswald. O trabalho de Florêncio - *A busca da salvação entre a escrita e o corpo. Nóbrega, Léry e os Tupinambá* - não está exclusivamente centrado na situação do Rio de Janeiro, mas tendo Jean de Léry um de seus documentos principais não podemos descurar que será a experiência carioca do francês com os índios mediadora de suas reflexões. Oswald está no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - UFRJ -, sendo orientada por Eduardo Viveiros de Castro com o projeto *A França Antártida*. O tema histórico e o lugar de produção da tese exibem, na sua

combinação os diálogos disciplinares mencionados no texto e que acredito sejam os mais profícuos para investigar uma experiência colonial de interculturalidade.

É um painel assaz sintético, mas creio que dê conta de sinalizar um terreno fértil, mas onde ainda se deve plantar, ou seja, há um quadro favorável para pesquisas onde os pesquisadores não estarão falando sozinhos, mas com muito trabalho a fazer. Dos textos jesuíticos, como fez Christiane Pagano, aos governamentais, como fez Maria Regina Celestino, passando por textos fundiários, como fiz eu, ou por sítios arqueológicos, como fez Nanci Oliveira, muito há o que investigar e questionar. Os índios dos aldeamentos, dos sertões, escravos ou a serviço de particulares são agentes em histórias que precisam ser contadas.

Em 1573, desgostosos com determinações jesuíticas acerca de seus casamentos, os aldeados de São Lourenço atravessam a baía e manifestam sua insatisfação para os padres. Estes, temerosos, pedem apoio à Câmara e, unidos e armados seguem para o aldeamento. Chegando lá os índios afirmam que houve um 'mal-entendido' e que eles não estavam fazendo ameaças, apenas queriam fazer requerimento para que os padres deixassem o aldeamento, como atesta o documento *História dos Colégios do Brasil*. Alianças entre Companhia e Câmara e enfrentamento entre Companhia e aldeamentos: as vivências exibem composições nada triviais entre os agentes e impedem generalizações históricas. Mais, os

índios aqui são notadamente agentes: fazem suas escolhas e negociam seu espaço. Como esse, existem outros exemplos à espera de nossos questionamentos.

Pensemos a mão-de-obra. Mesmo que já tenha sido pontuada a importância dos índios na defesa como guerreiros, há que pensá-los como construtores dos fortes e outras obras públicas, como aquedutos e aterros além do trabalho para particulares. Atento aos ritmos da economia colonial, João Fragoso escreveu:

Começamos a encontrar algumas pistas do capital originário para a constituição da economia de plantation e de sua elite senhorial no Rio de Janeiro quando descobrimos que pelo menos 17 das 26 famílias de conquistadores do Rio, vieram de São Vicente e, ao longo do século seguinte, deram origem a 48 famílias com engenhos. O fato de estas últimas significarem $\frac{1}{4}$ das famílias senhoriais conhecidas para o seiscentos sugere que parte da futura elite senhorial do Rio de Janeiro tinha, provavelmente ligações com o negócio bandeirante de apresamento de índios. Basta recordar que entre aqueles conquistadores encontramos João Pereira de Souza Botafogo e André de Leão, famosos por suas incursões ao sertão atrás do gentio da terra. Provavelmente tal negócio, além de ter fornecido escravos 'da terra' aos primeiros engenhos da Guanabara, deve ter contribuído para o acúmulo de recursos para a primeira elite senhorial do Rio. (FRAGOSO, 2001, p. 39).

Nesse caso, a história econômica abre caminho a reflexões sobre os estatutos sociais fundados na posse de índios e as relações

estabelecidas entre esses proprietários e a Companhia de Jesus. Da definição da legitimidade do apresamento – se legítima a guerra-justa ou o resgate – à administração do uso dos índios descidos e capturados, a palavra e a ação jesuítica acabavam por interferir nos interesses e atitudes de colonos e colonizadores, valendo de um outro modo o epíteto de 'cidade jesuítica'.

O já indicado evento de 1640, quando colonos se colocaram contra jesuítas em função da liberdade dos índios, pode ser não só melhor esclarecido quando composto a tais dinâmicas de formação de uma classe senhorial, como se apresentar como evidência de hierarquias e sentidos *construídos através dos índios*.

Referências:

- ABREU, Maurício de Almeida. "Reencontrando a antiga cidade de São Sebastião. Mapas conjecturais do Rio de Janeiro do Século XVI". *Revista Cidades*, v. 2, n. 2, p. 189-220, 2005.
- _____. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos, 2006.
- ALBUQUERQUE, Marcos. **Jesuítas em Olinda: Igreja de Nossa Senhora da Graça, Herança e Testemunho**, tese de doutoramento em História. Recife: UFPE, 1995.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. RJ: Arquivo Nacional, 2003.
- ALVIM, Sandra. **Arquitetura Religiosa Colonial no Rio de Janeiro vol II. Plantas, fachadas e volumes**. Rio de Janeiro: IPHAN; Editora UFRJ, 1999.
- AZEVEDO, Francisca Nogueira. & MONTEIRO, John (orgs.) **Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação**. São Paulo: Edusp, 1997.
- BARROS, Clara Emília Monteiro de. **Aldeamento de São Fidélis**, Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.
- BICALHO, Maria Fernanda. **A cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BRANDÃO, Renato Pereira. "A espacialidade missionária jesuítica no Brasil colonial", In: PEREIRA, Margareth Campos da Silva (org.). *A forma e a imagem. Arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial*, Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1990-91.

_____. "As Relações Étnicas na Conquista da Guanabara". In: *XXIII Simpósio Nacional de História: Guerra e Paz*, 2005, Londrina - PR. Anais XXIII Simpósio Nacional de História: história: guerra e paz. Londrina : Editorial Mídia.

CAPELATO, Maria Helena. **Produção histórica no Brasil 1985-1994: catálogo de dissertações e teses dos programas e cursos de pós-graduação em história**. São Paulo: Xamã, 1995.

Carta de Sesmaria de uma légua de terra, In: *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 82, p.322.

CAVALCANTI, Nireu. **O Rio de Janeiro setecentista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. **Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706**, tese de doutorado em História, Cambridge: Universidade de Cambridge, 2005.

CUNHA, Pedro Henrique da. *Notícia curiosa a benefício da Fazenda de Santa Cruz que foi dos denominados jesuítas*, manuscrito da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1790.

DAHER, Andrea . "Dos intérpretes aos especialistas: a gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América portuguesa e hispânica nos séculos XVI e XVII". In: LOPES, VELLOSO, PESAVENTO. (Org.). *História e linguagens. Texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa/ 7Letras, 2006, v. , p. 71-82.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Futuros outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa**. Tese de doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

FRAGOSO, João . "A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)", In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **Outras Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de Textos (1581-1808)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

_____. **Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de Textos (1531-1800)**. Rio de Janeiro: EDUERJ/ José Olympio, 1999.

FRIDMAN, Fania. Cf. **Donos do Rio em nome do Rei. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ Garamond, 1999.

GOMEZ, Antonio Castillo. "Hablen cartas y callen barbas: escritura y sociedad en siglo de oro". *Historiar: Revista Cuadrimestral de Historia*, Alcalá de Henares, n.4, 2000.

HANSEN, João Adolfo. **ASátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HESPANHA, António Manuel & SILVA, Ana Cristina Nogueira da. "A identidade portuguesa", In: José Mattoso (org.). *História de Portugal*, vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

História dos Colégios do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, volume XIX, 1897, pp. 135-136.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1987.

LAGRÉE, Michel. 'Histoire religieuse, histoire culturelle', In: RIOUX, Jean-Pierre et SIRINELLI, Jean-François (dir.) *Pour une histoire culturelle*. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

LE GOFF, Jacques. "Documento/ Monumento", In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1997.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**, tomo VI, Lisboa/ Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 10 volumes, 1938.

MARTIUS, Carl F. P. Von. "Como se deve escrever a história do Brasil", In: *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*. SP/ BH: Edusp/ Itatiaia, 1982.

MATTOS, Ilmar R. de. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 1987.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. **Pela propagação da fé e conservação das conquistas portuguesas. As Juntas da Missões. século XVII-XVIII**, tese de doutorado em História, Porto, Universidade do Porto, 2002.

MONTEIRO, John Manuel "Armas e armadilhas", In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. "O desafio da história indígena no Brasil", In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995.

_____. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo.** Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001.

____. **Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.**

São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, Nanci Vieira de. **São Barnabé: lugar e memória**, Departamento de História, Unicamp, 2002.

PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. 1. ed. S. Paulo: Edusp, 2001.

PEREIRA, Margareth Campos da Silva (org.). **A forma e a imagem. Arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial**. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1990-91.

PESSÔA, José Simões de Belmont. "Em tudo semelhante, em nada parecido. Modelos e modos de urbanização na América Portuguesa", In: *Revista Oceanos*, no. 41, Lisboa, jan/ março 2000.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. São Paulo: Edusc, 2003.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec, 2002.

RIBEIRO, Silene Orlando. **De Índios a Guerreiros Reais: A trajetória da Aldeia de São Pedro de Cabo Frio - Séculos XVII-XVIII**, dissertação de mestrado, Departamento de História, UFF, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colônia. Sertões do Grão-Pará, c. 1755 - c. 1823.**, tese de doutorado em História, Niterói, UFF, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

____. "História da Cultura e da Religiosidade", In: ARRUDA, José Jobson & FONSECA, Luís Adão (orgs.). *Brasil -Portugal: História, agenda para o milênio*. SP; Portugal: Edusc - Fapesp; ICCTI, 2001.

VAINFAS, Ronaldo "História da cultura e das religiosidades no Império Colonial Português (séculos XV - XVIII)", In: ARRUDA, José Jobson & FONSECA, Luís Adão (orgs.). *Brasil-Portugal: História, agenda para o milênio*. SP; Portugal: Edusc - Fapesp; ICCTI, 2001.

HENRY KOSTER, UM ANGLICANO NO SERTÃO DO NORTE OITOCENTISTA¹

Raíssa Barbosa da Costa²

Resumo

Henry Koster foi um britânico que viajando ao Brasil no alvorecer do século XIX, sem qualquer pretensão científica, comercial ou religiosa, acabou por explorar a região que hoje conhecemos como Nordeste brasileiro, cruzando os umbrais do sertão e anotando o que via, ouvia e sentia, produzindo um dos mais singulares relatos de um *seeing man* sobre o Brasil. Destarte, neste ensaio buscamos observar e analisar os escritos deste viajante no tocante as questões religiosas, ou seja, reunindo fragmentos que nos permita observar indícios de seu lugar enquanto um anglicano, na medida em que se pronuncia sobre o outro, aqui apresentado na figura do catolicismo sertanejo, pensando o como ele observa este diferente, em seus constantes movimentos de estranhamentos e aproximações.

Palavras-chave: Viajante. Anglicanismo. Catolicismo.

Abstract

Henry Koster was a british who traveling to Brazil in the 19th century, without any scientific pretense, religious or commercial, ended up exploring the region we know today as the Brazilian Northeast, crossing the backwoods and noting what he saw, heard and felt, producing one of the most singular reports of a *seeing man* about Brazil. Thus, in this essay we seek to observe and analyse the writings of this traveler regarding religious issues, gathering fragments which will allow us to observe signs of his place as an anglican, insofar as its opinion on the other, here presented in figure of catholicism *sertanejo*, thinking how he sees this

differently, in his constant movements of barriers and approximations.

Word-keys: Traveler. Anglicanism. Catholicism

Surpreendeu-o em saber que tínhamos igrejas na Inglaterra, das quais nunca ouvira falar. Declarou que não mais acreditaria que os ingleses fossem pagãos (Henry Koster - Viagens ao Nordeste³ do Brasil)

Primeiras palavras

Primeiramente devo esclarecer que Henry Koster não foi nenhum militante da igreja anglicana no Brasil, apenas declarava sua escolha religiosa e ao que nos parece de forma bastante tolerante às demais doutrinas cristãs, talvez por sua vivência em uma nação com população majoritária católica romana, como era Portugal, tivesse um olhar menos ortodoxo no que diz respeito a defesa de sua fé como a única a ser aceita, tanto que constantemente em suas viagens nas capitâneas do norte do Brasil frequentava festas católicas, bem como mantinha relações de amizade com vários sacerdotes católicos. Por outro lado não podemos excluir que há alguma influência de suas concepções religiosas diante do outro, que aqui nos apresenta na figura do sertanejo e de suas religiosidades, enquanto manifestações culturais.

O presente trabalho busca analisar os traços de influência do anglicanismo na escrita de Koster sobre a cultura religiosa sertaneja, como também traços e singularidade desta. Destarte reunindo fragmentos descritivos de um cenário cultural religioso e analisando a partir da

¹ Este artigo foi produzido como trabalho final para a disciplina Religiões e Manifestações culturais no Brasil, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, ministrada pelo professor doutor João Marcos Leitão Santos.

² Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande, aluna regular do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, bolsista REUNI do componente curricular História do Brasil II.

³ Devemos lembrar que o título original, *Travels in Brazil*, foi modificado pelo tradutor da obra Luiz Câmara Cascudo, para *Viagens ao Nordeste do Brasil*, sobre a justificativa de que seria uma tradução mais fiel, já que o Brasil de Henry Koster se limitaria a Pernambuco e as províncias setentrionais. Neste ponto torna-se necessário mencionar que o termo Nordeste, para designar a região que compreende hoje os Estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe, só foi criado no século XX, mas precisamente, anteriormente a esta divisão o Brasil era separado apenas em

retorica da alteridade as ideias de *transculturação*⁴ religiosa, a partir da *zona de contato*⁵ já mencionada.

Torna-se importante lembrar que a linguagem a qual nos propomos a utilizar como fonte primária, a literatura de viagem, apresenta-se cheia de etnocentrismo, assim atentamos para os devidos cuidados em sua análise, pois as fantasias também fazem parte do imaginário humano e podem exercer influência, "a história é direcionada tanto pela maneira como as pessoas imaginam que as coisas são, quanto pela maneira como as coisas realmente podem ser" (PRATT, 1999: 17), portanto, não devemos esquecer as subjetividades contidas nesses escritos, os locais onde estavam inseridos aqueles discursos e para quem eram direcionados. "Compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do 'fazer' e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas" (RICOEUR, 1994: 91), só então poderemos utilizar da forma mais adequada as informações que nos aparecem e as perguntas que nos permeiam na medida em que lemos essa literatura.

Levando em consideração a fonte utilizada neste trabalho, que poderíamos aproximar da utilizada por Robert Darnton quando este estudou o relato de um burguês anônimo, habitante de Montpellier, que resolveu "descrever" sua cidade no ano de 1768. Darnton arremata que "Nossa tarefa não é descobrir qual o verdadeiro aspecto de Montpellier em 1768, mas entender como nosso observador a observou".

(2006: 144) Neste sentido, não queremos aqui entender mais sobre o anglicanismo ou a religião sertaneja, mas perceber como Koster vai representar a primeira e observar a segunda.

Antes de adentrarmos qualquer análise da escrita do nosso personagem, torna-se necessária uma apresentação do mesmo e, por conseguinte, do tempo e espaço no qual estamos nos propondo a falar.

De Henry Koster à Henrique da Costa

1809, este é o ano em que Henry Koster pisa nas terras brasileiras pela primeira vez. Um ano após a transferência da Coroa Portuguesa para o Brasil, e este continuava colônia de Portugal, porém com grandes diferenças estruturais, que passariam a ser responsáveis, anos depois, pelo progresso do status do Brasil, de colônia à Reino Unido.

Realizar uma biografia de Henry Koster anterior a sua vinda para o Brasil torna-se uma tarefa inviável, ou ainda, impossível como nos diria Cascudo (1942). Contudo nos resumimos aqui a expressar quem foi este homem, como ele chegou ao Brasil, suas motivações para esta viagem e por onde andou por essas terras e no que resultou esta viagem, tomando como base estudos biográficos do próprio Cascudo e as notas tomadas por Alfredo de Carvalho (1930) no arquivo do consulado inglês em Pernambuco.

Filho de britânicos, Koster nasceu em Portugal, mas sempre

Norte e Sul, mesmo diante do perigo de ser julgado enquanto anacronismo, a utilização do termo, utilizamos para facilitar a compreensão.

⁴ *Transculturação* é um termo conceito cunhado em 1940, pelo antropólogo cubano Fernando Otiz, apropriado por Mary Louise Pratt, em *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, para representar além da dominação de uma cultura sobre a outra, mas de uma troca cultural, sendo o resultado do entrelaçamento. Também é bastante utilizado para pensar o entrelaçamento como uma forma de resistência, onde aprender a cultura do outro se encontra ligada a intencionalidade de utilização da mesma a seu favor e contra a dominação.

⁵ Utilizo aqui a ideia de *zona de contato* proposta por Mary Louise Pratt, obra já citada, para percebermos o embate cultural, intelectual, étnico, biológico, enfim, das diferenças expostas aos olhos nos momentos de encontro do "eu" com o "outro", representando os espaços sociais onde as culturas díspares se encontram e se chocam, se entrelaçando, muitas vezes de formas assimétricas, é válido lembrar que estas zonas de contato constituem-se como uma constata na literatura de viagem a serem analisadas.

expressou seus sentimentos perante as duas pátrias na frase "*England is my country, but my native soil is Portugal*"⁶ (CASCUDO, 1942: 11), considerando-se britânico apesar de sua naturalidade portuguesa. Com uma história familiar pouco conhecida, sabem-se apenas, a partir de pequenos trechos de seus relatos, que seus pais e parentes deveriam ser negociantes em Portugal e nada mais. Sua história pessoal passa a nos ser conhecida a partir do momento que viaja no "Lucy" de Liverpool em direção às terras brasileiras.

Vindo de Londres, o cronista britânico, diga-se assim, pois é assim que o mesmo refere a si, como fora supracitado, aportou em terras brasileiras em 07 de dezembro de 1809, após trinta e cinco dias tranquilos de travessia, estando com 25 anos de idade, buscava a cura para o mal do século, a tuberculose, graças à qual havia sido desenganado pelos médicos de sua terra natal, mas que amigos e parentes acreditavam na melhora com a mudança de ares, sendo a ele indicado a região de Pernambuco, já que regiões como Portugal e Espanha não podiam ser pensadas devido a política de Napoleão. O desejo, contudo, de deixar a Inglaterra por um tempo e aventurar por terras desconhecidas, era anterior a doença, esta apenas havia apressado a já confessada vontade.

Aportando em Pernambuco pouco antes do meio dia, não deixou de observar e tomar nota das primeiras impressões sobre o Brasil, a primeira vista da vila de Santo

Antônio do Recife, a colina na qual se erguia a cidade de Olinda, e mais distante de seu olhar o Cabo de Santo Agostinho. As jangadas no mar chamam bastante a atenção do recém chegado, porém não mais do que as próprias maneiras do povo, que já pareciam ser ainda mais estranhas do que imaginaria encontrar, assim a sociedade pernambucana passa a ser descrita em detalhes por Koster.

O ano que segue a sua chegada foi bastante intenso, com o desejo de conhecer as regiões menos povoadas decide viajar Brasil adentro, e em Outubro de 1810 viaja para Goiana, onde tem a oportunidade de conhecer o naturalista Manuel Arruda da Câmara, já muito doente segundo o viajante, de lá segue para sua primeira jornada até à cidade da Paraíba, de onde retornou à Goiana - PE. Após esta primeira empreitada Koster resolveu ampliar a viagem e então preparasse para percorrer a região até o Rio Grande, visitando agreste, praia, caatinga, taboleiro e sertão até Fortaleza, onde chegou em 16 de Dezembro do mesmo ano, neste ponto torna-se importante ressaltar que ele fora o primeiro, cronologicamente, viajante estrangeiro a atravessar o sertão do Nordeste em tempos de seca, produzindo relatos sobre essa empreitada.

De Fortaleza retorna à Pernambuco, em 08 de Janeiro de 1811, seguindo praticamente o mesmo caminho de sua ida, contudo, logo após o início de seu retorno é assolado por uma enfermidade,

⁶ "Meu país é a Inglaterra, mas sou nativo de Portugal".

provocando atraso em sua jornada. As paisagens do Sertão que ele percorre na volta também tornaram-se bem diferentes daquela de sua ida, conhece então o outro extremo do nordeste, o excesso de chuvas e as enchentes.

Chegando no Recife em fevereiro de 1811, viajou ao Maranhão, por mar e, de lá, retornou à Inglaterra a bordo do "Brutus" em direção a Falmouth, aportando nesta no mês de Maio daquele ano. Profundamente impressionado com as paisagens naturais e as populações que havia visitado, o inglês se manteve em estado de ansiedade pelo retorno às terras do Nordeste do Brasil.

Viajou, então, de volta ao Brasil, expulso da Grã-Bretanha pelo rigoroso inverno, chegando a Recife em 27 de Dezembro de 1811. Neste retornorealiza ainda alguns passeios na companhia do Capitão-Mór do Bom Jardim, e se torna senhor de engenho em Itamaracá, onde arrendaria, durante anos, o engenho Amparo. Na tentativa de aclimatar-se à terra e à sua cultura, aportuguesou seu nome para Henrique da Costa e dedicou-se a traçar um perfil dos homens, da cultura e da natureza locais. Descreveu também o Recife, suas transformações arquitetônicas, sua natureza, sua organização político-administrativa. Em 1815 sua presença é exigida na Inglaterra e o mesmo retorna ao seu país onde encontrou a oportunidade de transformar suas anotações de viagem em livro, encorajado pelo Poeta Laureado da Inglaterra Robert Southey.

É válido salientar aqui que as notas tomadas durante suas andanças foram ponderadas e revisadas, no gabinete de Robert Southey, em Londres, onde, certamente, consultaram-se muitos documentos raros e relatos de outros viajantes, bem como, com probabilidade, adaptaram-se aspectos considerados pouco interessantes para que se tornasse de interesse para os leitores. Destarte devemos percebê-lo como um *seeing man*, ou o observador "aquele cujos olhos imperiais passivamente vêem [sic.] e possuem" (PRATT, 1999: 33).mas também letrado e com um vasto conhecimento prévios a suas experiência de viagem, ainda que não institucional, que autorizavam as suas incursões e o valor dos seus relatos, bem como de certo reconhecimento entre os pares.

Com o título original *Travels in Brazil*⁷, o livro de Henry Koster, foi publicado pela primeira vez em 1816, em Londres, como já foi mencionado anteriormente, sendo cercado pela simpatia do público naquele período segundo Cascudo (1942).

Viajou ainda pelo Rio São Francisco, mas as anotações que possam ter sido feitas pelo viajante perderam-se entre o Brasil e a Inglaterra. Pouco tempo depois, no começo do ano de 1820, na capital da Província de Pernambuco, Koster faleceu vitimado pelos males respiratórios que haviam dado motivo à sua viagem ao Brasil.

⁷ Como obra autônoma somente veio a ser publicado no Brasil em 1942, embora tenha sido editado em fascículos, entre 1898 e 1931, pela *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco*.

⁸ No século XIX, Napoleão Bonaparte tornou-se Imperador da França, seu objetivo era apoderar-se de toda a Europa. Para alcançar tal intento devassou o exército de diversos países, porém o mesmo não conseguiu com as forças militares e navais da Inglaterra. Para enfrenta-los, Napoleão decretou o Bloqueio Continental, a proibição imposta por Napoleão Bonaparte com a emanação, em 21 de novembro de 1806, do Decreto de Berlim, que consistia em impedir o acesso a portos dos países então submetidos ao domínio do Império Francês a navios do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda. Com o decreto buscava-se isolar economicamente as Ilhas Britânicas, sufocando suas relações comerciais e os contactos com os mercados consumidores dos produtos originados em suas manufaturas.

O Brasil de Koster

O momento em que se dá a vinda de Koster ao Brasil, inserido em uma conjuntura política, que além de favorecer a presença estrangeira no Brasil, abre portas à entrada de outras igrejas como é o caso da igreja anglicana.

D. João no alvorecer do século XIX encontrava-se em uma situação delicada, tendo que optar entre a invasão da França, sob o comando de Napoleão, ao território português, caso não acatasse o Bloqueio Continental⁸, ou caso acatasse a este, a invasão da Inglaterra ao território brasileiro. Não pretendendo prolongar aqui o discurso sobre os motivos políticos e econômicos responsáveis pela decisão tomada em 1807 pela Corte portuguesa, pois nos interessa para este trabalho muito mais as consequências dessa mudança para a própria colônia. A saída encontrada por Portugal, em conjunto com os ingleses, foi a mudança da comitiva portuguesa para o Brasil. Em novembro de 1807, sob proteção da força naval inglesa, D. João, sua linhagem e a nobreza que o rodeava mudaram-se para o Brasil. Após a chegada da Corte real, Dom João passou alguns dias em Salvador, quando tomou duas decisões que deram uma injeção de ânimo na economia brasileira: determinou a abertura dos portos, que autorizava o livre-comércio entre o Brasil e os demais países amistosos, ou seja, não aliados a França, e a autorização para a instalação de indústrias, antes coibida por Portugal, suspendendo a

proibição de 1785, que não permitia a instalação de indústrias na colônia.

A vinda da Coroa para as terras coloniais deu um impulso ao desenvolvimento da região, toda a estrutura administrativa da colônia foi reformulada, e muitos órgãos que antes só existiam na Metrópole foram instalados no Brasil. Alencar (1979) afirma que apesar da chegada de instituições que dinamizaram as atividades na Corte, enquanto outros serviam apenas para empregar os milhares de fidalgos que vieram de Portugal, sendo colocados em órgãos que foram transpostos para a colônia sem que houvesse qualquer atenção à realidade local. Alguns afirmariam que não haveria Brasil se tal fato não tivesse ocorrido, Carvalho (2008) ressalta o que ocorreu com a colônia espanhola na América e toda a fragmentação da região em pequenas nações, enfatizando neste ponto, que não havia diferenças entre as colônias espanholas e portuguesas que pudessem sugerir um desenlace diferente.

A abertura dos portos, contudo, aumentou significativamente a presença estrangeira no Brasil, foi a partir desta medida que numerosos viajantes viram-se permitidos a conhecer as terras portuguesas na América, e escreverem sobre ela, sem medo, a abertura dos portos pôs fim a uma constante vigilância a qual os estrangeiros que nessas terras desembarcavam eram submetidos antes de 1808, "a vigilância ia ao cúmulo de o oficial dormir na porta de seu quarto" (FRANÇA, 2007: 22).

Os portos brasileiros, nos séculos que antecederam a abertura, exerciam uma posição estratégica e logística à navegação pelo Atlântico, retendo desse modo sua importância nos mapas dos navegantes, que mesmo com tantas restrições para aportar nessas terras e ainda mais para permanecer no local, não deixavam de fazer a parada no litoral da colônia, com as mais diversas finalidades, dentre elas podemos elencar aqui as científicas, comerciais, de reconhecimento e até espionagem. Ângela Domingues (2007) conta que mesmo com tantos obstáculos essas viagens pelo litoral brasileiro durante o século XVIII resultaram em testemunhos textuais, cartográficos e iconográficos, relatos esses que constituíam as poucas fontes de informação sobre a colônia.

A literatura de viagem produzida pelos viajantes acerca do Brasil no início do século XIX, vem dessa tradição que crescia na Europa desde a primeira metade do século XVIII, quando as primeiras expedições em torno da terra, regidas pelas ambições científicas, foram iniciadas, desde então se abria caminho para o mercado da literatura de viagem, uma espécie de diário onde estavam expostas as impressões, os olhares, os sabores, as curiosidades de um mundo desconhecido pela grande maioria da população europeia.

Estamos tratando de um momento de bruscas mudanças não só políticas, mas também culturais. Neste mesmo momento o Tratado de Comércio e Navegação (1810), entre Portugal e Inglaterra, v

ai afinar as relações entre as nações, abrindo espaços no Brasil nunca antes pensados.

Aos ingleses era garantido também o direito de liberdade religiosa. Numa decisão até então inédita nos domínios de Portugal na América, os protestantes ingleses passavam a ter autorização para erguer templos religiosos, desde que essas capelas e igrejas se assemelhassem a domicílios particulares e não tocassem sinos para anunciar cultos religiosos. (GOMES, 2007: 187)

Observamos, no entanto, que a liberdade religiosa cedida aos britânicos não significava a liberdade de culto, não sendo permitido que buscassem a conversão de cristãos católicos brasileiros ou exercessem publicamente suas crenças e ritos. A face missionária do anglicanismo no Brasil só aparecerá na segunda metade do século XIX, ainda no período imperial brasileiro. Contudo, esse consentimento dado pela Corte Portuguesa, tinha grande significado, visto que a Inglaterra estava estabelecendo, ao longo do século XIX, capelanias e paróquias em todas as terras sob seu controle, ou ainda, naquelas terras em que possuíam interesses comerciais e, por tanto, influências. Assim os séculos XIX e XX, o anglicanismo passou a fazer parte da cultura religiosa de diversas regiões do mundo como na Austrália, Nova Zelândia, África, Ásia, Hong-Kong, Índia, América do Sul e Central, etc.

Assim, em 1819, foi inaugurada em solo brasileiro a primeira capela não-católica romana, a Christ Church [...] (Rio de Janeiro) e

posteriormente a St. Paul's (São Paulo), Holy Trinity (Recife), St. George (Salvador), St. Mary (Belém), All Saints (Niterói), Capela dos Marinheiros (Santos) e a Capela da Companhia de Mineração (São João Del Rey, MG). Várias outras foram se estabelecendo durante a primeira metade do século XIX. Eram capelas frequentadas por britânicos, com clérigos enviados diretamente da Inglaterra para atendimento das famílias e jurisdicionadas a dioceses britânicas. (CALVANI, 2005: 40)

O momento em que Koster chega ao Brasil, no entanto, ainda não há qualquer capela anglicana, apenas a garantia aos britânicos de liberdade de crença em seus domínios privados. Contudo, mesmo diante destes privilégios dados aos seus compatriotas britânicos, a situação em Recife deixava o viajante contrariado, ele demonstra nas palavras que se seguem a necessidade de luta para que se estabeleça também uma liberdade de culto, e esta deveria ser uma prioridade para os cristãos.

Não havia Capela Protestante nem clérigo nem mesmo um Cemitério para os nossos compatriotas (...) Sem alguma aparência exterior de culto, pode-se esperar que o povo do Brasil tenha uma idéia melhor sobre aqueles que representam, desde longos anos, como pagãos, bichos e cavalos? (...) Não será dessa maneira que a Nação Britânica se fará respeitada. (...) A essas razões políticas pelo estabelecimento local do culto, devemos juntar outras de grande importância, e antes as quais um cristão não poderia ser indiferente. (KOSTER, 1942: 489)⁹

Observaremos mais a frente mais motivações para que Koster se expresse de forma indignada frente a esta situação religiosa, quando o mesmo encontra-se com sertanejos e estes surpreendem-se com os ingleses. Contudo, as primeiras elucidações que encontramos sobre o Sertão, nos revelam um lugar que mais se aproxima do deserto. Para o viajante as pessoas pareciam ter sumido daquela região, depois de dias viajando em terras que "dava a impressão de não havermos mudado do lugar, tanto era igual a fisionomia do ambiente" (KOSTER, 1942: 125), o único encontro fora com um major, que ele encontrara pelo caminho guiado numerosos animais, do qual teve notícias de que a vila para qual seguia estava esgotada, os moradores haviam abandonado suas casas, ele mesmo fora ao litoral em busca de farinha para a família.

Koster o descreve como um típico brasileiro do interior, mas quais características eram essas que estereotipavam o sertanejo no imaginário do britânico? O aspecto básico que caracteriza o sertanejo é sua indumentária "camisa e ceroulas, a alpargatas nos pés, espingarda ao ombro, espada ao lado suspensa por um boldrié, e uma faca de caça á cintura." (KOSTER, 1942: 121).

[...] sua roupa consistia em grandes calções ou polainas de couro taninado, mas não preparado, de côr (sic.) suja de ferrugem, amarrados da cinta e por baixo víamos as ceroulas de algodão onde o couro não protegia. (KOSTER, 1942: 133)

⁹ Neste momento não podemos deixar de mencionar que quando Koster retornou, em 1815, já existia o Cemitério dos Ingleses, que ainda funciona no mesmo local em S. Amaro das Salinas, na cidade de Recife. Quanto a "Igreja dos Ingleses" só veio a ser construída em 1838, obra esta dirigida pelo consul britânico Edward Watt, sendo inaugurado no ano seguinte.

A cor do sertanejo é bastante mencionada, sendo descrito como de pele morena, o próprio viajante se surpreende ao perceber que nas partes cobertas a pele é tão clara quanto a dos europeus. O armamento também fazia parte do traje do sertanejo, sempre carregando uma faca e uma pistola de cano longo. Os usos dessas peças não são descritas pelo viajante, mas é uma observação constante que ele apresenta ao descrever esses homens.

A curiosidade de ambos possibilitou ricas trocas de conhecimento. O sertanejo conheceu um inglês e dele tomou conhecimento de uma cultura distante da sua, de modos de vida que mesmo estranhos a ele, muitas vezes se aproximavam do seu próprio mundo, a exemplo da descoberta de que na Inglaterra também havia cavalos, vacas e cachorros, no entanto, Koster se apresenta como aquele detentor da sabedoria, que mesmo diante do outro parece conhecer a este tão bem quanto a si mesmo. Os diálogos sobre a religiosidade, no entanto, é o que mais nos chamou a atenção, principalmente no tocante a religião britânica e suas diferenças com o catolicismo romano, diferenças estas reduzidas a explicações simplistas que acabam por aproximar mais o catolicismo do anglicanismo do que propriamente distanciá-los, a exemplo da maior "diferença" colocada por Koster frente aos questionamentos de seu recém conhecido, que seria a questão da confissão que para os anglicanos não

é obrigatório. Mesmo diante de tal simplificação, o major se mostrou, segundo o viajante, bastante impressionado, pois apesar de demonstrar certo incomodo em relação a esta prática obrigatória na igreja católica, não deixou de enfatizar que a achava necessária.

O mais intrigante, porém, está na fala do sertanejo após o breve diálogo sobre religião, assim ele "declarou que não mais acreditaria que os ingleses fossem pagãos" (KOSTER, 1942: 124), tal imaginário sobre os estrangeiros é quebrado pela aproximação entre os diferentes, com o diálogo do "eu com o outro", possibilitando conhecimentos e eliminando conceitos pré-concebidos daquela sociedade. Estas reformulações sobre o outro, mesmo não estando apresentada em palavras tão diretas como as do major, também faz parte de toda a narrativa de Henry Koster, que faz o constante movimento de pensar se o Brasil e os brasileiros são como ele ouvira falar, ou como ele lera em obras de outros viajantes, ou se são surpreendentemente diferente do que ele imagina, e é neste sentido que percebemos o próprio olhar do viajante sobre o ambiente, o sertão, que em primeiro plano confirmado enquanto quase um deserto brasileiro, pouco depois é surpreendido com chuva e um verde de rápida emergência.

Tinhamos sofrido vários aguaceiros inopinados, nos dias anteriores e, mesmo não sendo fortes, a relva começava a brotar em vários lugares. A rapidez da vegetação do Brasil é assombrosa. Num bom terreno caindo a chuva a tarde, no

outro dia já existe um leve matiz de verde; continuando as chuvas, os renovos da relva medirão uma polegada, e, no terceiro dia, serão suficientemente longos para que o gado possa pastar. (KOSTER, 1942: 190)

Ao longo dos encontros com os habitantes do sertão Koster demonstrou-se um bom amigo, não fazendo questão de explicar-lhes sobre a vida nas terras do Velho Mundo, ao mesmo tempo que não se opôs a experimentar certos hábitos sertanejos, principalmente nos momentos de necessidades, como a sede resultante da seca, em que na tentativa de driblar o incomodo "o major sugeriu imitar seu exemplo, pondo uma pedrinha na boca, recurso tradicional dos sertanejos em tais ocasiões" (KOSTER, 1942: 127), ou ainda experimentando alimentos como a massa do miolo da Carnaúba.

Contudo a tradução simplificada de Koster sobre as diferenças entre o catolicismo romano e o anglicanismo, como já fora mencionada, no entanto, nos oferecem uma serie de questionamentos. A priori poderíamos inferir que o viajante não se interessava pelo tema religioso, por outro lado as observações sobre capelas, igrejas, padres e manifestações religiosas no decorrer de todo seu relato nos revelam que este é um aspecto que lhe salta aos olhos. Qualquer leitura que leve a uma interpretação de que Koster não gostaria de prolongar o assunto é facilmente descartada pelo próprio viajante como já mencionado. Contudo poderíamos ainda pensar que talvez ele não acreditasse que

aquele homem pudesse compreender mais profundamente as particularidades do anglicanismo a ponto de reduzi-lo a uma igreja católica sem confissão obrigatória, esquecendo, se assim podemos colocar, de mencionar uma diversidade de distanciamento entre as duas.

Esta análise, talvez radical, pode ser realizada pela leitura geral que o britânico realizada da sociedade brasileira, carente de civilização, apesar de muito promissora.

Podemos inferir, por esta passagem mencionada, dentre outros muitos exemplos, que o estrangeiro, para o povo do interior do Nordeste, era um "bicho estranho", não havia uma compreensão do outro, da cultura da diferença. Quando o grupo do viajante chegava em pequenos lugarejos, a população vinha ao seu encontro porquê "desejavam ver, porque era um bicho que nunca tinham visto" (KOSTER, 1942: 136), o estranhamento ocorria de ambos os lados, por outro lado, é notável a posição de Koster em não querer ser "o diferente", quando questionado onde está o inglês, ele apenas menciona que John¹⁰ não encontrava-se no momento, esquecendo que ele mesmo era o estrangeiro em questão.

Com a volta de John a "zona de contato":

As fisionomias mostraram o desapontamento quando se convenceram da verdade, porque esperavam ver uma besta extranha [sic.]. John voltou e foi objeto de curiosidade e como não falava o português, e tudo aquilo o irritava,

¹⁰ John era um britânico, empregado de Henry Koster, que viajou ao Brasil com este para fazer companhia e ajuda-lo em suas necessidades. Ele não falava português, era a figura excêntrica aos olhos dos sertanejos.

começou a praquejar em inglês. Aturdidos, exclamaram: - 'Fala a língua de negro!'. (KOSTER, 1942: 136)

A postura da população transforma o sertanejo em um povo inculto, inocente, incivilizado, etc, aos olhos dos viajantes, o que fortalece nossa hipótese anterior, por outro lado, conforme pudemos observar em uma citação do viajante no nas primeiras páginas deste trabalho, parte da "culpa", se assim podemos conferir, deste desconhecimento da cultura britânica pela população brasileira seria da própria situação de desconsideração do governo que mesmo com o Tratado de Comércio, não realizaram tudo que ficou acordado, porém uma das maiores críticas de Koster se estabelece a algo que o Tratado não conferia aos ingleses, a possibilidade liberdade de culto.

Os sertanejos observados por Koster também são homens e mulheres de muita fé, porém em um ambiente tão desabitado, onde as casas se encontravam distantes umas das outras, uma figura que muito se assemelha com ele vai chamar sua atenção, são os padres viajantes, que percorrem as terras do Sertão com um altar móvel parando onde se encontra um aglomerado de gente para rezar a missa.

Os padres erguem um altar onde existem pessoas que podem pagar pela missa. Ganham uma renda considerável para o Brasil [...] Esses padres têm uma missão no Mundo. Se essa tradição não existisse todo culto era impossível para os habitantes de muitos distritos, ou bem, eles não podiam assistir um

serviço religioso sinão uma ou duas vezes por ano porque é muito para lembrar que algumas das partes ficam a vinte e trinta léguas da igreja mais próxima, e nessas paragens em que não há lei nem religião real e racional, alguma cousa é melhor que cousa alguma. Seus batizados e casamentos guardam o ritual religioso e preservam do desaparecimento total as regras estabelecias na sociedade civilizada. (KOSTER, 1942, p. 132)

A igreja em diversos momentos da escrita de Koster, e como poderemos observar mais detalhadamente mais a frente, vai apresentar-se quase como sinônimo de que há civilização naquele ambiente em que ele se encontram, como se fosse sinais de uma sociedade mais estruturada. Contudo, o que o próprio viajante percebe ao cruzar o sertão é um novo modo de relação entre os homens e sua religião, expressa na figura dos padres viajantes, e que aparentemente seriam o único contato destas pessoas com a religiosidade, o que dificultava até no cumprimento de todos os deveres da religião, mencionando aqui outra passagem, onde fora solicitado a um padre viajante que fosse realizado o batizando do filho de uma senhora, que para a surpresa de todos já era um rapaz que teria entre treze e quatorze anos de idade. Esses trechos do relato de Koster nos releva uma serie de observações, contrastes e ideias preconcebidas pelo viajante, onde o território sertanejo é vislumbrado e construído como um local sem lei e sem religião, desconsiderando a religiosidade presente no povo e que ele já pode

presenciar e conhecer para além da observação, mas também do diálogo. Talvez Koster acreditasse que o que ele vivenciou fora apenas reflexo da existência desses padres viajantes, estaria ele equivocado?

Não pretendendo aqui estabelecer as conexões entre a existência da fé e da religiosidade a presença da igreja católica (mesmo que da forma em que se dava), adianto para pensar outra conexão realizada por Koster a respeito de uma sociedade civilizada, esta dotadas de leis e doutrinas religiosas. Ao chegar na Vila do Assú, o viajante esboça:

[...] chegamos a Vila do Assú. Oh, que alegria tive vendo uma igreja!... e a perspectiva regular de uma vila, com pessoas civilizadas, se assim posso chamar de 'civilizados', de acordo com as ideias europeias. (KOSTER, 1942: 138)

A ideia de civilização percorre todo o relato de Koster, não só diante da perspectiva religiosa, onde uma sociedade que possui uma igreja e religião já é de certa forma civilizada, mas diante das observações de atitudes, hábitos comuns aos brasileiros e que por ser estranho a ele, considera enquanto incivilizado, muitas vezes consideradas como uma herança indígena, ou seja, uma herança selvagem.

Devemos, no entanto, atentar para que nossa leitura dos escritos de Koster não observe apenas esses enquanto um discurso negativo do sertanejo e do brasileiro em geral, como nos lembra Norbert Elias, homens como Henry Koster estavam cerceados pelo ideal da *civilisation* de raiz francesa e inglesa, ou seja, um discurso que almejava "o aprimoramento das instituições da educação e da lei será realizado pelo aumento dos conhecimentos" (1994: 161). Este ideal de civilização estava ainda inserido em um contexto universalista, ou seja, existia a ideia, como nos lembra Todorov (1993), uma concepção em que se anulavam as fronteiras e buscavam-se um nível de civilização compatível em quaisquer que fosse a localidade geográfica.¹¹

Contudo este trabalho buscou demonstrar um pouco do olhar do anglicano Henry Koster sobre o outro católico sertanejo, ao mesmo tempo em que falava de si mesmo e de seu lugar religioso. Por outro lado, as possibilidades de se trabalhar aspectos religiosos no Brasil nos fins do seu período colonial, a partir dos escritos deste viajante, são por demais abrangentes, deixo, por tanto, margem para que outros trabalhos possam surgir sobre outros momentos de seus relatos, onde negros e índios são observados em suas manifestações culturais, muitas vezes religiosa, porém camuflada.

¹¹ Percebemos neste momento que as concepções de leitura das sociedades, nesse sentido de civilização universalista, vai se opor ao modelo Alemão de Kultur, mais localizada e pontual. Cf.: CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. São Paulo. EDUSC, 2002.

Referências:

Fonte:

KOSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. trad. e notas L. C. Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. [orig. 1816]

Bibliografia

ALENCAR, Francisco et all. História da Sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.

CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 36-47, setembro/novembro 2005.

CARVALHO, Alfredo. Bibliotheca Estocico-Brasil, vol. III. Rio de Janeiro: Pottengi & Cia, 1930.

CARVALHO, José Murilo de. D. João e as histórias do Brasil. Rev. Bras. Hist., 2008, vol. 28, nº56, p. 551-572.

CASCUDO, Luis da Câmara. Prefácio do tradutor. In Koster, H. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p.09-28, 1942.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. São Paulo. EDUSC, 2002.

DARNTON, Robert. O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Volume 1: Uma História dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GOMES, Laurentino. 1808: Como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil. Editora Planeta do Brasil, 2009.

MATTA, Sérgio da. História e Religião. Belo Horizonte: Autêntica. 2010.

RATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Edusc, 1999.

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa (Tomo 1). Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

TODOROV, Tzvetan. Nós e os Outros: A reflexão francesa sobre a diversidade humana. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993

WILGES, Irineu. Cultura Religiosa. Petrópolis: Vozes, 1982.

A CONSTRUÇÃO DO SERTÃO DE PADRE CÍCERO A PARTIR DE UM DISCURSO URBANO-MODERNO¹

Harley Abrantes Moreira²

Resumo

Neste texto, procura-se discutir a polarização entre sertão e cidade a partir de um campo discursivo formado por intelectuais urbanos no início do século XX. Tais sujeitos se expressavam acerca do fenômeno religioso de Juazeiro e da figura de Padre Cícero. Seus escritos compunham uma camada discursiva importante para a construção histórica de uma idéia de sertão comum aos grandes centros urbanos e recorrente nos dias contemporâneos.

Palavras chave: sertão, discurso, cidade.

Abstract

In this paper, we attempt to discuss the polarization between hinterland and city from a discursive field formed by urban intellectuals in the early twentieth century. These subjects were expressed about the religious phenomenon of Juazeiro and the figure of Padre Cicero. His writings comprised a discursive layer important to the historical construction of a common idea of wilderness to urban areas and recurrent in contemporary days.

Keywords: backwoods, discourse, city.

Neste texto quero pensar o sertão, mas não como um *apriori*, um já dado, um espaço naturalizado ou um local-cenário dentro do qual os acontecimentos da história se desenrolam como atores que apenas usam o palco para apresentar a peça.

O sertão pensado aqui é vivo, é construído e reconstruído junto a sujeitos sociais autores dos discursos que lhe caracterizam.

Parto da suspeita da existência de uma rachadura espacial entre sertão e cidade. No Brasil do século XXI ainda é possível perceber a divisão do território e da cultura nacional em litoral (ou cidade) e sertão (ou campo). Isso acontece em telenovelas, nos discursos políticos partidários, nos seriados televisivos e em músicas (sertanejas?) reprodutoras de chavões que tentam explicar o sertão, o qual aparece sob o signo de certa naturalidade, sempre oposta a das cidades. Gilmar Arruda inicia seu livro *Cidades e Sertões* destacando uma reportagem de determinado jornal paulista sobre as eleições municipais de 1996, o qual dizia: "No vale tudo eleitoral, candidatos transformam São Paulo em Sertão" (ARRUDA, 2000:13). Nesta matéria, enfatizavam-se as denúncias de práticas políticas na periferia de São Paulo (cidade concebida como a mais moderna do país) que seriam comuns aos sertões das regiões Nordeste e Norte, apresentadas como atrasadas, em uma contraposição que dividiria a nação colocando de um lado as cidades e de outro os sertões.

Motivado pelos problemas que incidem na polarização cidade-sertão é que lanço um olhar sobre o início do século XX. Nesse período, fortes idéias e formas de representar a região sertaneja eram construídas na capital Fortaleza, a qual vivia o impacto da modernização e, através de suas elites letradas, se esforçava para elaborar uma auto-imagem civilizada e urbana, contraposta à que estes mesmos grupos produziam

¹Este texto é um desdobramento da pesquisa que realizei entre os anos de 2007 e 2009, no curso de mestrado em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, com financiamento da CAPES.

² Mestre em História. Professor assistente do curso de História da Universidade Estadual de Pernambuco - Campus Petrolina.

acerca de Juazeiro, no interior do estado, seu reverso controverso.

Compreender os discursos elaborados por essa elite urbana acerca do sertão do Ceará, os quais construía na capital um imaginário urbano para essas localidades interiores do estado, nos leva a afirmação de que um dos problemas teóricos centrais para a reflexão deste trabalho é o da produção dos espaços que, para nós, não são dados da natureza, mas elaborações ideológicas, construídas a partir das motivações e de manifestações culturais de sujeitos históricos.

O espaço como categoria se faz presente em diversas áreas do conhecimento e nosso dever aqui será relativizá-la, problematizá-la, colocá-la no rol das coisas forjadas no calor e nos embates da história, daquelas que se constroem pelos homens e mulheres, que são inventadas pelos mesmos. Ao fazermos isso, estaremos retirando essa categoria da companhia de tudo o que é evidente, do que é óbvio, do que sempre esteve lá, do que existe em si como um dado da natureza a ser apenas percebido em sua pureza, retratado em sua existência *a priori*. O espaço que nos propomos pensar é um substantivo de múltiplos significados e possibilidades, irmanado ao tempo, é mais que um ponto de partida para todo e qualquer tipo de história, mas, sobretudo, o próprio caminho construído nela com seus agentes. Pensar o espaço dessa forma é tarefa essencial para este texto que procura enxergar uma das camadas de discurso que constroem o sertão enquanto espacialidade.

O sertão nunca esteve “pronto” ou “sempre lá”, em forma de descrição geográfica e, apesar de existirem climas e relevos diversos em nosso planeta, o que transforma estes locais em regiões são as ações dos homens dentro deles, os embates sociais travados em seu interior, as coisas que são ditas ao seu respeito e a maneira como os mesmos são subjetivados pelas pessoas, como são sentidos e pensados por uma coletividade. Além disso, as relações espaciais devem ser tomadas como as *“relações políticas e os discursos sobre o espaço como discursos da política dos espaços, resgatando para a política e para a História o que nos aparece como natural”* (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999:25) No caso do espaço discutido neste texto, o sertão do Ceará, trata-se de um tipo de invenção discursiva que estamos chamando de reinvenção, pois o início do século XX não foi a inauguração desse termo, e sim um momento especial em que ele foi ressignificado de acordo com os novos paradigmas e sentidos da modernidade.

Duas obras estão sendo importantes para pensarmos a invenção do sertão pelo litoral no Ceará, a primeira delas é *A Invenção do Nordeste e outras artes*, de Durval Muniz de Albuquerque Júnior. Nela, o autor tenta compreender o processo histórico (recente, a partir de 1910) de construção do Nordeste, no qual discursos e imagens formadas sobre este espaço são discutidos, não no intuito de denunciar/confirmar os estereótipos desta região, mas de perceber porque e com quais

interesses estas imagens e estes discursos foram formados, dentro de relações de poder de diferentes grupos sociais que atuam no interior da nação, protagonizando lutas que resultam em recortes espaciais.

Para esse autor, o Nordeste é produto de uma operação que visou inventá-lo de forma homogênea através de discursos, por isso a preocupação em estudar a luta entre os conceitos em torno da idéia de identidade nacional e regional. Estas identidades não são fixas e Albuquerque discute isso utilizando "representações" deste espaço regional em diversas camadas discursivas. Estuda a região na perspectiva de questionar a própria história regional que seria mais uma participante da construção imagético-discursiva do espaço regional.

Por todas essas questões, *A Invenção do Nordeste* se constitui em uma importante referência neste trabalho, na medida em que o livro procura desnaturalizar a região e problematizar sua invenção, buscando sua historicidade no campo das práticas e discursos. Em nosso trabalho, também entendemos que nosso espaço foi inventado em determinado momento histórico e procuramos nos dizeres sobre a religiosidade sertaneja de Juazeiro, discutir a construção do sertão cearense pelo litoral urbanizado de sua capital.

Em outra referência, próxima à reflexão do livro acima destacado, Edward Said pensa na invenção de um espaço: o Oriente, o qual é construído por camadas de discursos produzidos no Ocidente através de uma cultura intelectual entrelaçada por diversos tipos de poderes, os

quais possuíam interesses diretos na criação de um campo discursivo capaz de agregar valores e significados úteis no Ocidente a respeito de um Oriente cada vez mais depreciado. No livro *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, o autor parte de grandes inquietações do presente político para investigar a construção histórica do que ele chama de uma teia de racismo, estereótipos culturais, imperialismo político e ideologia desumanizadora que reprime os árabes ou os muçulmanos (SAID, 2007:59).

As fontes utilizadas por Said são textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos que, em seu conjunto, formam uma distribuição de consciência geopolítica chamada de orientalismo, um discurso que divide o mundo em duas regiões, o Oriente e o Ocidente, atuando no cruzamento de diversos poderes como o poder cultural, o intelectual, o linguístico e o moral. A marcante erudição do autor leva-o a analisar não apenas o fato evidente de que, para alguns dos construtores do Orientalismo, o Ocidente era superior ao Oriente, mas as marcas profundamente elaboradas e moduladas de seu trabalho no interior do espaço amplo aberto por essa verdade. (Ibdem, ibdi:44)

Entre as influências da obra de Edward Said em nosso trabalho há ainda a importante noção de que aqueles escritores que falavam sobre o espaço oriental, ou seja, os orientalistas, estavam fora do Oriente que, portanto, era um espaço construído a partir de discursos acerca do outro, uma alteridade que,

para o autor, caracterizava um fato moral e existencial.

Nossos discursos de alteridade eram dirigidos ao espaço sertanejo cearense. É certo que, no imaginário de Fortaleza, o sertão já se fazia presente no período que estamos estudando. Camadas anteriores de discursos já o haviam fundado na memória litorânea. Vários sertões, cada qual filho de seu tempo e ideologicamente ligados ao grupo social que sobre eles elaborava determinado discurso, já tinham sido construídos quando o tempo deu a luz ao século XX, no estado do Ceará.

Todo discurso remete a outro que lhe é anterior, um já-dito, um conjunto de formulações feitas e que permanecem na ordem do dia, as quais condicionam o que dizemos, sustentando mesmo a possibilidade do dizer (ORLANDI, 2005:32). Por isso é necessário historicizar a configuração do sertão no espaço social brasileiro, apontando para as tradições que carregavam esta palavra para a Fortaleza do vigésimo século.

Segundo Ivone Cordeiro Barbosa, o termo sertão teve seus primeiros registros em Portugal, quando serviu para designar terras distantes de Lisboa. Este sentido se amplia com o processo de expansão marítima do Império Português e as terras conquistadas pelos portugueses em outros continentes também passam a se chamar sertão. (BARBOSA, 2000:34).

Ainda seguindo a pesquisa da mesma autora que, na primeira parte de seu livro *Sertão: um lugar incomum*, tenta entender a construção do sertão como resultante de experiências concretas dos

homens, chegamos à idéia de fronteira no período colonial. Esta noção seria a principal associação da palavra em questão. No Brasil colônia, não se sabia ao certo onde terminava o mundo português e onde iniciava o mundo espanhol na América, o que provocava uma indecisão que empurrava pessoas para um sertão obscuro e incerto quanto às suas fronteiras, sempre inseguras e flexíveis no que dizia respeito a sua legalidade e ilegalidade. O termo, no período, conquista a conotação de limite entre o permitido e o não permitido, o conhecido e o desconhecido. O sertão, nesse caso, passava a ser esta linha simbólica representante de um espaço fronteiriço.

Outros significados para o termo sertão passam a se desenvolver no Brasil. Um deles é o de espaços vastos, vazios ou pouco habitados, desconhecidos, inacessíveis, não-civilizados devido à ausência dos súditos do Rei. Dessa maneira,

"O litoral é o lugar da colonização e do colonizador, o lugar do poder, onde se instalam aqueles que se apropriam das terras (inclusive as do sertão) por doação do rei de Portugal. O sertão é o lugar das gerais, das terras de ninguém; é inculto por não ser cultivado, mas também por ser o lugar dos animais, dos homens de segunda classe, dos índios bárbaros e selvagens e de negros rebeldes, em fim dos "sem poder". É também o lugar do desconhecido, da permanência, do exótico, do mágico, das "drogas de minas". O sertão é o espaço da exclusão. (ibidem, ibdi: 36)

No início do vigésimo século, período em que várias cidades vivem o surto da urbanização, outras representações dicotômicas relacionadas a esta de litoral como centro de poder e sertão como espaço de exclusão reforçam a explicação da sociedade brasileira a partir de pares opostos. Para Gilmar Arruda, algumas importantes dicotomias como moderno/arcaico ou progresso/atraso, marcavam a divisão do espaço sublinhando as características que se atribuíam ao sertão e, dentro deste processo, o espaço sertanejo assume a condição de contraponto das cidades modernas recebendo novos contornos no seu desenho espacial (ARRUDA, 2000:14).

A partir de uma carga histórica a transportar diversos significados da palavra sertão, reafirmamos que a significação por nós procurada foi construída por alguns letrados de Fortaleza (ou a eles ligados), no período de urbanização e modernização desta cidade, de onde o sertão era olhado sob um ponto de vista de superioridade e reconstruído para e com um imaginário³ na cidade.

É importante observar que, a própria palavra sertão, possivelmente, já era própria de um imaginário social urbano no início do século XX, porém, é na especificidade deste período que ela passa a agregar novos sentidos construídos por discursos próprios de um novo tempo e espaço: o moderno e o urbano. As interpretações advindas de sujeitos ligados à idéia de cidade civilizada para o sertão lhes ressignificava de tal forma que, em grande medida, esta camada

discursiva, própria daquele momento, pode ser responsável pela idéia clássica, contemporânea, a respeito do sertão nordestino.

Essa idéia vitoriosa do que seria o sertão, na cidade, nos leva a eleger como um ponto relevante para nosso problema, a atual definição presente em um imaginário hodierno acerca da região. Atualmente, a articulação mais imediata da palavra sertão provavelmente é aquela que se refere a um determinado espaço geográfico distante do litoral e pertencente ao interior. Culturalmente o vocábulo evoca um espaço de tradições e costumes antigos, sendo este o significado a ele atribuído pelo atual dicionário Aurélio, onde os verbetes sertão e sertanejo aparecem com as seguintes definições:

Sertão: 1. Região agreste, distante das povoações ou das terras cultivadas. 2. Terreno coberto de mato, longe do litoral. 3. Interior pouco povoado. 4. Bras. Zona pouco povoada do interior do país, em especial do interior semiárido da parte norte ocidental, mais seca do que a caatinga, onde a criação do gado prevalece sobre a agricultura e onde perduram tradições e costumes antigos (...)

Para o termo sertanejo a definição é: Sertanejo: 1. Do sertão. 2. Que habita o sertão. 3. Rústico, agreste e rude (...) (FERREIRA, 1986: 1577).

Ao destacarmos a definição de um dicionário acerca de nosso objeto, continuamos pautados no livro de Ivone Cordeiro Barbosa, e tomamos a definição também como discurso de uma época, sabendo que não cabe a esta enciclopédia de vocábulos compreender o processo

³A propósito desse conceito, utilizo o termo imaginário, não no sentido de uma faculdade produtora de ilusões, sonhos e símbolos. Neste trabalho, destacamos o fato de que qualquer poder, inclusive o político, está cercado de representações coletivas e, "para tal poder, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico" (Baczko, 1985:297)

de formação (sempre histórico) dos sentidos e significados das palavras, mas as maneiras clássicas pelas quais são identificadas no período em que o dicionário é escrito e circula em determinada sociedade.

Nesse sentido, destacamos esta definição de sertão e, a partir dela, tomamos não apenas o aspecto preconceituoso no qual poderíamos inicialmente perguntar: "rude e rústico para quem?", como também duas outras questões importantes para nossa reflexão e, em última análise, para qualquer trabalho historiográfico. A primeira delas diz respeito ao espaço, pois o próprio conceito de sertão dependeria do litoral para existir (afinal é a região "distante do litoral"); a segunda diz respeito ao tempo, pois lá seria o lugar das "tradições e costumes antigos"; o que pressupõe para o litoral uma essência ligada à dinamicidade dos tempos, às transformações dos hábitos e costumes e à determinada idéia de atual ou moderno.

A partir dessa definição formal do Dicionário Aurélio, torna-se possível visualizar um imaginário acerca do sertão vivente na cultura urbana e que nos parece encontrar, no início do século XX, um momento essencial para sua formulação. Neste imaginário, o sertão se constitui naquele espaço composto por um conjunto de características físico-culturais, uma vez que a expressão "longe do litoral" pode ser interpretada de diversas formas. Certamente, um lugar de modos rudes não é apenas quilometricamente distante do litoral, mas longe deste nos hábitos, nas edificações, nos avanços tecnológicos

e na cosmovisão trazidos pela ideologia da civilização moderna.

Um dicionário, ao apresentar uma definição de sertão na qual a rusticidade, o atraso, a cultura arcaica e a pobreza (me refiro ao significado "terras não cultiváveis") se fazem presentes, acaba congelando, em uma espécie de página oficial, um sentido construído historicamente por sujeitos que viveram em uma época e que se lançaram no trabalho desta construção movidos por necessidades ideológicas, culturais e desejos políticos. Tal definição seria a comprovação de que estes atores sociais foram bem sucedidos na tarefa de construir o sertão enquanto categoria espacial, de certa forma, inferiorizada quando comparada ao litoral. A este respeito Janaina Amado pensa que

No conjunto da história do Brasil, em termos de senso comum, pensamento social e imaginário, poucas categorias tem sido tão importantes para designar uma ou mais regiões, quanto a de "sertão". Conhecido desde antes da chegada dos portugueses, cinco séculos depois "sertão" permanece vivo no pensamento e no cotidiano do Brasil, materializando-se de norte a sul do país como sua mais relevante categoria espacial: entre os nordestinos, é tão crucial, tão prenhe de significados, que, sem ele, a própria noção de "Nordeste" se esvazia, carente de um de seus referencias essenciais. [...]. "Sertão" é, também, uma referência institucionalizada sobre o espaço no Brasil: segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), designa oficialmente uma das subáreas nordestinas, árida e pobre, situada a oeste das duas outras, a saber: "agreste" e "zona da mata".⁴

⁴ AMADO, Janaína. **Região, Sertão, Nação.** www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/169.pdf. p.2.

A propósito da definição do IBGE trazida por Janaína Amado, é interessante observar sua aproximação com a apresentada por Aurélio na medida em que o sertão é relacionado à pobreza. Dessa maneira, o espaço sertanejo, por natureza, é destacado como uma região aberta para a intervenção litorânea, uma vez que é carente. A civilização litorânea, portanto, teria por direito interferir politicamente no sertão ou ocupá-lo simbolicamente, de modo a desenvolvê-lo e corrigi-lo.

Inquieta-nos, portanto, o questionamento: em que período histórico essa idéia litorânea de sertão como algo distante não só no espaço como atrasado no tempo toma sua forma? Quando e como o sertão passa a ser compreendido no litoral como um lugar atrasado e oposto a valores modernos e a formas de vida modernas? No intuito de discutir tais questões, passamos a análise de um importante livro escrito nas primeiras décadas do século XX e que nos auxilia em um estudo de caso fazendo um recorte espacial mais específico: O sertão do Ceará.

Juazeiro do Padre Cícero: Scenas e quadros do fanatismo no Nordeste, foi publicado em setembro de 1926 com uma expressiva tiragem de três mil exemplares, sendo premiado pela Academia Brasileira de Letras em 1927 e reeditado em 1929 com dois mil e duzentos exemplares, ganhando ainda uma terceira edição em 1959 e quarta em 2002. Este livro conquistou uma importante repercussão, sendo discutido por intelectuais e outros escritores em um momento em que o país passava por um esforço de reflexão e quando

os homens de letras se imbuíam da missão política de revelar uma nação⁵. Portanto, foi dentro de um ambiente fértil que as observações do autor Lourenço Filho acerca de uma região sertaneja distante, no Ceará, caíram como uma semente que logo germinou atraindo atenção de pensadores em âmbito nacional.

A clara divisão do território em dois mundos distintos, o sertão e as modernas cidades, começa a ser percebida quando o autor, que escreve o livro como fruto de sua permanência em Juazeiro por dois anos no início da década de vinte, descreve sua visão acerca do afastamento entre a civilização do litoral e os povos sertanejos. A impressão do viajante quando entra nos interiores do Nordeste é de que a vida desanda, recua no tempo.

A luz elétrica torna-se gás acetileno; depois, lampião belga; em seguida, candeeiro; mais tarde, candeia de óleo de mamona [...] Os muros se tornam sucessivamente cercas de arame, divisões de varas pacientemente trançadas, valados singelos, desaparecendo por fim, de todo, para deixar em comum valados e serras. É o "mundo velho sem tranqueira" [...] Aí, o sistema tributário chega ao imposto do dízimo in natura; a medicina, ao "chá de pinto"; a linguagem sustenta formas quinhentistas e denominações tapuias das raças primitivas. Raro nessas alturas, o estrangeiro é chamado ainda, colonialmente, de "marinheiro"; a capital assinala com o nome de origem, o "Forte". O diabo é o "cão" ou o "capiroto"; [...] Mil reminiscências, que marcam, pela constância, como que estranha parada no tempo. (LOURENÇO FILHO, 2002:33)

⁵Sobre a ampla repercussão do livro, ver o prefácio da quarta edição escrito por Carlos Monarcha, biógrafo do autor.

Podemos dizer que é de dentro de uma configuração histórica “moderna” que Lourenço Filho lança seu olhar sob a travessia que percorre do litoral ao sertão, do mundo “moderno” ao “mundo velho sem tranqueira”. Boa parte das transformações científico-tecnológicas que revolucionaram os países mais desenvolvidos da Europa e os Estados Unidos começavam alcançar as principais cidades brasileiras no momento em que o autor escreve estas linhas. Todavia, é importante destacar que, volumosa faixa populacional da Fortaleza que encantou Lourenço Filho não gozava das benesses modernas e vivia de modo semelhante às populações do sertão que, para o autor, permaneciam no atraso. A lamparina, os abarracamentos e os velhos hábitos de higiene presentes no espaço sertanejo também existiam na capital que, através do projeto de reformas urbanas, acabou redesenhando suas segregações sociais, isolando e escondendo a resistente pobreza local.

Entre eventos da modernidade, podem ser citados os veículos automotores, os telégrafos, telefones e eletrodomésticos, a fotografia, o cinema, o raio X, as seringas hipodérmicas, a anestesia, os vasos sanitários com descarga automática e o papel higiênico, a escova de dentes, o sabão em pó, a caixa registradora e a iluminação elétrica. Estes são alguns dos desdobramentos trazidos pela revolução do final do século XIX. (SEVCENKO, 2006: 9). Todas estas novidades inauguraram profunda mudança na forma de ver as coisas, de usar objetos ou na velocidade de

vivenciar os acontecimentos. As inovações tecnológicas do período representavam um elo entre a Europa civilizada e o discurso das elites na Fortaleza do século XX, de onde Lourenço Filho saiu, iluminado pela luz elétrica, em direção ao Juazeiro das candeias.

Quanto mais se distanciava da eletricidade e ia adentrando o interior do estado, Lourenço Filho entende se afastar da civilização em uma espécie de máquina do tempo, na qual o autor vai retroagindo no relógio da história, de onde parte do progresso em direção ao atraso. Do veloz rumo ao lento. Do moderno para o arcaico. Do dividido e organizado em direção ao aberto. Do culto ao tosco. Do são ao doente.

Quando sai do litoral sadio rumo ao interior enfermo, o viajante denuncia que a medicina litorânea, no sertão, transformara-se em “chá de pinto.” Tal banalização dos saberes populares se dava em um momento em que o discurso da medicina social conquistava força e que as principais cidades do país sofriam modificações urbanas a partir das idéias de disciplinarização e higienização do espaço.

Nesse período, a medicina se colocava como instrumento de modernização brasileira através de várias ações intervencionistas que iam desde o alargamento das ruas e realocação de famílias moradoras de áreas insalubres até a mudança de hábitos na vida privada dos cidadãos como a fervura da água ou escovação dos dentes, em determinadas cidades. O discurso médico se arrogava detentor da verdade, uma vez que representava o científico e, na medida em que os

diplomas passavam a ser entregues nas universidades, desqualificava-se a figura do rezador e do curandeiro, contra as quais pesavam as acusações de superstição e ignorância.

Em Fortaleza, o campo de atuação médica se ampliava sobremaneira e conquistava cada vez mais força. Segundo Sebastião Rogério Ponte, ainda no século XIX, oitenta médicos cearenses foram diplomados nas faculdades de medicina da Bahia e do Rio de Janeiro e, destes, trinta voltaram à capital para se empenhar no trabalho que lhes rendeu o status de heróis na historiografia médica local da época (PONTE, 1999:77).

Exemplificando essa atuação médica, Castro Carreira é apresentado como um destes doutores. Nomeado "médico da pobreza", em meados do século XIX, se preocupou com medidas profiláticas na água, nas ruas e até mesmo na atmosfera de Fortaleza. Denunciou o costume de jogar ou enterrar lixo e detritos nas ruas e quintais residenciais, recomendou a limpeza das ruas, chafarizes e poços, exigia o arejamento e limpeza de armazéns de couro, peixe e carne.

No Código de Postura de 1865, as medidas disciplinadoras da cultura, da circulação e da espacialidade urbana chegavam a ameaçar com multas os proprietários de boticas que não tivessem licença ou que vendessem medicamentos não autorizados para combater o "charlatanismo" no âmbito da cura.

O conjunto de intervenções médicas na cidade, através do poder público, foi grande no final do século XIX e início do XX. Quando o paulista

Lourenço Filho veio morar em Fortaleza, em 1922, encontrou uma cidade afetada pelo discurso médico e "quis enxergar" a porção da cidade que se antenava com seus pares europeus, modelos de civilização que serviam de referência para a capital litorânea.

Quando o autor, com ares de denúncia, exclama que no interior a medicina se transformava em chá de pinto, evidencia uma relação com determinada formação discursiva que desde o período da campanha republicana buscou pelos parâmetros técnico-civilizatórios europeus que incluíam, de maneira essencial, o cientificismo do qual, no Brasil, os intelectuais urbanos eram porta-vozes. A partir do interior desta intelectualidade urbana que se ancorava, também, no positivismo e no evolucionismo, notamos o discurso de Lourenço Filho acerca do sertão do Ceará, espaço antagônico aos contornos da modernidade que davam forma a Fortaleza.

Partindo dessa formação discursiva, o autor vive sua expedição rumo ao sertão como uma viagem no tempo na qual, após retroceder diversas gerações, em um processo paulatino, que tem nas inovações tecnológicas, científicas e culturais, (além das atualizações da própria língua portuguesa) os seus marcos cronológicos, estaciona no espaço do arcaico e do imóvel. A passagem do tempo não teria conseguido mover o estático sertão cearense, atrasado, preso em si mesmo, resistente ao moderno e ao processo civilizador que era considerado a "marcha da história".

Esse atraso se manifestaria no aspecto das vilas e cidades, no

povo, nas habitações, no transporte, nas manifestações sociais e políticas, nos modos de falar e vestir e, é claro, na religião, tema principal do livro. A seu respeito, algumas palavras e expressões são reveladoras de um modo urbano de enxergar a religiosidade sertaneja que, na ótica de grupos consumidores de um dado saber científico, ligava-se mesmo à doença psíquica e ao atraso. Entre estas palavras, a mais recorrente é "fanatismo".

O fanatismo era apresentado por Lourenço Filho como um grave sintoma de atraso do sertão que resistia em descompasso à idéia de nação pensada por políticos, intelectuais, pedagogos e cientistas da época.

A variedade da simbolização mal resume os graus da estreita mentalidade dos seus autores, submetida à mesma superstição grosseira, ao mesmo fanatismo cego e doentio, que aí ressurgiu numa dolorosa expressão de atraso. (LOURENÇO FILHO. 2002: 33).

A explosão religiosa que modifica a vida da, até então, Vila do Tabuleiro (somente após a conquista da condição de município a cidade passa a se chamar Juazeiro) consistiu no fato de uma hóstia ter, supostamente, transformado-se em sangue na boca de uma beata quando Padre Cícero celebrava a eucaristia. Isso ocorreu em 1889, a notícia rapidamente se espalhou e, mesmo apesar dos pedidos do sacerdote para que o povo fosse discreto, chegou até São Paulo. Uma comissão foi mandada pela diocese, a pedido do próprio padre, para

investigar o caso e seu parecer dizia que o ocorrido não se explicava de maneira natural, restando apenas a hipótese de que sua autoria fosse divina. Nova comissão foi enviada, desta vez, concluindo que o fenômeno tratava-se de uma farsa. Após este desfecho, o bispo Dom Joaquim mandou enclausurar a beata e suspendeu as ordens sacerdotais de Padre Cícero.

A sucessão de acontecimentos envolvendo a figura do Padre e a hierarquia católica que, até hoje, desconsidera a santificação de Cícero confirmada pelo povo da região, é extensa. Contudo, após a primeira polêmica da hóstia e da beata, o número de casos ou estórias contadas pelos populares sertanejos sobre milagres e acontecimentos sobrenaturais envolvendo a Padre Cícero não parou de crescer, o que, aos poucos, foi elevando a condição da vila, um entreposto comercial subordinado à cidade do Crato, a um protagonismo na região que dura até os dias de hoje, em virtude da cena religiosa com suas romarias e diversos eventos.

Para Lourenço Filho, aqueles sertanejos, por serem capazes de crer que uma hóstia na boca de determinada beata tornara-se sangue e que santo era o padre através do qual tal milagre se fizera, eram tidos por seres de "estreita mentalidade", sujeitos de um mundo mental antiquado, pois, nele, não se fizera presente a ciência, a razão e a modernidade. Com estes valores rabiscava-se, por dedução, o desenho de uma fisionomia para o ser urbano de Fortaleza no início do século XX, em contraposição ao perfil do ser sertanejo.

Naquelas circunstâncias, o habitante da capital era visto por Lourenço Filho (que nada falou sobre os focos de pobreza existentes em Fortaleza) como sujeito afinado com a modernização e integrado ao ideal de nação, o oposto do devoto sertanejo, o qual pertencia a comunidades primitivas que congelavam o sertão no tempo, impedindo-o de acompanhar a pretensa homogeneidade nacional.

Sobre a capital do Ceará, a impressão deixada no psicólogo e educador paulista compõe o antagonismo que no período se colocava entre a cidade e o sertão cearense. Fortaleza é descrita como formosa e viva, acompanhando a "estonteante modernidade das civilizações do litoral"

A capital cearense é hoje uma cidade moderna, comparável por muitos aspectos a qualquer das melhores do País, desde o excelente traçado das ruas e bulevares até a viação urbana, as casas de educação e assistência, os templos, os teatros, os jornais, os jardins, a vida social e política. (LOURENÇO FILHO, 2002:27)

A Fortaleza que causara tamanha impressão em Lourenço Filho vivia sua *Belle Époque* entre os anos de 1860 e 1930. Durante este período novos prédios foram construídos, um novo traçado urbano foi aplicado à cidade por Aldolfo Herbster (1875), arquiteto pernambucano que ampliou a planta em xadrez construída por Silva Paulet(1823). Também foram realizadas reformas de regeneração das praças, não só para o aformoseamento como para a aplicação de novas regras de

utilização do espaço público. Os meios de comunicação, a partir dos anos 80 do século XIX, sofreram atualizações com a chegada do serviço telefônico e caixas postais. Os bondes, o telégrafo, o passeio público, a reforma da Praça do Ferreira na década de 20, o novo porto, a fábrica de tecidos, a construção do Asilo de alienados e do Asilo de mendicidade, a campanha de casamento de amasiados, os melhoramentos da cadeia pública... Todas estas transformações na cidade causavam certo encanto nas elites locais que, entusiasmadas com a chegada das novidades, ocultavam a presença da pobreza em seus discursos, assim como a permanência de hábitos antigos e costumes tradicionais na grande faixa da população que não gozava dos benefícios dos novos tempos.

Contrastando com a moderna Fortaleza, a qual parecia desenvolver-se no compasso da idéia de nação, o reformador educacional do Ceará se depara com a distante Juazeiro. A Meca do Cariri lhe parecia descansar em tempos primitivos e caducos, mas não pela enorme distância do litoral em si, e nem mesmo pelas secas que na virada do século XIX para o XX passam à utilização de elites nacionais que as remodelavam em forma de um discurso que inventa o Nordeste como região vítima de seu flagelo⁶, em Lourenço Filho, a responsável pelo atraso do sertão nordestino parecia ser, de fato, a religião. A respeito da então pequena cidade sertaneja e de seus habitantes, assim se refere o autor:

⁶Para melhor compreensão sobre a utilização do tema da seca no discurso dos representantes políticos do Norte, criando "quadros de horrores" na composição da imagem de uma região abandonada pelos poderes públicos, ver ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999:58-59.

[...] um estranho aglomerado humano: o Juazeiro, do padre Cícero. Como que todo o atraso dos sertões aí se condensou, para condicionar maior retrocesso e estabelecer condições propícias de desajustamentos, em que repontam mentalidades atrasadas por séculos. Havemos de fixar algumas das impressões dessa famosa Meca sertaneja – arraial e feira, antro e oficina, centro de orações e hospício enorme [...]. (LOURENÇO FILHO, 2002:29)

“Religiosidade de loucos”, “cidade de fanáticos” e “grande hospício”. Dentro do universo de um homem de ciência dos anos vinte – pedagogo ligado ao movimento que agitava a educação brasileira propondo um ensino mais moderno, democrático e científico, psicólogo identificado com as escolas norte-americanas influenciadas pelo princípio da determinação biológica – a fé, tal qual experimentada pelos devotos de Juazeiro, era sintoma de doença psíquica e desafinava com a nação saudável, moderna e bem educada que precisava, naquele instante, romper com o passado.

A ruptura com os hábitos sertanejos considerados antigos pelas elites do litoral, também com os costumes que, naquele instante, eram tidos por arcaicos e com a religiosidade daqueles a quem Lourenço Filho chamava de Fanáticos era uma condição inexorável de uma faixa social que se considerava esclarecida e consumia teorias sociais européias marcadas pelo cientificismo. A propósito, um dos grandes problemas do sertão seria a ausência da própria ciência, única capaz de diagnosticar a realidade daquela região que, para o psicólogo Lourenço Filho, não passava de um

enorme hospício a abrigar grande número de paranóicos.

É realmente impressionante a identidade entre os elementos do delírio paranóico e os das aberrações individuais e coletivas, de que está pontilhado o caminho da história e que, ainda hoje, se repetem entre os selvagens e os civilizados. (...). Os paranóicos são formalmente os místicos do vulgo e dos selvagens; na realidade são, porém, mais místicos do que aqueles que o cercam, porque muitas vezes o seu misticismo nasce, desenvolve-se e persiste, a despeito da oposição ambiente... sobre o que parece não haver dúvida é em serem as manifestações do misticismo paranóico inteiramente semelhantes à da tendência mística do homem primitivo: O ardor fanático do paranóico é uma explosão audaz, violenta, individual, dum mentalidade retrógrada e anti-social. (LOURENÇO FILHO, 2002:46)

Neste trecho, o autor apresenta um quadro muito exemplar do discurso que representava quando se refere ao sertanejo de Juazeiro como “paranóico”, “místico” e ao misticismo como sendo um sinal de “primitivismo”. Entendemos aí que, para cada termo representante dos referenciais teóricos de Lourenço Filho, exista um contraponto, como no caso da expressão “paranóico”. Para o psicólogo, a paranóia era uma doença que indicava a ausência da medicina (tão presente na capital) naquela região.

Semelhante ao caso da palavra “paranóico”, o contraponto da palavra “místico” seria a ciência, capaz de iluminar a ignorância dos sertanejos “fanáticos” levando-os ao progresso, claramente ausente do sertão que, segundo o autor, devido

à forte presença do misticismo, era uma região "primitiva", expressão esta que, por sua vez, compunha o antagonismo com a palavra civilização.

É possível perceber então, a formação das dicotomias paranóia/medicina (ou doença e sanidade), misticismo/ciência e primitivismo/civilização (ou progresso). Estas polarizações de opostos simplificavam-se nas "idéias força" que faziam parte de um projeto de nação, o qual tentava atualizar o Brasil tomando por base os discursos assentados nas oposições entre Civilização e Barbárie, Progresso e Atraso.

Essa atualização do espaço nacional contava com as representações e discursos produzidos sobre o sertão para alavancar as ideologias de civilização e progresso. Nesse processo, estudado por Gilmar Arruda, os discursos produzidos sobre os "terrenos desconhecidos", legitimavam o mapeamento e a transformação do espaço que agregava representações sobre a palavra sertão (ARRUDA, 2000: 21).

Dentro das oposições entre civilização e barbárie ou progresso e atraso, a denúncia de Lourenço Filho de que a população mística de Juazeiro sofria de paranóia evidenciava o poder do discurso científico, dentro do qual o psicólogo se aproximava da medicina para evocar o saber que "curava" a população urbana de Fortaleza de seus maus hábitos e costumes. Este saber legitimava o diagnóstico que rotulava a população juazeirense de paranóica colocando a religiosidade popular em evidência.

É interessante notar que, quando o autor afirma serem os paranóicos os místicos do vulgo e do selvagem, a palavra "vulgo" passa a acrescentar outro elemento à explicação das causas da paranóia e do misticismo, seria ele a própria condição socialmente pobre de um povo que habitava a outra margem de um mundo que o autor parecia dividir entre "o selvagem e o civilizado". O paranóico, com todo o seu ardor fanático, seria inerente ao povo, aos pobres habitantes do sertão. Portanto, para Lourenço Filho, a pobreza seria uma das condições cenográficas que faziam emergir no "palco" do sertão os delírios da população local.

Paranóia e misticismo, elementos que se uniam pelo elo da pobreza, faziam parte de uma mesma realidade diagnóstica dentro da qual a busca pela superação das dificuldades através de uma experiência religiosa independente da razão era tida, imediatamente, por loucura ou doença mental. Estas idéias de religiosidade doentia ligadas ao atraso do sertão cearense perpassam todo o restante da obra, da qual a percepção de algumas palavras, reforçam nossa impressão de que a formação de um discurso atuava na construção de um "outro" lugar e de uma outra identidade a confirmar o que era ser urbano, moderno e pertencente à nação.

Termos como "fanatismo", "inferioridade de consciência", "(a)normalidade", "malucos", "alucinados", "paranóicos", "místicos" e "atraso" sinalizam a existência de um núcleo discursivo o qual, em conjunto com os meios intelectuais, políticos e científicos, formava um

campo discursivo que parecia entender por religião: misticismo e por misticismo: paranóia e loucura. Todos estes responsáveis pelo atraso e pela falta de integração nacional.

O conceito de fanatismo estava presente nos diversos pares discursivos que cercavam a obra de Lourenço Filho. Em artigo do jornal *O Cearense*, escrito em 1926, ao escrever sobre uma possível reaproximação de padre Cícero com a Igreja Católica, o autor do texto afirma que: *A Igreja hostilizava abertamente o sacerdote joazeirense. O Nordeste, que é seu órgão na imprensa, fez campanha contra o fanatismo.* Após continuar o texto escrevendo sobre a fortuna que Padre Cícero supostamente pensava em deixar para a Igreja, o autor conclui que: *O que pode acontecer é que a Igreja não queira entrar na posse do dinheiro do honrado sacerdote por ter tido sua origem em um fanatismo que O Nordeste durante muito tempo condenou valentemente.* (*O Cearense*, de 16 de Setembro de 1926).

Outro importante autor contemporâneo de Lourenço Filho, Rodolfo Teófilo, dentro do livro *A sedição do Juazeiro*, publicado em 1922, ao escrever a respeito de padre Cícero, se refere a ele como um *psicopata que desde a época do seminário em Fortaleza havia se revelado um doente* (TEÓFILO, 1922:32). À cidade de Juazeiro, Teófilo se refere como *terra dominada pelo mais grosseiro fanatismo*, (ibdem,Ibdi:29) *valhacouto de fanáticos e facínoras* (ibdem,Ibdi:32). Aos que lutaram nas milícias da Sedição de Juazeiro, e que foram chamados pelo *Jornal*

Unitário de “libertadores do Ceará”, nosso autor chamou de *bandidos*. (ibdem. Ibdi:64)

Os homens da milícia governista, vindos em sua maioria da região do Cariri, eram chamados por Teófilo de *gente supersticiosa e ignorante* (ibdem.Ibdi:46) que, por originarem-se daquele sertão que tinha o padre Cícero por santo, não poderia compor as forças legais e seriam incapazes de invadir Juazeiro.

Os termos fortes para se referir à religiosidade sertaneja, usados tanto por Lourenço Filho quanto por Rodolfo Teófilo, indicam o desejo de construir uma grande diferença entre o sertão e a proposta civilizadora e modernizadora que remodelava a cidade de Fortaleza em seu traçado urbano, nos hábitos de lazer e higiene, na cultura e no consumo dos cidadãos de classe média.

Considerações Finais

Os discursos movimentam a história, atravessam e são atravessados pelo tempo, criam significados para acontecimentos que conquistam novos sentidos, cristalizam conceitos, pré-conceitos, estereótipos, atuando na ordenação do mundo com suas coisas, com seus espaços. Compreender o poder e a maneira de atuação do discurso é pensar, também, a construção do próprio sentido. O que existe está à espera de um sentido, o qual faz daquilo que existe algo existente, e isso só é possível através da linguagem, é ela que faz nascer a vida fecundada e o próprio espaço.

Neste texto, procurou-se, a partir de um recorte específico que foi o sertão do Ceará, discutir a idéia

de sertão como uma criação, uma constante elaboração discursiva que parte, muitas vezes, de um litoral que, para se construir enquanto espaço de poder, constrói sobre o outro, discursos de inferiorização onde as identidades não estão desde o início asseguradas e preservadas, ao contrário, vão se refazendo em meio a estas alteridades.

Procurou-se argumentar que o discurso de um sertão fanático e atrasado era poderoso para ressignificar aquele espaço, já existente no imaginário das cidades, mas que adquiria novos sentidos nos dizeres que partiam da modernidade.

Através do estudo de uma formação discursiva que reinventava o sertão a partir da cidade moderna, gostaria, também, de provocar uma reflexão sobre a maneira como um tipo de preconceito se desenvolve

dentro de determinadas sociedades: o preconceito espacial, construído mediante um discurso sobre o outro que, muitas vezes assume a função de estabelecer formas identitárias ao grupo que, através da inferiorização do "espaço alheio" vai erguendo sua hegemonia cultural e política.

Trata-se de um modo de controle, inventar um espaço na medida em que se deseja possuí-lo através da afirmação de uma cultura superior e da legitimação de uma ocupação simbólica, muitas vezes realizada mediante a atuação do próprio Estado que, ao se fazer presente naquele território, finca a bandeira de um espaço dominante no solo de um outro, inventado para ser possuído e, também, para que os vitoriosos se ergam na medida em que se formula a crença de que sua identidade existe e é superior.

Referências:

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste** e outras artes. 3ed. Recife: FJN. Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.
- ARRUDA, Gilmar. **Cidades e Sertões**. Bauru, EDUSC, 2000.
- BARBOSA, Ivone Cordeiro. **Sertão: Um Lugar Incomum**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Sarrar, 2005.
- BACZKO, Bronislaw. "Imaginação Social" in **Enciclopédia Einaudi**. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, v. 5, 1985.
- BITTENCOURT, Circe Maria. **Pátria, Civilização e Trabalho**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- DELLA CAVA, Ralph. **O milagre em Joazeiro**. Paz e Terra. 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 5ªed,1997.

- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado, Ed.3, Rio de Janeiro. Ed. Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Ed. Loyola. São Paulo, 1996.
- SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. **O Regionalismo Nordestino**. São Paulo, Moderna, 1984.
- HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- HERSCHMANN, M. M. e PEREIRA, C. A. M. **A invenção do Brasil moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LIMA, Luís Costa. **Terra Ignota: A construção de Os sertões**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- MONARCA, Carlos e FILHO, Ruy Lourenço **Por Lourenço Filho: Uma biobibliografia**. Brasília, Inep/Mec, 2001.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. **Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil**. 5ed. São Paulo: Annablume, 2005.
- NEVES, Frederico de Castro. **A seca e a cidade: a formação da pobreza urbana em Fortaleza (1880-1900)** in: SOUZA, Simone e NEVES, Frederico de Castro. *Seca*. Demócrito Rocha, Fortaleza, 2002.
- OLIVEIRA. Lúcia Lippi. **Americanos - representações da identidade nacional no Brasil e nos Estados Unidos**. Belo Horizonte. UFMG. 2000.
- ORLANDI, Eni P **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2005.
- ORLANDI, Enni. **O Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. 3ed. São Paulo: Pontes, 2003.
- PONTE, Sebastião R. **Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social (1860-1930)**. Fortaleza-CE: Fundação Demócrito Rocha, 2ed., 1999.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes Ramos. **O Verbo encantado: a construção do Padre Cícero no Imaginário dos devotos**. Ijuí: Ed. Unijuí, 1998.
- RIOS, Kênia Souza. **A cidade cercada: festa e isolamento na seca de 1932**. in: SOUZA, Simone e NEVES, Frederico de Castro. *Seca*. Demócrito Rocha, Fortaleza, 2002.
- SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Douglas. **A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção de significado de uma cartografia**. São Paulo: UNESO, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.

_____, **Orfeu Estático na Metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____, **O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso**, In: *História da Vida Privada no Brasil*, v.3. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

SOUZA, Simone e NEVES, Frederico de Castro (Org.). Fortaleza: História e cotidiano: **Seca**. Ed. Demócrito Rocha, Fortaleza, 2002.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: A questão do outro**. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

_____. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Vozes. Petrópoles. 2010.

Artigos e Dissertações

AMADO, Janaína. **Região, Sertão, Nação**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.8, nº15, 1995.

MOREIRA, Harley Abrantes. **Lourenço Filho, Rodolfo Teófilo e Gustavo Barroso: a reinvenção do sertão cearense no início do século XX**. Natal-RN, UFRN. 2009.

CORPOS DA FOME, DA DOENÇA E DA MORTE (CAICÓ-RN, INÍCIO DA DÉCADA DE 1930)

Juciene Batista Félix Andrade¹

Resumo

A cidade de Caicó no início da década de 1930 sofreu com mais um período de longa estiagem, chegando ao ápice no ano de 1932. Em seu encontro, corpos trópegos entrecruzam suas ruas na procura de apoio, comida e remédios que atenuem o flagelo. A análise de uma rica documentação composta por telegramas, ofícios e cartas, memórias, crônicas e atestados de óbitos e de miserabilidade vemo-nos na possibilidade de compor uma cartografia sobre as doenças, a mortandade e as políticas públicas projetadas para aqueles corpos famintos e enfermos.

Palavras-Chave: Caicó; Cidade: Doenças.

Abstract

The city of Caicó in the early 1930's suffered over a long period of drought, reaching its highest level in 1932. In its way, so many bodies faltering intersecting streets in search of support, food and medicine to mitigate the scourge. The analysis of a rich documentation composed of telegrams, letters and letters, memoirs, chronicles the death and misery certificates we find ourselves with the possibility of composing a mapping of disease, death, and public policies designed for those sick and hungry bodies.

Key-Words: Caicó; City; Diseases.

Passa certo dia, à sua porta,
a primeira turma de 'retirantes'.
Vê-a assombrado, atarvessar o terreiro,
miseranda, desaparecendo adiante,
numa nuvem de poeira, na curva do caminho...
No outro dia, outra. É sertão que se esvazia.
(Euclides da Cunha, 2002)

Os "flagellados" chegavam pedindo ajuda e apelando para solidariedade da população local de Caicó, interior do Rio Grande do Norte. Conforme afirma o jornalista paraibano Orris Barbosa: "Grandes lévas de famintos, invadindo várias cidades sertanejas, assaltavam casas de comércio ou investiam, inopinadamente, contra os feirantes, estabelecendo uma atmosfera de pânico em todo o Nordeste" (BARBOSA, 1935: p. 75-76). Tal fato transformava as cidades num espaço primordial e canalizador da constante presença dos famintos em suas ruas. Ainda no primeiro trimestre do ano de 1932, o prefeito da cidade de Caicó, Dinarte de Medeiros Mariz², enviou à cidade de Natal um telegrama urgente pedindo ajuda, pois na cidade chegavam cada vez mais flagelados à procura de abrigo e de proteção. No telegrama de 4 de abril de 1932, afirmava o referido prefeito:

Situação populações pobres deste município indescritível. Cidade invadida hoje cerca quinhentos flagellados, homens, mulheres, crianças, vindas diversos lugares reclamando trabalho. Nesta data telegrafei prefeito de Caraúbas solicitando conseguir colocação necessitados estrada Mossoró. Apelo Vossência para mandar novo auxílio afim de não suspendermos serviços com que se estão salvando centenas de pobres desamparados

¹ Doutoranda em História/UFPE. Bolsista CAPES

² Dinarte Mariz assumiu a prefeitura de Caicó por ter sido uma das figuras que apoiou a implantação do governo de Getúlio Vargas. Anteriormente a esse fato o mesmo fez parte da velha oligarquia política ligada a política do "Café com Leite". A *posteriori* passou a ser um dos políticos mais influentes do estado do Rio Grande do Norte.

cujo ultimo recurso consistia nas vasantes que as cheias dos rios levaram. (TELEGRAMA S/N, 1932).

No que tange à sua ação, enquanto membro administrador da cidade, Dinarte Mariz deixou evidente que realizou o que foi possível com as verbas de auxílio que foram destinadas a atender aos flagelados da seca. Contudo, aponta, em seu discurso, que havia a escassez de recursos com a eminente interrupção dos trabalhos e da produção local. Apesar de todos os esforços, segundo afirma, empregando todos os retirantes na manutenção e construção de estradas, dentre outros serviços, Mariz temia que a situação ficasse insustentável.

Ainda no referido telegrama, o prefeito Dinarte Mariz demonstrou preocupação com o número demasiado alto de pessoas que chegavam à cidade de Caicó. Além do problema com a escassez de verbas, apresentava-se este outro, criando um ambiente de tensão e de eminente conflito. A multidão que se multiplicava naquele espaço, aos milhares, exercia uma pressão surda e de forma indireta; ela, por si só, era o suficiente para causar pânico entre os moradores e a administração pública, provocando com sua presença, conforme estudo do historiador Frederico de Castro Neves, um ar de desespero nas autoridades que não sabiam lidar com a aparente espontaneidade da multidão (NEVES, 2000). Uma das soluções encontradas por Dinarte Mariz foi criar possibilidades de trabalho na construção da estrada Caicó-Mossoró. Sobre esta questão,

é interessante a análise de Castro Neves:

A aglomeração das pessoas à espera de solução é o principal argumento e, ao mesmo tempo, o mais poderoso meio de pressão que os retirantes trazem para o cenário da "negociação"; e a fome - ou a perspectiva de passar fome - é a motivação essencial. (NEVES, 2000: p. 10).

Insatisfeito com a demanda do Governo Federal, Dinarte Mariz renuncia ao cargo de Prefeito e em 26 de março de 1932 envia um telegrama à interventoria Federal explicando seus motivos. De acordo com Ione Rodrigues Diniz Moraes, a sua renúncia deu-se em função do rompimento da corrente liberal, da qual fazia parte, com o governo revolucionário por discordâncias quanto ao regime ditatorial. (MORAIS, 1991: p. 63-64).

A criação de postos de trabalho fez parte das soluções elaboradas pelo Instituto Federal de Obras Contra as Secas (IFOCs) e pelo Departamento de Secas, e consistia em permitir que aquelas pessoas exercessem alguma atividade. Assim, as construções de estradas e açudes receberam um grande contingente de mão-de-obra. De acordo com Ângela Ferreira, (VIEIRA, 1938: p. 115. *apud* FERREIRA & DANTAS, 2006) "...até o início da década de 1930, a atuação da Inspetoria foi muito inconstante, de improviso, com "todos os vícios comuns [das] obras projetadas e realizadas atabalhoadamente", sem recursos, programas ou planos de conjunto.

A colocação dos retirantes em trabalhos de obras públicas era

considerada como “um antídoto à criminalidade e à mobilização indesejada, e acompanhará, a partir de então, todos os planos de assistência aos migrantes” (DANTAS & FERREIRA, 2006: p. 126). Com a situação chegando a um nível desesperador e a população obrigada a retirar-se de suas terras, os governantes colocavam os retirantes nos chamados “serviços extraordinários”. Em telegrama de 06 de abril 1932, o secretário e prefeito interino de Caicó, o senhor Brito Guerra mostrou que:

Situação flagelados cada mês mais aflitiva. Convinha retirá-los daqui, onde não suporta tanta gente. Se Vossa Exelência já conseguiu passagens para São Paulo será bom mesmo resolver assunto, pois seguirão satisfeitos. Será menos dispendioso transportá-los com verba auxílio flagelados que [...] grandes serviços aqui, precisando para isto dezenas de contos de reis. Despesa diária esta sendo um conto e quinhentos. Verba existente dará até dia 15 corrente, e caso venha faltar, será uma calamidade (TELEGRAMA nº 77, 1932).

Deslocar os retirantes para outros espaços era a visto como a única solução possível. Por isso, Brito Guerra solicitou à Interventoria Federal, em Natal, passagens para aqueles que quisessem ir para São Paulo e outras partes do país. A situação era tensa pelo fato da verba enviada para o auxílio dos retirantes não ser suficiente para suprir a demanda. Isto nos levou a dialogar com a abordagem de Castro Neves, quando discute que a presença ostensiva de uma multidão na cidade, como aconteceu nos estados do Ceará e do

Rio Grande do Norte, provocava uma pressão simbólica sobre a população local que tinha o número de habitantes duplicado, triplicado, quadruplicado (RELATÓRIO ADMINISTRATIVO, 1932), etc. Isto é, o número de pessoas na cidade crescia exponencialmente, indicando que a densidade populacional aumentou pertinente ao grau de potência ao qual a população da cidade esteve elevada, ou em outras palavras, a população cresceu vertiginosamente num curto período de tempo, 10.000 sobre 4.000.

Entretanto, a cidade de Caicó não estava preparada para atender a esta recente demanda. A pressão exercida sobre os equipamentos urbanos e sobre toda a estrutura de sentimentos que a população local experienciou, em relação à pobreza, gerou um sentimento de repulsa e de temor. A única forma de tentar manter a ordem na cidade foi utilizar a verba federal que foi destinada aos flagelados para minimizar o problema. Daí ocorrerem os pedidos constantes de verbas às cidades interioranas atingidas pela estiagem prolongada.

A chegada de retirantes numa cidade “era além de um espetáculo contristador, um momento de preocupação” (NEVES, 2000: p. 10), pois com eles vinham uma série de outros problemas que alteravam o cotidiano da cidade: criminalidade, mendicância, roubos, etc. Em Caicó, os conflitos advindos com essa situação transformaram a cidade num espaço perigoso, como indica o telegrama de Tasso Dantas, à época tesoureiro da prefeitura:

Hoje pela manhã grupo cerca de duzentos flagelados chefiados chauffeur Vigário tentou assaltar comércio visando Banco. Pessoas do povo sustaram assalto chegando Delegado que prendeu chefe. Flagelados dispersaram em ordem continuando feira naturalmente. Até esta hora esta tudo calmo. Julgo indispensável aumento destacamento local. (TELEGRAMA nº 76, 1932)

O prefeito revelou uma grande inquietação: a ameaça dos flagelados à ordem pública. Temia-se que a qualquer momento um novo "assalto" pudesse acontecer e a situação ficasse sem controle. A solicitação de aumento do destacamento policial local fez-se urgente, pois o roubo ao *Banco* só foi abortado com o auxílio da população.

A visão dos pobres como criaturas à beira de um ataque de perversão e possuidoras de valores morais e éticos bastante frágeis, propensos a formas pouco confessáveis de ganhar a vida, tornava-os presas fáceis para aproveitadores de ocasião. No telegrama acima há um fato merecedor de destaque: a multidão não agiu de forma espontânea, já que teria sido influenciado pelo *chauffeur* Vigário, preso e acusado como chefe do "bando".

O banco da cidade foi o primeiro alvo, mas outros lugares também poderiam facilmente tornar-se objetos dessas ações. Assim, observamos que naquele momento de conturbação, algumas pessoas que estavam de fora da situação dos flagelados podiam se aproveitar e incitar ações de contravenção, utilizando-se, para isso, da multidão

desesperada. A fome e a seca passavam a ser uma sinonímia, pois:

[...] compõem um quadro estrutural que as ações dos retirantes necessariamente devem refletir: a seca provoca a fome generalizada que leva os sertanejos a movimentarem-se em busca de alimentos e que, finalmente famintos e desesperados, atacam e invadem as cidades e armazéns [...] (NEVES, 2000: p. 15).

Com os flagelados instigados a atitudes extremas, tornava-se inviável o controle da massa e o respeito às normas institucionalizadas. A partir da situação caótica de seca e de fome, alguns crimes foram cometidos e passaram a adquirir uma espécie de tolerância pela norma e pela ordem (jurídica e institucional), ou seja, "numa ação coletiva dificilmente se consegue identificar líderes, e, portanto não pode ser criminalizada", pois como elemento estranho às normas jurídicas que penalizam o indivíduo, a multidão permaneceu à margem da legislação moderna.

As secas que se seguiram nesse período não foram menos trágicas que a de 1877. No Rio Grande do Norte, os infundáveis deslocamentos da população pobre em busca de ajuda e abrigo foram à tônica que se repetiu durante todas as secas, principalmente no início da década de 1930. Essa migração interna provocou muitos distúrbios, e uma das soluções encontradas para resolver esse problema consistiu em retirar as pessoas de onde houvesse uma grande concentração e distribuí-las pelos Estados que possuíam "colônias" ou "abrigo de flagelados":

Amazonas, Maranhão, São Paulo ou mesmo Natal, a capital do Rio Grande do Norte (*A Republica*, 1932)³.

Este deslocamento era pensado como uma saída planejada para desafogar as cidades menores desse grande contingente humano. Dessa forma, em telegrama enviado para a capital, o prefeito de Caicó solicitou as passagens para os flagelados que desejavam ir para outros estados:

Confiante solução vosso telegrama de 22 deste (vg) faculttando acolhimento mil caicoenses colônia Maranhão (vg) reitero vossencia pedido meu telegrama de 26 solicitando 30 passagens para aquelle Estado (vg) representadas por José Gregório de Azevedo. Já em Natal, bem como mais de 170 passagens referido Estado, das quaes 50 chefiadas por Francisco Soares já estão em Natal aguardando ordens (pt) Acresce ainda lembrar a Vossa Excelência que alludidas pessoas crentes em obterem passagens já sacrificaram seus pequenos objectos afim conseguirem despezas inadiáveis. (TELEGRAMA nº 118, 1932)

Esta correspondência nos mostra o nível que o problema atingia a cada dia. Com a chegada de um novo agrupamento humano na cidade, avaliava-se que, em virtude da escassez de recursos, não havia condições de o Estado absorvê-lo. A solução possível foi enviar parte dessas pessoas para outros estados, mantendo o controle dos deslocamentos dos retirantes e impedindo-os que circulassem livremente pelas cidades ou mesmo pelo território do Estado.

Sendo assim, procedeu-se da seguinte forma: foram distribuídas passagens com destino a outros Estados como forma de dispersar a enorme massa humana que dia-a-dia aumentava no interior dos Estados atingidos pela crise. Em relatório enviado à Interventoria Federal do Estado, o prefeito Joel Dantas mostrou os benefícios dos recursos encaminhados ao seu município,

[...] Apesar de ter sido relativamente pequena, a quantia enviada para esta Prefeitura, com o fim de socorrer aos flagellados da seca, contudo, veio trazer um beneficio extraordinario ao municipio que dirijo, dada a oportunidade de colocação em todos os serviços, ao número superior de 150 chefes de familia, na época mais calamitosa; principalmente quando ainda não havia sido atacada a construção do açude Itans, tempo em que o número de flagellados nesse município (em extrema necessidade) era superior aos dez mil e, com esse pequeno auxilio do governo federal, conseguimos minimisar os sofrimentos e diminuir o panico que até ontem reinava no espirito dessa população alarmada pelo flagelloterrível que tudo aniquila, deixando patente a legitima expressão de impiedade. (RELATÓRIO ADMINISTRATIVO, 1932).

As massas anônimas que ocuparam a cidade, e que inscreveram trilhas diversas, se juntaram a outros indivíduos já presentes no espaço citadino, constituindo-o assim, um lugar de aglomeração, desregulação e desordem, com inúmeras pessoas sujeitas às necessidades de alimentação, aos cuidados médicos e, também, à morte.

³ Em Natal existiam tanto Núcleos Agrícolas como um Abrigos para os "Flagelados".

Na cidade de Caicó, os equipamentos urbanos foram sobrecarregados por um grande número de pessoas que não tinham para onde ir e ficavam vagando pelas ruas da cidade que chegou a conter, no momento mais drástico, quase dez mil pessoas a mais que a população normal.

É neste ambiente de temor e de desespero que buscaremos abordar a cidade de Caicó no início da década de 1932 pela perspectiva de um estudo sobre as condições de vida, sobretudo pela problemática da doença e da mortandade. Os caminhos de um estudo sobre a história das cidades se entrecruzam com os estudos sobre uma história das doenças, e porque não nos referirmos a uma história social e cultural das doenças. A cidade de Caicó enfrentou o fenômeno climatérico da seca que trouxe para seu perímetro urbano um caos social. Através do entrecruzamento de diversos documentos⁴ foi possível refletir sobre uma versão momentânea para se pensar a seca e as doenças adivindas dessa condição excepcional.

O cruzamento de documentação foi importante para entender a dinâmica desse momento. Em fontes como o jornal *A República*⁵ e nos telegramas enviados pela Prefeitura de Caicó à Interventoria Federal do Rio Grande do Norte em 1932, em Natal, foi possível traçar um retrato da miséria social e das doenças que assolaram aquela cidade interiorana.

Contudo, não intentamos recuperar as trilhas percorridas pelas massas anônimas que ocupavam o

espaço citadino e arredores caicoenses, mas perceber como os retirantes foram nomeados pelo jornal *A República* e pelos telegramas⁶, e como se processava, parafraseando Michel de Certeau, uma "economia escriturística" que repetidas vezes (re) corporificava a idéia do retirante, do flagelado e das doenças como os males que necessitavam serem extirpados da sociedade.

Atribuímos o conceito de maquinaria escriturística ao exercício de nomear o outro e as coisas. Essa nomeação, segundo Certeau (2001: p. 221-243), pode ser representada por uma panóplia de instrumentos que realizam essa tarefa individualmente ou de uso coletivo. São objetos que apertam, endireitam, cortam, abrem, escrevem, são ferros, aço, madeira, ou um texto que impresso remete a tudo aquilo que se imprime sobre o nosso corpo, marcando-o.

Nesse ponto, far-se-á uma pequena reflexão sobre a história das doenças e suas implicações sociais e culturais na história das cidades interligada a renovação historiográfica ocorrida nos idos de 1970 com a terceira geração dos *Annales* e o alargamento de novos objetos, abordagens e perspectivas de análise. O diálogo com a história demográfica, a antropologia social (BURGUIÈRE, 2011: p. 309), a história da cultura material e a "renovação" temática, de abordagens possibilitou ao historiador a pensar nos limites da disciplina história, nas fronteiras das produções historiográficas. A emergência de temáticas pouco ortodoxas como

⁴A documentação consultada se compõe de telegramas, cartas e ofícios referentes ao ano de 1932 da prefeitura de Caicó, livros de memórias, crônicas e atestados de óbitos pesquisados no Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC) do CERES/UFRN.

⁵ O Jornal *A República* foi um dos primeiros jornais criados no Rio Grande do Norte com circulação permanente.

⁶ Citamos, a título de exemplo, duas matérias: "missão da cruz vermelha: distribuição de gêneros aos flagelados da seca"; "pelos flagelados"; "Pró-flagelados."

trabalhos que incluíam pesquisas sobre “o inconsciente, os mitos, as mentalidades, as práticas culinárias, o corpo, as festas, os filmes, os jovens, as mulheres, as crianças, os aspectos do cotidiano, enfim uma miríade de questões antes ausentes do território da história” (PINSKI, 2005: p. 113) possibilitou ao historiador a ampliação de seus horizontes tornando-se mais plástico, ou seja, ampliando o exercício de seu olhar em relação à diversidade de pesquisas em história. Dentre essas perspectivas objetos de pesquisas como o corpo, as doenças tiveram sua chance de contar uma história.

Dessa forma, um campo de debate ou de domínio historiográfico sobre a história das doenças foi sendo construído não só por pesquisas na área de história mas também por biólogos, geógrafos, médicos, químicos etc. Esse campo de domínio visava acima de tudo pensar sobre doenças crônicas, endemias, epidemias e suas implicações no social. Em grande medida, se buscou pensar na historicidade das doenças, pois entendeu-se que diferentes grupos sociais, a cada momento atribuíam significados e sentidos específicos a entidade fisiopatológica chamada doença. Portanto, ao se trabalhar com as doenças como objeto de reflexão visa-se pensar “ [...] no conhecimento sobre estruturas e mudanças sociais [...] ”. (CARVALHO & NASCIMENTO, 2004: p. 14).

Nessa medida, os estudos que dialogam com as doenças, visam compreendê-la como um fato socialmente construído que implica em significados reveladores de uma

determinada sociedade e seus processos históricos assim como entender que a doença faz parte de um real construído possuindo seus significantes e significados, suas representações do social.

Portanto, dois pontos são importantes para refletirmos: as políticas higienistas e sanitaristas que não alcançavam o vasto território atingido pela seca e as doenças que levavam inúmeros adultos e crianças ao óbito. Essas duas questões passam necessariamente por uma reflexão sobre o corpo e sobre as doenças. Enquanto objeto de reflexão histórica o corpo ainda ocupa um lugar pouco referenciado na produção do conhecimento. Segundo Mary Del Priore (1994: p. 49-55), até pouco tempo o corpo como objeto da história estava confinado às margens, às fronteiras, às zonas de sombra, às alcovas e aos cantos.

Contudo o corpo, as doenças ora são objetos de estudo de biólogos, médicos, químicos, físicos e também dos historiadores, haja vista que “A doença pertence à história superficial dos progressos científicos e tecnológicos como também a história profunda dos saberes e das práticas ligadas às estruturas sociais, às instituições, as representações, às mentalidades” (LE GOFF, 1984: p. 7-8). Portanto, para além das reflexões em torno da busca de trabalho, dos usos do espaço urbano por esses indivíduos, buscamos também perceber esse espaço através da análise do corpo dos retirantes, das doenças e das políticas higienistas disseminadas por ocasião dessa seca.

Segundo o historiador André Mota, a inquietação dos médicos e

das instituições de saúde pública com as condições de higiene nas áreas interioranas e nas grandes cidades brasileiras, em início do século XX, era reveladora também da preocupação com os destinos da raça brasileira e os laços que integravam a Pátria. Foi nos sertões do Brasil que a fome, as doenças e a morte produziram o que chamaremos aqui de uma trilogia das catástrofes. Por mais fortes que fossem os filhos dos sertões, como concluiu Euclides da Cunha, eles sucumbiam diante do cataclismo das secas. Segundo André Mota, os médicos eram considerados os heróis da regeneração nacional, pois:

Devido ao poder atribuído aos médicos e às suas instâncias normativas, às políticas públicas de saúde seriam inseridas no planejamento das cidades e das zonas rurais como forma de combate sistêmico as doenças, domínio e saúde do corpo social, incorporando a lógica médica outros campos do conhecimento, como a estatística, a geografia, a demografia e a história. (MOTA, 2003: p. 21).

Partindo da documentação analisada, podemos afirmar que durante os anos de 1931, 1932 e 1933, a cidade de Caicó esteve moribunda. Esse momento coincidiu com a estiagem que levou à cidade muitos andarilhos em busca de ajuda, e revelou um quadro de precariedade das condições de vida que culminou em vários óbitos. De acordo com o Departamento de Saúde do Rio Grande do Norte, houve uma grande incidência de mortalidade infantil, no auge da seca de 1932, e quando se intensificou a

aglomeração humana com o início da construção do Açude Itans⁷.

Segundo reportagem do *Jornal de Caicó* feita por Francisco de Assis Medeiros, em 2004, entre fins de 1933 para 1934, um surto epidêmico de bexiga foi responsável por grande mortandade entre os trabalhadores do Itans. Sabemos que onde houvesse alguma obra do Governo Federal, como um açude ou uma estrada, para lá corriam inúmeros trabalhadores em busca de emprego. O jornal *A República*, em 12 de abril de 1932, abordou a situação daqueles homens:

A nota publicada ontem nesta folha sobre a situação dos flagelados da sêca, que descem em grande numero a procura de recursos, para não morrerem de fome, plasma fielmente a angustiosa contingencia em que vem batendo a população do estado, aflagada pelo phenomenoclimaterico que assola toda a região. (*A Republica*, 1932).

Os "flagelados" nada podiam fazer quando mais uma seca chegava. A solução encontrada era colocar-se na estrada com suas famílias e poucos pertences que podiam ser carregados consigo. Francisco de Medeiros Vale, que esteve entre os muitos recrutados para os serviços de construção do Açude Itans, nas primeiras providências do recrutamento para o início dos trabalhos, diz que "o povo faminto chegava de todos os municípios vizinhos", aos montes, em busca de trabalho para saciar a fome. Certamente isso foi mais um componente que agravou o quadro de caos enfrentado na cidade. Um somatório de problemas que iam

⁷ O Açude Itans, localizado na cidade de Caicó, teve sua construção iniciada em 1932 como uma forma de empregar milhares de pessoas que chegavam a cidade em busca de ajuda e trabalho para escaparem das penosidades da seca.

desde a organização do espaço adequado para acolher um grande número de pessoas até a preocupação com as doenças que emergiam com o aglomerado humano e a fome que dizimava parte desses indivíduos.

A seca contribuía para que no espaço citadino se desenvolvessem muitas doenças, pois a falta de víveres de qualidade, água potável e bons hábitos de higiene favoreciam o alastramento de um número de doenças que atingiam adultos e crianças. A alimentação desses indivíduos era limitada e deficiente em proteínas animais, produtos frescos e vitaminas essenciais. Mesmo as doenças comumente não-mortais como sarampo, gastroenterite e infecções parasitárias tornavam-se mortais, devido, em grande parte, à escassa e péssima alimentação.

Os departamentos sanitários dos Estados⁸ atingidos pelas secas vinham fazendo uma vigilância profilática de emergência sem no entanto conseguir conter o avanço das doenças. O Dr. J. Bonifacio P. da Costa era, o cordenador da Comissão Médica da colaboração a assistência e profilaxia aos "flagelados" e juntamente ao Ministro José Américo, solicitaram do ministério da educação uma comissão de médicos do D. N. S. P.⁹ e enfermeiras, convocadas da Escola de Enfermagem Ana Nery¹⁰, para se deslocarem a região Nordeste, com a missão de combater as epidemias que se gestaram no período (BARBOSA, 1933: p. 101-102).

O que observamos foi uma vasta campanha de socorros

profiláticos com a colaboração dos departamentos de higiene dos Estados atingidos pela estiagem. Iniciou-se uma intensa luta contra as doenças entéricas ou a disenteria, a gastro-enterite e a dispepsia, todas relacionadas com a contaminação da água por bactérias que exacerbavam as carências nutricionais daqueles indivíduos. Mais do que isso, essas doenças atingiam o aparelho digestivo (estômago e intestinos) abrindo caminho para doenças oportunistas.

Outras doenças também tiveram destaque no alargamento do quadro epidêmico de Caicó: febre tifóide, paratifo e febre tífica¹¹, todas infecto-contagiosas, causadas por agentes bacteriológicos, agentes responsáveis pelo agravamento do quadro de doenças causadas pela falta de depositários dos dejetos humanos, que segundo o jornalista Orris Barbosa encontravam-se espalhados em torno dos barracos que se aglomeravam principalmente ao redor da construção do açude. Esse dado permite-nos pensar o seguinte: a despeito das políticas públicas de disseminação dos discursos médicos higienistas direcionados às mudanças de hábitos, a população, em sua maioria, não mudavam seus velhos costumes.

Seis anos depois, a cidade de Caicó que era desejada pelos cronistas do *Jornal das Moças* mostrou uma outra faceta. Nos subúrbios da cidade, bairros afastados do centro, sítios adjacentes e abarracamentos em torno do espaço onde estava sendo construído o Açude Itans, a situação se tornou

⁸ Rio Grande do Norte, Ceará e Paraíba.

⁹ Departamento Nacional de Saúde Pública.

¹⁰ A Escola de Enfermagem Ana Nery foi uma das primeiras instituições de formação surgidas no contexto do movimento sanitário no início do século XX.

¹¹ Doença infecciosa produzida pelo bacilo de Eberth ou *Eberthella typhi*.

caótica. O medo de perder o controle se mostrou-se evidente quando analisamos os telegramas enviados pela prefeitura de Caicó para Interventoria Federal, em Natal, solicitando providências urgentes. Em sua solicitação ao Interventor Federal, o prefeito Joel Dantas alerta:

Sr. Interventor Federal

Estão aparecendo novos casos para Thyfo serviço Itans e nesta cidade assim como alguns de dysenteria. Medico local aconselha maximaurgenciavaccinação para Thyfica toda população. (TELEGRAMA nº 107, 1932).

A partir deste fragmento, percebemos que uma situação epidêmica estava em curso. As campanhas de saúde pública na década de 1920, iniciadas ainda no governo do presidente Epitácio Pessoa (1919-1922), inseriram-se num dito "processo civilizatório". Segundo Alfred Crosby, no caso de epidemias tem-se que se levar em conta os fatores ecológicos, conjugados com as condições de existência do social, no caso das secas temos evento singular, "[...] sua preocupação está voltada para os aspectos biológicos e ecológicos envolvidos ... o agente causal da doença e sua mutabilidade, virulência, forma de propagação e de atuação no interior do organismo; os movimentos populacionais e suas consequências ecológicas; as diferenças culturais e seus impactos sobre os padrões de higiene." (CARVALHO & NASCIMENTO, 2004: p. 24).

A tônica das campanhas sanitárias do Governo Federal era erradicar as doenças, principalmente

por meio da vacinação. Resultante do novo código sanitário proposto pelo cientista brasileiro Carlos Chagas, então diretor nacional de Saúde Pública, o Nordeste tornou-se o alvo principal das políticas de erradicação das doenças, com imensas campanhas contra a malária e a febre-amarela, por vezes amparadas por fundações internacionais, como a Rockefeller, dos EUA¹².

Sobre a Fundação Rockefeller, é salutar a referência que faz uma matéria publicada no *Jornal das Moças*, em 26 de setembro de 1926, expondo a importância de a população de Caicó permitir a entrada em suas casas do agente de saúde responsável pela campanha do mata-mosquito, convocando a população:

Procuremos amparar com a nossa franca solidariedade aos encarregados da fundação Rockefeller que tanto se interessam pelo bem da humanidade. [...] Portanto, tenhamos os nossos braços abertos para realizações dessa natureza que nos vem salvar dos maiores perigos, dos maiores sofrimentos e dos maiores dissabores. (*Jornal das Moças*, 1926).

Como expoentes da luta médica e sanitária, a certeza de que a medicina, o sanitarismo e fundações como a Rockfeler diagnosticariam as mazelas brasileiras indicando os caminhos a serem trilhados, não apenas nas áreas de sua especialidades, mas em todo conjunto administrativo e social brasileiro. Amparados nessa premissa e nos setores organizados para moldar um novo Brasil, os médicos deveriam adentrar os

¹² É interessante ressaltar que para que a Fundação Rockefeller atuasse nos Estados era necessário solicitá-la por meio dos governos estaduais, os quais deveriam arcar com algumas despesas da fundação.

sertões, desempenhando tarefas estranhas à medicina, às vezes até assumindo postos burocráticos, a exemplo do Dr. Leonardo Arcoverde, diretor da Saúde Pública da Paraíba e chefe do 1º distrito de Secas (BARBOSA, 1933: p. 102).

Nos anos de seca as ações preventivas foram intensificadas, já que a preocupação era com a erradicação de doenças. Por tal motivo foram instalados no interior do Estado "nucleosmedicos para assistência aos flagelados" (Jornal *A República*, 1932)¹³. Cada núcleo desses nas cidades da região do Seridó potiguar contaria com uma equipe formada por um médico, um farmacêutico e um enfermeiro. Em Caicó, esta equipe era formada pelo doutor José Medeiros, pelo farmacêutico José Gurgel de Araújo e pelo enfermeiro Alfredo Ferreira Filho, todos residentes naquela cidade.

A preocupação era que em cada localidade onde houvesse serviços Federais em execução um posto de saúde desses fosse instalado para que os doentes se tratassem. Também tentava-se desenvolver várias políticas públicas de prevenção às doenças, fazendo-se propagandas sanitárias por meio de palestras, folhetos e cartazes, isolamento dos doentes contagiosos e vacinação em massa.

Podemos observar que há uma preocupação com os "problemas sanitários do Seridó" desde o governo de José Augusto, que privilegiou duas políticas públicas: a educacional e a sanitária. Nesse mesmo governo ocorreu a visita do célebre sanitarista brasileiro Belizário Pena, que combatia endemias pelo Brasil, dentre elas a verminose e o paludismo. De acordo com José Augusto, "ficou ele espantado de haver encontrado no Brasil uma região em que não existiam as duas endemias" (DE MEDEIROS, 1980: p. 20), isso devidamente justificado pela região do Seridó ter uma baixa umidade.

Apesar da verminose e do paludismo não serem as doenças mais constantes na região (pois são doenças mais comuns em ambiente úmido), os óbitos oriundos de outras enfermidades, conforme registrou o Departamento de Saúde Pública do Rio Grande do Norte, nos anos de 1931, 1932, 1933 e 1936, permitiram-nos observar os altos índices de mortalidade. Em questionário respondido pelo prefeito de Caicó, atendendo a um pedido do Interventor Estadual, os números de óbitos revelaram dados alarmantes e serviram de base para elaborarmos o gráfico a seguir:

¹³ GALVÃO, Joaquim Pontes de, diretor do *Jornal A República*, 13 de novembro de 1932.

789 Mortes- ADULTOS e CRIANÇAS	
155	Adultos
294	Crianças Feminino.
340	Crianças Masculino.

Tabela 03: Número de óbitos em Caicó 1931. FONTE: FCC/1CJ/caixas 19-20/diversos – Laboratório de Documentação Histórica

A tabela mostra o número de mortes de adultos e crianças no ano de 1931, quando o prefeito Dinarte Mariz remeteu o relatório anual da cidade para a interventoria do Estado. Esse primeiro gráfico expõe apenas o número de mortes do ano de 1931, sem, todavia, pormenorizar o quadro das enfermidades causadoras dos óbitos.

Pelo alto número de mortes entre crianças, a preocupação com a infância se tornou no período objeto do cuidado do governo. No gráfico, o número de óbitos feminino e masculino entre crianças chegou a 80,35% do total de mortes contra apenas 19,65% do total de adultos. Podemos concluir que as epidemias de febres desintéricas exacerbavam os óbitos entre os retirantes.

Os dados acima fazem parte dos atestados de óbitos emitidos pelo Departamento de Saúde do Rio Grande do Norte, nos anos de 1932 e 1933, juntamente com a idade, sexo, local da morte, data, doença etc. Segundo Orris Barbosa, os atestados de óbitos passaram a ser uma exigência do governo provisório, no

sentido de controlar os surtos epidêmicos:

[...] do cataclysmoeconomico desencadeado pelas secas periodicas, morrendo ás centenas durante as caminhadas ou em consequencia do convivio com multidões immundas e mal alimentadas que, mettidas em imensos acampados de palhoças, são engrossadas, dia a dia, por lévas de miseraveis vindos dos pontos mais diversos. (BARBOSA, 1933: p. 100).

Nutrição deficiente, assim como moradia insalubre e caminhadas extenuantes, deixavam esses indivíduos suscetíveis à devastação da doença. As crianças pequenas sofriam com as enfermidades, especialmente aflições gastrointestinais, por ainda serem organismos jovens. Mais abaixo, os dados de obtidos com as pesquisas feitas no período estudado mostraram que as crianças eram as maiores afetadas, e também possibilitou observar as principais doenças causadas pelas precárias condições de vida:

Dispepsia Aguda	138 óbitos
Gastro Enterite	95 óbitos
Disenteria Amebiana	70 óbitos
Sífilis	21 óbitos
Febre Tifóide*	18 óbitos
Meningite	8 óbitos

Doenças com alto índice de infecção bacteriológica e viral.

Gráfico 04: 1932-1933 – organização da autora

Obs: * A febre tifóide foi colocada junto com outras doenças como: Tifo e Febre Tífica¹⁴

FONTE: FCC/1CJ/caixas 19-20/diversos – Laboratório de Documentação Histórica

¹⁴ Correspondem à mesma doença, com pequenas variações.

Dispepsia Aguda	53 óbitos
Gastro Enterite	36 óbitos
Disenteria Amebiana	54 óbitos
Sífilis	25 óbitos
Febre Tifóide	7 óbitos
Sarampo	11 óbitos
Coração	8 óbitos

Caicó: Principais doenças que provocaram um alto índice de mortalidade infantil

Gráfico 05: 1933 – organização da autora.

FONTE: FCC/1CJ/caixas 19-20/diversos – Laboratório de Documentação Histórica

Dentre os adultos, as doenças mortais que atacavam homens e mulheres eram: a insuficiência cardíaca, febre tifóide, tuberculose e disenteria. Os dados estatísticos de mortos e doentes ajudavam a ter um controle melhor sobre as doenças nos acampamentos dos trabalhadores e nos arredores da cidade, bem como permitiam visualizar qual melhor estratégia empregar para combater as moléstias que se alastravam.

Os dezenove meses sequenciais que analisamos nos revelaram um mapa assustador, que nos permitiu visualizar altos índices de mortalidade infantil e adulta em todo perímetro da cidade de Caicó e adjacências. As duas tabelas com as principais doenças que causaram as maiores baixas entre crianças, a partir dos dados de óbitos elaborados pelo Departamento Nacional de Saúde dos anos de 1932 a 1936, enfocando principalmente os anos de 1932 e 1933, permitiram perceber que o que se vivia naquele momento era uma situação epidêmica que revelava as fragilidades dos

programas profiláticos implantados no país.

Segundo Orris Barbosa, a partir de 1932, por ordem do Departamento Nacional de Saúde Pública, os óbitos deveriam ser registrados e os dados remetidos para Natal. Por mais organizadas que fossem as políticas preventivas de higiene, não eram suficientes para deter a contaminação que se alastrava pelos acampamentos dos trabalhadores. Nos quase dois anos, muitos óbitos infantis foram registrados, sem contar aqueles que passaram sem ser notificados. O sistema imunológico desses indivíduos ficava comprometido devido ao déficit de alimentação e à precária situação de higiene na qual as crianças viviam. Grande parte desses óbitos era de recém-nascidos que em vez de receber leite eram alimentados com feijão, carne-seca, alimentos velhos e destituídos de suas vitaminas, etc.

O policiamento sanitário feito pelos Estados afetados pela seca, dentre eles o Rio Grande do Norte, não dava conta da concentração

humana e dos seus problemas. Além disso, os óbitos apontavam também para um surto epidêmico de outras infecções do grupo coli-typhico-desintérico (BARBOSA, 1932: p. 100), provocadas pelo contato com lixo exposto e dejetos humanos. Esse quadro reunia condições ideais para a proliferação de enxames de moscas, propagando os germes causadores das doenças gastro-intestinais, sem mencionar os coliformes fecais presentes nas comidas e na água de beber. Orris Barbosa conclui sintetizando o drama com as seguintes palavras:

Nos locais das barragens e construções de rodovias, as obras de restauração da terra continuavam a ser executadas num ambiente eivado de contrastes impressionantes - notando-se na intensa movimentação dsactividades das massas o rastejamento da morte por entre os casebres e barracas de operarios, dizimando, principalmente, a geração nova. (BARBOSA, 1932: p. 75-79)

A preocupação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) era que nesses aglomerados humanos, e nas construções de obras financiadas pelo Erário Federal, se diminuísse o número de óbitos, principalmente entre crianças. Em vista disso, o doutor Leonardo Arcoverde, diretor de Saúde Pública da Paraíba, comunicou:

[...] que o serviço de assistência medica aos operarios e populações concentradas, será feito em postos medicos em dois hospitais Regionais: um situado em Caicó e completamente aparelhado e que

começará brevemente a receber doentes [...] (A Republica, 1932).

Essa atitude possibilita-nos pensar a situação que enfrentavam aquelas pessoas, que ao mesmo tempo lutavam pela vida atravessavam o caminho da morte. Era uma dupla jornada e Caicó estava no meio dessa encruzilhada de vida e de morte. No espaço da cidade, a tragédia dá conta dessas vidas.

Os altos índices de mortalidade infantil preocupavam o governo do Estado, pois em todos os serviços públicos em execução, os distúrbios alimentares ocasionados por regimes defeituosos e insuficientes eram responsáveis por um exacerbado número de óbitos infantis. Tentando sanar tal problema, em cada posto de serviço foi disponibilizada a distribuição de leite aos latentes. O leite condensado foi usado como único recurso para alimentar as crianças:

O leite podera ser de vaca, empregando-se na distribuição do mesmo a tecnica das diluições, na falta de leite de vaca será distribuido, leite em pó ou leite condensado, para esse fim será destinado a verba de assistencia infantil. (A Republica, 1932).

Esses leite era manipulado pelas enfermeiras do DNSP e distribuídos as mães que ainda amamentavam crianças, porém havia uma exigência, era que:

[...] as mães atendidas em primeiro logar eram as que se apresentavam dentro das prescrições de hygiene e asseio determinadas pela comissão:

cabello cortado, pés calçados, unhas aparadas e com creanças bem limpas. (BARBOSA, 1935: p. 109)

Com essas informações, um quadro de desespero na cidade se ergue perante nós. As doenças, também tomadas como objeto de observação, nos possibilitaram fazer uma cartografia do perímetro urbano e de suas adjacências nesse período estudado. Essa ligação da doença com péssimas condições de vida e de trabalho, da miséria com a falta de higiene (BERTUCCI, 1993: 74-93), produz um quadro grave de anomalia no que tange às políticas públicas voltadas para o combate de ambientes insalubres. Com efeito, fica claro a fragilidade dessas políticas quando eram, sobretudo, associadas a variações climáticas, como no caso da seca.

Para conclusão retomemos às observações do jornalista Orris Barbosa, em sua passagem pelas obras do Açude Itans e por Caicó. Ao serem interpelados pelo jornalista, os trabalhadores olhavam para o passado e lembravam das vidas que tinham deixado para trás, suas terras, suas casas. Orris Barbosa se impressionou com a cena do canteiro de obras, descrita com as seguintes palavras, " *um formigueiro humano iluminado pelo sol, em longas filas pacientemente acompanhando burricos com sacos de areia sob as costas, subindo e descendo em uma*

ciranda comovente, incansavelmente. (BARBOSA, 1933: p. 109).

Barbosa repetia os discursos construídos por uma série de intelectuais, como Euclides da Cunha, que pensaram a identidade nortista (depois nordestina) ligada ao atraso, ao barbarismo, ao sofrimento. E não deixa de ser a sua interpretação um reforço desse olhar externo. Nessa medida, observamos que os discursos oficiais que escreveram acerca daquelas pessoas encerraram sua identidade através de um cognome que homogenizou seus rostos: "flagelados".

Os discursos sobre os corpos flagelados no perímetro da cidade de Caicó encerram um discurso construído historicamente, que mostrou, sobretudo, o medo. Tomamos o cuidado de não tomar a documentação como a realidade, mas como um indício, um material construído com pormenores de homens, tempos e espaços históricos. Figuras das desventuras, que na cidade de Caicó, no início da década de 1930, construíram uma cartografia da recusa e da sedução e teceram suas histórias, " *A minha história é a de todos, sempre a mesma, sem tirar nem pôr: a chuva não veio, o gado emagreceu e morreu, tudo seccou e desapareceu, e a gente fugiu com medo de morrer de fome, como cachorro sem dono.*" (BARBOSA, 1933: 160).

Fontes Consultadas:

- *Fontes Hemerográficas*

Flor de Liz. A Nota. *Jornal das Moças*, Caicó, 26 de setembro de 1926, p. 01.

GALVÃO, Joaquim Pontes de. *Jornal A República*, 13 de novembro de 1932.

Jornal A Republica, Natal, 12 de abril de 1931, p. 01.

Jornal A República, Natal, 17 de setembro de 1932, p. 04.

MEDEIROS, Francisco de Assis. O Itans Monumental. *Jornal de Caicó*, Caicó, Geral, 20 de março de 2004, p. 08.

Ofício encaminhado ao Dr. Leonardo Arcoverde, anexado ao *Jornal A Republica*, Natal, em 11 de dezembro de 1932, p. 02-03.

- *Arquivo da Câmara Municipal de Caicó*

Telegrama de nº 76, do dia 02 de abril de 1932, passado por Tasso Dantas, tesoureiro da prefeitura de Caicó, solicitando reforços para cidade que se via invadida pelos retirantes que buscavam ajuda.

Telegrama nº 77 enviado por Brito Guerra da Prefeitura Municipal de Caicó no dia 06 de abril de 1932

Telegrama nº 107 enviado por Joel Dantas da Prefeitura Municipal de Caicó para Interventor Federal do Rio Grande do Norte.

Telegrama nº 118, Prefeitura Municipal de Caicó, 28 de maio de 1932, ao sr. Ministro da Viação, José Américo de Almeida, pelo Prefeito então Joel Dantas.

Telegrama s/nº enviado da prefeitura municipal para Interventor Federal do Estado do Rio Grande do Norte, no dia 4/3/1932, pelo prefeito Dinarte de Medeiros Mariz.

Relatório administrativo da Prefeitura de Caicó enviado por Joel Dantas em 4 de agosto de 1932.

- *Atestados de Óbitos e Miserabilidade*

FCC/1CJ/caixas 19-20/diversos – Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC) – UFRN/CERES

Referências:

BERTUCCI, Liane Maria. A Ameaça Iminente – As epidemias. Um Momento: Varíola – 1908. In: **Imagens da Cidade. Séculos XIX e XX**. São Paulo: Marco Zero/FAPESP, 1993.

BARBOSA, Orris. **Secca de 32: impressões sobre a crise nordestina**. Rio de Janeiro: Adersen, 1935.

CARVALHO, Diana Maul de, NASCIMENTO, Dilene Raimundo (orgs). **Uma história brasileira das doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano – artes de fazer**. 6ª edição, Petrópolis: Vozes, 2001.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. **A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia**. In: *Revista USP. Dossiê Nova História*. São Paulo, n. 23, p. 49-55, set./out./Nov.1994.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Pequeno Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

FERREIRA, Ângela; DANTAS, George. **Surge et Ambula – a construção de uma cidade moderna, Natal (1990-1940)**. Natal: EDUFRN, 2006. p.48.

LE GOFF, Jaques (org). **As Doenças Têm História**. Portugal: Terramar, 1985.

MEDEIROS, José Augusto Bezerra de. **Seridó**. Brasília: G/S, 1980.

MORAIS, Diniz Rodrigues Ione. **Desvendando a Cidade: Caicó em sua dinâmica espacial**. Natal: G/S, 1991.

MOTA, André. **Quem É Bom Já Nasce Feito: sanitarismo e eugenia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NEVES, Frederico de Castro. **A Multidão e a História: Saques e outras ações de massas no Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 2000.

PINSKY, Carla Bassanezi (org). **Fontes Históricas**. CONTEXTO: São Paulo, 2005.

SOCIEDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: ANÁLISE DO LIVRO A AMÉRICA LATINA – MALES DE ORIGEM DE MANOEL DO BOMFIM

Nenhuma sociedade pode viver nutrindo-se de verdades mortas.
(Henrik Ibsen)

Jerferson Joyly dos Santos Medeiros¹
João Marcos Leitão Santos²

Resumo

Este artigo tem a finalidade de traçar paralelos entre a teoria da representação social de Serge Moscovici e o contexto em que o livro América Latina Males de Origem de Manoel Bomfim foi produzido. A escrita emancipatória de Bomfim revela inúmeras ruelas do conhecimento, deixando rabiscos pra que possamos perceber a estrutura da sociedade do século 20 e de que forma tais prerrogativas apresentadas ao longo do livro estão ligados ao indivíduo ativo e construtor de sua realidade social. O contexto apresentado demonstra como a América Latina estava relacionada em sua política modernizadora em relações do passado, advindas de relações parasíticas em preconceitos apresentados sobre diversas formas de justificação científica, que naturalizados como verdade, permearam a falta de políticas públicas e abrangeram a origem da discriminação racial e étnica das populações advindas do regime escravista. As teorias das representações sociais cumprem com sua função de origem neste sentido, que é apresentar conhecimento a realidade, produzir identidades, organizar as comunicações e orientar as condutas. Ao término desta pesquisa vimos que podemos estar contribuindo para ampliar a reflexão sobre as relações da sociedade com a quebra do estereótipo introduzido no Brasil acerca

das classes marginalizadas da sociedade, bem como o ideário de entendimento dos fenômenos sociais.

Palavras-chave: Sociedade; representações sociais; Manoel Bomfim; Serge Moscovici.

A sociedade sempre tentou entender como o homem se relaciona com o seu meio, são muitas as teorias, desde o surgimento no século XIX do positivismo até os tempos atuais, observa-se novos mecanismo de estudo em relação à interpretação e experimentação das ciências no mundo. Predominante em todo século XIX, o positivismo de Auguste Comte procurava acabar com as eternas investigações da filosofia da história, voltando-se para um mundo real, criou um vasto campo de estudo e observação para regulamentar e regenerar a vida humana, unificando a cultura humanística e a científica. O pensamento político – social passa a sofrer marcante influência da biologia, discutindo a sociedade em função de anomalias biológicas, comparando-a em estrutura e função à vida orgânica.

Neste meio de descobertas no cunho de observação – experimentação, as teorias da representação social vão sendo desenhadas para saber (ou provocar) como o homem compreende e se relaciona com a realidade. Ligada a psicologia social e criticando a corrente behaviorista, Tarde e Le Bon, juntamente com Lewin e Asch trazem para o debate um psicologia social focada nas discussões dos

¹ (jjsm20@gmail.com)
(UEPB – NEABÍ – PROPESQ – PIBIC)

² (tmejph@bol.com.br)
(UFCG)

processos mentais subjacentes, o homem passa a ser um animal racional e o seu comportamento e pensar passam a ser estudado em um quadro social, o campo de investigação que traçava como característica principal as relações entre grupos, recai especificamente na atenção do indivíduo.

Em destaque a esse novo método de análise, o romeno naturalizado francês Serge Moscovici tem influenciado ao longo das últimas quatro décadas muitos pesquisadores das ciências humanas, tentando ao longo das suas obras opor à natureza individual da psicologia social em busca de resgatar as dimensões culturais e históricas de cada indivíduo. Em suma, preocupa-se em dar sentido aos grupos, atos e ideias constituintes e transformadores da sociedade. Resgatando o conceito de representações coletivas (RC), inicialmente proposto por Émile Durkheim, faz críticas no que tange a interpretação e construção do real, pois as representações sociais se apresentam como uma forma de interpretar e pensar a realidade cotidiana.

De uma forma mais lacônica, tomamos como objeto de estudo o livro *A América Latina: Males de Origem* de Manoel Bomfim, pois podemos observar e tentar entender suas concepções e conceitos no que tange a estrutura da sociedade do século 20 e de que forma tais prerrogativas apresentadas ao longo do livro levaram-no a formular estereótipos, estes ligados ao indivíduo ativo, construtor de sua realidade social e dela construído.

Em plena efervescência da jovem república brasileira vemos uma grave crise político – econômica, esta nova república que adotou o sistema de eleições diretas introduzia o princípio do federalismo. Em 1981 quando foi promulgada a constituição republicana, colocava a vontade da grande maioria como uma cartada no jogo político, embora a reforma por ela abordada mostrava-se inábil de provocar alterações concisas e de grande abrangência. A política colocada em cheque por Rui Barbosa nos primeiros anos da república caminhou-se para um verdadeiro fracasso, contribuindo no aumento da inflação e a dívida externa, o café era produto de riqueza nacional e os grandes proprietários rurais, os senhores do estado.

O voto de cabresto fez cair na redundância, pois como uma população que nunca fora dada a oportunidade de se organizar politicamente, sem acesso a informações e escola, acabavam por impor-lhe seus representantes, levando a sociedade brasileira a uma forma de (des) organização social arcaica em defesa de privilégios próprios, tudo isso, permutado a escassa industrialização, o domínio das oligarquias rurais e uma exorbitante dependência do capital estrangeiro, não que o Brasil fosse o único afetado com esse arcabouço de mazelas, mas toda América Latina, com salve exceção aos EUA na vida das Américas e, tendo em vista a crescente industrialização do Norte despertando como a nação de grande “poder no continente”. Vemos isso claramente na forma pensada sobre

as inúmeras formas do conceito de representação e como:

Isto permite definir a representação social como uma visão funcional do mundo, que permite ao indivíduo ou grupo dar um sentido a suas condutas e compreender a realidade através de seu próprio sistema de referência, logo, adaptar-se e definir seu lugar nessa realidade. (Santos apud Abric, 1994, p. 13)

Deste modo vimos como Bomfim atacou o imperialismo dos Estados Unidos no momento em que este estendia sua influência sobre os países do continente, a partir da doutrina propalada pelo presidente norte-americano James Monroe (1817 - 1825), que pregava a não intervenção das nações européias na América, divergindo assim contra a corrente americanista. Bomfim percebeu, ao contrário, que o americanismo era um instrumento usado pelos EUA para descartar a presença econômica européia e estabelecer a sua própria hegemonia no continente (VENTURA, 2001).

São essas mazelas que Bomfim provoca, desmoraliza, denigre, agride, arrisca analisar, compreender e propor algumas soluções, a "*América Latina: Males de Origem*" desmascara teóricos e "publicistas" europeus que, apoiados no cientificismo naturalista e no evolucionismo, chamavam os povos latino-americanos de "inferiores", entregues, segundo diziam, ao mais puro "barbarismo estéril". Bomfim questionou o chamado racismo científico³. Dividido seu livro em cinco partes, expõem em cada uma delas, as formas negativas e preconceituosas dos europeus sobre

a América do Sul, apontando como atraso deste continente, a degeneração de raças "inferiorizadas", bem como a sustentação do meio e as asperezas do clima tropical no desfavorecimento do 'progresso'. Publicado em 1905, foi escrito em 1903, quando o médico sergipano encontrava-se em Paris, provocando os leitores a refletir sobre as reais causas da situação, indaga:

Há um outro fator a indicar bem expressamente que é nesse passado, nas condições de formação da nacionalidade sul - americanas, que reside a verdadeira causa das suas perturbações atuais: é que, por um lado, estas perturbações, estes males são absolutamente os mesmo - mais ou menos atenuados - em todas elas; e, por outro lado, estes povos tiveram a mesma origem, formaram-se nas mesmas condições, foram educados pelos mesmos processos, e esses males eles os vêm sofrendo desde o primeiro momento. (Bomfim, 2005, p. 59)

Vemos que Bomfim ao questionar as teorias vigentes da época procura fazer uma análise da estrutura social nas sociedades americanas, ficando perceptível a ligação por intermédio da troca de saberes e dos costumes vivenciados a partir de sua própria experiência, comprovando um dos eixos de preocupação colocado por Moscovici, onde a fabricação de um conhecimento "popular" seria a degeneração de raças "inferiorizadas", na assimilação social da ciência por uma sociedade pensante, e no estudo dos caracteres constitutivos do pensamento natural em relação ao pensamento científico

³ Entendemos por racismo científico o conceito utilizado por Aluizio Alves Filho conferido a Arthur Gobineau (1816 -1882) que, entre outras sandices, escreveu em seu livro intitulado Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas: "A raça branca possuía originalmente o monopólio de beleza, da inteligência e do vigor. Por sua união com outras variedades, criam seres híbridos, débeis, fortes, mas sem inteligência e sobretudo feios" (FILHO, 2008 apud GOBINEAU, 1932, p. 209)

cairia na sustentação do meio e as asperezas do clima tropical.

Em detrimentos as concepções dominantes na época da virada para o século XX, o Brasil, buscava um identidade nacional brasileira, juntamente como um identidade específica para o labor intelectual. Neste sentido, o trabalho de Bomfim ganha notoriedade ao ir de frente com o discurso eurocêntrico, com argumentos novos e verdadeiros, formulou e deu pressupostos a um contra-discurso. A formulação dada por Bomfim em contraposição ao que era vigente na época sobre o fator das raças serem as causas do subdesenvolvimento, leva-o a formular a tese do parasitismo social, estabelecendo um comparação entre organismo animal e as sociedades humanas, enfatizando a lógica da dominação externa imposta pelo colonialismo combinada com a dominação interna imposta pelas elites dirigentes. Em outras palavras, compartilhar teorias a respeito de determinados objetos certifica a comunicação entre as pessoas e fornece subsídios para seus comportamentos:

Diante da pressão à interferência, da focalização e da defasagem e dispersão de informações, as pessoas constroem códigos comuns para "classificar e nomear" a maneira unívoca as partes de seu mundo, de sua história individual e coletiva (Santos apud Moscovici, 1976, p. 11).

Em outros termos, as relações sociais são representadas pelas relações de como o conhecimento do senso comum entra no conhecimento científico e tal representação mascara

o conflito entre a "teoria" e a "práxis", mas isso por si só não é capaz de promover a conciliação dos interesses pertinentes entre esse dois paralelos, embora um esteja subjacente ao outro, ambos aparecem com uma força com direitos próprios:

Uma teoria científica é uma forma de conhecimento da realidade com características próprias. Ela reúne um conjunto de hipóteses e conceitos, articulados em um sistema dedutivo de modo a que algumas dessas hipóteses sejam premissas e as outras a sucedam logicamente (Santos, 2005, p. 18).

Bomfim por ter formação em medicina utiliza-se de alguns termos das ciências naturais ao longo da sua obra, "sintomas", "remédios", "parasitas", "parasitadas", para mostrar que o conhecimento científico de outras áreas podem se auto-relacionarem, tais formulações nos remete a ir por vielas ao entendimento da sua tese, adentrando nos modos de conhecer a realidade:

Se considerarmos a teoria científica não como verdade acabada, mas como uma explicação provisória, podemos admitir também a possibilidade e outras explicações possíveis, de outros modelos a serem adotados. Adotar uma postura teórica é, pois ter um guia de conduta para abordar o problema estudado, dentre os inúmeros guias existentes (Santos, 2005, p. 19).

Sua tese desmoralizante e esquecida em torno de meio século, batia de frente com pressupostos de ideias elitistas, estas que fizeram parte do início do século XX,

podemos citar como exemplo, a tão propagada tese de que a mestiçagem provocava decadência da espécie. No linear de suas análises, Bomfim, não admitiu despercebido, criticou, reformulou e abrangeu tais prerrogativas dando novas perspectivas e olhares.

A respeito da aplicação das teorias de Charles Darwin ao processo de miscigenação, Manoel Bomfim refutava o que considerava a instrumentalização das concepções evolucionistas para justificar a dominação imperialista e a opressão dos mais pobres. O parasitismo social integral aplicado nas políticas colônias de Portugal e Espanha, refletiu sobre as fragilidades fruto dos chamados males da América. O uso por Bomfim de tal analogia levou-o a desenvolver a "teoria do parasitismo", cujo argumento central é o de que o "atraso brasileiro" se devia menos à composição racial do que ao caráter parasítico de espanhóis e portugueses transmitido às terras por eles colonizadas no Novo Mundo, que forçavam seus hospedeiros a sofrer um desenvolvimento defeituoso das várias funções naturais (SKIDMORE, 1976). No Brasil a teoria de cunho biológico será transplantada para o meio social para explicar as relações de superioridade e inferioridade das classes econômicas do país, suas explicações de caráter científico fundamentavam seu pensamento social sobre as reais condições da sociedade.

Quanto à vida social propriamente dita, moral e intelectual, o regime parasitário tem (e não podia deixar de ter) uma influência igualmente

sensível e funesta. O primeiro efeito desses processos de exploração, desenvolvidos pela metrópole, foi preparar uma população heterogênea, instável, cindida em grupos, possuídos de ódios entre si, desde o primeiro momento, formada quase que de castas distintas (BOMFIM, 1956, p. 9 - 10).

Para alguns comentaristas de Manoel Bomfim, essa sua elocução carregada de biologismos que buscava dar conta da realidade social tinha ascendência nas idéias de Marx (AGUIAR, 2000), outros como Ventura (2002) vão mais longe ao afirmar que Bomfim criou uma "teoria biológica da mais-valia", segundo a qual "o parasitismo produziria o gosto pela vida sedentária, que levaria ao esgotamento dos recursos e à decadência das sociedades." (VENTURA, 2002).

Em perspectiva mais abrangente, esta luta entre parasita e parasitado, estaria causando as mudanças históricas. Mas, no pensamento bomfiniano, esta maneira original de olhar ao redor de si (RIBEIRO apud BOMFIM, 2005), de buscar interpretar a realidade da América Latina, mais particularmente a brasileira, rejeitando "a noção pseudocientífico de superioridade das raças, atribuindo as diferenças e os graus de processos a fatores de ordem social e cultural." (CÂNDIDO, 1990) faria a América dar um passo a frente.

Vale salientar que tal teoria, cumpre uma função mediadora entre o conceito de representação social e ao escrito de Manoel Bomfim, pois na medida em que a representação social é compreendida enquanto

conteúdo e processo, seu estudo remete necessariamente aos processos perceptíveis e imaginários do sujeito (SANTOS, 2005), não há lugar para o simplismo de vera teoria do parasitismo como mero aparelho para o exercício exclusivo de análise epistemológica, sem um aplicabilidade, um função de forças que regia a sociedade daquela época, remetendo-se:

Às forças sociais e aos conteúdos culturais subjacentes às relações numa sociedade determinada bem como a sua função mediadora entre indivíduo e sociedade. [...] Qualquer análise das representações sociais deve, por conseguinte, levar em conta seus dois componentes: O componente cognitivo e o componente social (SANTOS, 2005, p. 26).

As conjecturas apresentadas sobre a divisão e os preconceitos sociais seriam advindas da colonização escravista e exploradora, onde a moral dos dominadores estaria acima de sua posição, a população inferiorizada "negra e nativa" ainda estariam relegados a uma relação de verticalidade, onde a velha estrutura colonial escravista ainda se mostrava presente. Neste sentido, é possível dizer que os principais efeitos presentes destas transformações dizem respeito ao fato de que trazem à tona algumas importantes questões relativas à *autocompreensão de certos povos em relação à formação de sua nacionalidade*, reivindicando a tese de que o passado pode conter ensinamentos que devem ser aproveitados pelo presente a partir de uma espécie de interpretação

seletiva (SOUZA, 2000). Na mentalidade política das instituições republicanas e em seus representantes esta relação de exploração e discriminação se fazia presente, através do preconceito e do grau de "branqueamento" do sujeito, este seria uma legitimação das relações passadas vivenciadas na colonial e naturalizadas nas republicas americanas.

Nos interstícios dessa malha de feudos, uma população de mestiçagem, produtos de índios e negros, negras e refugos de brancos, indígenas e escravos revéis, uma mescla de gentes desmoralizadas pela escravidão ou animada de rancores, uma população vivendo à margem da civilização, contaminada de todos os seus vícios e defeitos, sem participar de nenhuma das suas vantagens, reduzida ao viver rudimentar das hordas primitivas (Bomfim, 1956, p. 10).

O processo de representação política, todavia, não se restringe à participação da população inferiorizada, mas para a representação, as memórias e o modo de comportamento dessas classes, implicam rupturas e devem ser analisadas:

As Representações Sociais não são conteúdos de pensamento passíveis de generalização; são processos cognitivos e afetivos inacabados de apreensão do mundo e desempenham diferentes funções cognitivas e sociais. Nessa perspectiva, expressam temas comuns, "genéticos", que nos ligam a outros seres numa espécie de intuição das ideias primárias, constitutivas do objeto a que nos referimos em nossa cultura. A comunicação e o pensamento só

podem ser compreendidos como transformações de estruturas anteriores, relativizações culturais, materializações de sentido que ultrapassam a sociedade em que as Representações Sociais se localizam social e historicamente (Santos, 2010, p. 3 – 4).

O contexto apresentado por Bomfim demonstrava como a América Latina estava relacionada em sua política modernizadora em relações do passado, advindas de relações parasíticas que persistiram nas décadas do início século XX em preconceitos apresentados sobre diversas formas de justificação científica, que naturalizados como verdade, permearam a falta de políticas públicas e abrangeram a origem da discriminação racial e étnica das populações advindas do regime escravista. Tendo como objetivo o “de proteger os indivíduos contra a natureza, contra as causas naturais de miséria, contra a ignorância, contra o preconceito, contra a superstição.” (BOMFIM, 2005:214) seus descendentes sentiram este reflexo e a sociedade apoiou sobre novas formas estas desigualdades.

As ciências são os meios pelos quais nós compreendemos o universo retificado, enquanto as representações sociais tratam do universo consensual, são criadas pelos processos de ancoragem e objetivação circulam no cotidiano e devem ser vistas como uma “atmosfera” em relação ao indivíduo ou ao grupo (Moscovici, 2009, p. 101).

Manoel Bomfim e Serge Moscovici. Pensadores da realidade brasileira, na acepção de conferirem

a escrita um caráter emancipatório, o primeiro, direcionado em tentar entender o Brasil e seus males de origem e o outro dar sentido a realidade na perspectiva das representações sociais. Intencionando provocar uma mudança de atitude em seus contemporâneos, com intuito de instigar uma transformação social. Com essa a exposição de motivos, afirmamos que nossas intenções ao término desta pesquisa sobre a análise do livro na abordagem das representações, vimos podemos estar contribuindo para ampliar a reflexão sobre as relações da sociedade com a quebra do estereótipo introduzido no Brasil acerca das classes marginalizadas da sociedade, bem como o ideário de entendimento dos fenômenos sociais.

Considerações finais

Formulando sua escrita no perpasso do contexto mundial de expansão da economia, dos costumes e cultura moral, indo ao centro “intelectual” da sociedade brasileira então localizada na cidade do Rio de Janeiro, capital da República, Manoel Bomfim consciente de suas origens e refletindo esta percepção em seus escritos se impõem na base do pensamento científico e racional para, assim como outros autores deste início do século XX, dar novas concepções e olhares de como o mundo estava sendo regido e de que forma os impactos da sua escrita faria abrir nas formas de entendimento.

Moscovici, indo no mesmo caminho, ao tecer sua teoria da representação social não sabia que

sua concepção de mundo traria um grande impacto na forma de entendimento de outras teorias, que questionando e re-interpretando os objetos de pesquisa e utilizando do rigor necessário produziria conhecimentos relevantes para a sociedade. Não basta descrever os conteúdos obtidos, é fundamental que se compreenda o processo de construção de tais conteúdos, isto é, as bases sobre as quais os grupos vão construindo os sentidos, acerca dos diferentes objetos sociais (SANTOS, 2005).

Ao desenrolar das teorias Bomfinianas, é compreensível o quanto o seu pensamento torna-se

inovador. Por sua ousadia em apontar o chamado racismo científico que hipnotizava parte dos intelectuais e a elite brasileira, a idéia de progresso, que estava intrinsecamente ligada à educação e não relacionada com as questões raciais e o clima tropical. As teorias das representações sociais cumprem com sua função de origem neste sentido, que é apresentar conhecimento a realidade, produzir identidades, organizar as comunicações e orientar as condutas. As obras de Manoel Bomfim e Serge Moscovici resultam da consciência étnica e social ou da subjetividade em que estes emergiram.

Referencias dos Autores (Fontes):

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. 1º ed. Rio de Janeiro, Garnier, 1905. 2ª edição. Rio de Janeiro: A noite, 1938. 3º ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. Edição comemorativa do centenário de publicação do livro, a Topbooks republicou *A América Latina: Males de origem* em 2005.

MOSCOVICI, Serge. *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Referências:

AGUIAR, Ronaldo Conde. *O Rebelde Esquecido – tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

ALMEIDA, Ângela Maria de Oliveira. *A pesquisa em representações sócias: preposições teórico – metodológicas*. EdUFAL, 2005.

ALVES FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim: combate ao racismo, educação popular e democracia racial*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1).

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da Metrópole Moderna: representação da História em Walter Benjamin*. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2000.

CÂNDIDO, Antônio. "Radicalismos". *Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, São Paulo, vol.4, n.8, 1990.

COSTA, Angela Marques da. SCHWACR, Lilia Moritz. 1990 – 1914: No tempo das certezas / coordenação Laura de Mello e Sousa, Lilia Moritz Schwacr. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

COSTA, Emília Viottida. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FAUSTO, Boris. *História de Brasil*. 8. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBBSAWM, Eric. J. *A era dos impérios: 1875-1914*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *A era do capital: 1848-1875*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. 3 ed. Rev. e amplia. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história." Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [Trad. das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, Roberto. Arqueologia, filosofia e literatura. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (orgs.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

OLIVEIRA, Márcio S. B. S. de. *Representações sociais e sociedades: a contribuição de Serge Moscovici*. Revista brasileira de ciências sociais - vol. 19 nº. 55.

ORTIZ, Renato. Advento da modernidade. *Revista Lua Nova*, n. 20, p. 19-30, 1990.

REIS, José Carlos. Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfim e o sonho da República soberana e democrática. In: REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: FGV, 2005. p.183-239. v.2.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Manoel Bomfim, antropólogo. In: BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. p. 11-22.

SANTOS, Maria de Fátima de Sousa & ALMEIDA, Leda Maria de. *Diálogos com a teoria das representações sociais*. Maceió: EdUFAL, 2005. P. 117 – 160

SANTOS, Neuza Batista dos. *Resenha do livro representações sociais: Investigações em psicologia social de Serge Moscovici*. Revista ciências&idéias, n.2, volume 1- abril/setembro -2010.

SEGA, Rafael Augustus. *O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici*. Anos 90, Porto Alegre, nº13, Julho de 2000.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2. ed.Rev.eAmpl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999.

_____. *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UNB, 2000.

VENTURA, Roberto. *Introdução ao Brasil – Um banquete no trópico*. 1ª ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001.

JIRIPANKÓ, MEMÓRIAS INDÍGENAS NO SERTÃO DE ALAGOAS: GENÉSIO MIRANDA E ELIAS BERNARDO

Gilberto G. Ferreira

Existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedente e a nossa (BENJAMIN, 1994, p. 223)

Resumo

Este texto é parte integrante da Dissertação de Mestrado em Educação Brasileira defendida em 2009 na UFAL. O debate que ora versamos, é com a intenção de pormenorizar a exposição da trajetória de formação de dois indígenas, um cacique e outro pajé, como forma de dar concretude à vivência da comunidade Jiripancó, povo indígena que vive no município de Pariconha, alto sertão alagoano e assim avaliar amiúde o que seria o povo indígena e seu ritual de formação que aqui nos interessa mais de perto.

Palavras chave: Formação, religiosidade e ritual indígena.

Abstract

This text is part of the Master's Thesis in Brazilian Education held in 2009 in UFAL. The debate held, has the intention of detailing the exhibition of the history of two Indians formation, a chief and another shaman, as a way to give concreteness to the experience of Jiripancó community, an indigenous people living in the city of Pariconha, the country of Alagoas and thus evaluate what would be the indigenous people and their ritual of formation which interests us more closely.

Keywords: Training, indigenous religion and ritual.

Introdução

A história indígena se traduz principalmente pela oralidade, mantendo-se viva com os mais velhos. Por isso, é importante a incorporação desses elementos pela escola indígena, podendo-se utilizar desta memória como forma de elaborar saberes didáticos vivenciados pela comunidade. O Cacique Genésio Miranda e o Pajé Elias Bernardo assumem papéis relevantes nas expressões socioculturais da história entre os Jiripancó e os Pankararu, respectivamente. Em suas lembranças, há relatos históricos que revelam a suas individualidades e também expressões comuns a todo o povo Jiripancó, que a escola deve considerar.

Genésio se refere ao pai, à avó, à família, às viagens que fez a outros Estados brasileiros. Certamente, existe ali marcos bem particulares de sua trajetória. O que o liga a comunidade é sua história com os Pankararu, contato importante para expressão da vida religiosa e sociocultural para conquistar o reconhecimento étnico dos Jiripancó. A sua história se liga ao povo, também pelo exercício de liderança política durante vinte anos como Cacique.

Nesta discussão, também abordaremos a história de vida do Pajé Elias Bernardo e seu encontro com o sagrado e com os encantados. Uma história de formação e de preparação para se tornar Pajé. A história da formação dele a função de Pajé não é uma regra para todos os povos indígenas no Sertão de

Alagoas, obedece a uma especificidade, tendo em vista as circunstâncias históricas de um povo indígena denominado conceitual e politicamente como um dos "ressurgidos", apesar de atualmente preferirem a nomeação de "resistentes".

A história individual está estritamente relacionada à memória coletiva do grupo. Para isto, nos apoiamos em Halbwachs (1990). O que nos põe em entendimento com Halbwachs é a valorização dada por ele ao vivido, à experiência e suas relações com o passado. A história que seu Elias relata sobre si pertence a seu povo, porque diretamente altera as formas de pensar e de agir do grupo. Elias pode ser comparado à figura de um narrador, porque nele se revela a experiência que passa de pessoa a pessoa e que é a fonte a que recorreram todos os narradores (BENJAMIN, 1985, p. 198).

Genésio Mirada da Silva: memória Jiripancó

A fratura provocada pela filosofia grega entre *mito* e *logos* gerou uma separação que teve consequências profundas na constituição do saber ocidental. O nascimento do *logos* significava o nascimento da Lei e da Moral, matrizes fundamentais das sociedades ocidentais, ambas determinadas pela etnia branca¹. Como resistência a essa forma de elaborar a vida, os povos indígenas devem defender os saberes guardados na memória porque são capazes de germinar nas futuras gerações, como o trigo que germina após milhares de anos, mesmo

hermeticamente constituídos como as pirâmides do antigo Egito, lembra Benjamin (1994, p. 204).

Genésio Miranda da Silva nasceu em 1930, na comunidade Ouricuri, em Pariconha, no Alto Sertão de Alagoas. Ele teria a sua frente uma história de organização e de resistência em nome de sua gente, de seu povo. Uma memória que se mistura à dos sertanejos não-indígenas, os trabalhadores pobres de toda a redondeza, os quais viveram a serviço dos campos, não apenas do Sertão alagoano, mas também do Sudeste brasileiro.

No caso de seu Genésio, ele seguiu para países vizinhos como Bolívia e Paraguai, na condição de mão-de-obra semiescrava trabalhando no corte da lenha para abastecer siderúrgicas. A contragosto contribuiu com o desmatamento da floresta, ação contrária às suas propostas de vida e de relacionamento com a Natureza e comunidade indígena, pois ela é entendida como algo sagrado, misterioso, à qual se deve respeito, uma vez que está relacionada com a sobrevivência da sua etnia, material e espiritualmente.

Seu Genésio é semi-analfabeto ou como ele mesmo disse: "Nunca entrei numa sala de aula, nem MOBIL. Não sei ler bem, nem escrever bem, mas não deixo de ler, nem deixo de escrever".² É um homem que expôs uma sabedoria de vida, aprendeu fazendo, educou-se na amplitude da vivência indígena e também em contato e contraste com o não-indígena, construiu um conhecimento que não se traduz pelo letramento.

¹ Cambi, (1999, p. 48).

² Silva (2008).

Genésio Miranda lamentou não ter estudado, pois talvez o tivesse ajudado na luta em defesa do seu reconhecimento como indígena. Ao contrário dele, seus filhos estudaram e não tiveram dificuldades em continuar trabalhando no campo, na roça e também em fazerem atividades que necessitassem do estudo escolar. Mesmo reconhecendo que o letramento fez falta na sua formação, ele não deixou de falar em tons fortes: "A minha educação é através da minha cultura, a cultura indígena. Eu nasci e me criei no cabo da enxada (...), na agricultura".

Lembrou-se de um fato trágico, quando morava na Serra Furna da Onça, no Pariconha/AL, com seus pais até os dois anos de idade. Seu pai faleceu trabalhando. Ele era vaqueiro e numa luta para pegar um boi bateu o corpo contra uma árvore e mesmo depois de ferido, lembrou com muito orgulho, que o pai continuou a corrida atrás do animal, até derrubá-lo. Ao perceber que o touro também estava ferido, ali perto, seu pai faleceu. Seus amigos, que o acompanhavam na corrida, trouxeram o corpo do seu pai e o do boi também.

Como meu pai morreu arreventado atrás de (...) correndo atrás de um boi e se arreventou. E lá mesmo n`onde ele se arreventou ficou ele e o boi. Vieram nas costas. Meu pai veio morto e o boi também (risos). Que quando ele arrastou, ele, ele... na carreira que ia o boi entrou debaixo de uma imburana de cambão, aí ele não quis abrir, fechou os olhos e entrou, uma galha tirou ele de cima da cela, quando ele caiu... levantou-se, na hora ele não sentiu nada montou no cavalo de novo e fechou atrás do boi,

quando chegou adiante arrastou o boi. Do jeito que arrastou o boi, mas ele tava com três costelas quebradas. Arrastou o boi, quando o boi caiu ele saltou do cavalo no chão ainda, acabranhou o boi deixou no chão, mas o boi estava com um quarto quebrado. Aí foi que ele foi sentir que estava todo se esgotando todo em sangue. Aí, ali mesmo ele morreu e o boi também lá (...) quando os vaqueiros chegaram acabaram de matar o boi e trouxeram tudo nas costas: Ele na rede e o boi nas costas dos vaqueiros³.

³ Ibidem.

Emtal memória, merece atenção a aprendizagem pelo exemplo de coragem e determinação, as quais são incorporadas por Genésio. Com a morte do pai, Genésio passaria a morar na casa de seus avós maternos, Quintino José Miranda e Ana Vieira Miranda, lugar que teve grande significado pela busca de identidade de pai na figura do avô, descendente dos Pankararu. Este avô o apresentaria aos antepassados para continuar a história de suas origens indígenas.

Da Serra do Manto, veio sua avó paterna. Seu pai era descendente de um branco de Pariconha. Sua mãe era indígena que viera da Serra do Manto-PE. Seus avós, pais de sua mãe, pertenceram aos Pankararu, como nos referimos anteriormente.

Depois da morte do pai, em 1936, sua mãe viúva, recebeu proposta de casamento. Embora reprovada pelo pai, fugiu com o pretendente e futuro marido, ritual que na época era condenado, mas ao mesmo tempo, muito comum no Sertão.

Apareceu um caboco de Brejos dos Padres por nome de Mané de Berto, era viúvo também. Aí quando chegou aí se engraçou da minha mãe. Aí foi convidou ela pra casar, aí ela disse: é, você vá falar com pai se ele aceitar! E ela sabia direitamente que o velho não ia aceitar, porque ela tinha mais ou menos... ele tinha mais ou menos o conhecimento da qualidade do camarada né? Já conhecia. Aí ele assim mesmo se atreveu e foi. Chegou lá meu avô disse: olha Manuel, eu não tenho minha filha pra dar a você em casamento não. Você não entra em minhas feições não. Você é um cara mal encarado. Não tenho filha pra lhe dar não. Apesar dela ser viúva mas ta dentro da minha casa. É, eu tenho ela como... não é mais moça mas se respeitando é mesmo, igual⁴.

O trabalho, para Genésio, teve início com seus oito anos de idade, muito comum entre os indígenas e comunidades sertanejas. Trabalho "de alugado" para se manter. O primeiro serviço foi numa fazenda. Sua avó recebia quinhentos réis pela semana trabalhada. Não sobrava tempo para brincar, apenas aos domingos, às vezes saía para caçar com um primo por nome de Firmino. Matavam alguns passarinhos com uma arma artesanal chamada de *badoque*⁵ e quando chegavam em casa, assavam no fogo a lenha para comer. Observou que faltava tempo "livre", porque se ocupava da sobrevivência. Caçar significava busca por alimento e não diversão, daí se mantém o equilíbrio do ciclo natural nas relações humana-Natureza, algo de muito respeito e valor para os povos indígenas.

A partir dos quinze anos, ele passou a alugar seu trabalho como mão-de-obra. Ao mesmo tempo

iniciava a fase de namoro, da paquera e de frequência aos forrós, a diversão dos jovens sertanejos: "aí comecei a caminhar pro Brejo⁶ pras festa de Santo Antonio"⁷.

O terreiro indígena como espaço de formação

O entendimento das expressões socioculturais passa pela construção de símbolos, significados, de bens culturais e de forma de resistência que, para os indígenas, não se resume ao Terreiro, onde realizam seus rituais. Envolve um complexo mundo vivenciado cotidianamente por todos. O Terreiro é um espaço de grande significado para os povos indígenas, porque nele ocorre o encontro de vários rituais e envolve todas as idades que procuram aprender, o educar. Na história dos Jiripancó as expressões socioculturais são utilizadas para exemplificar e compreender, ao mesmo tempo em que funciona como tática de uso e resistência a sistemas impostos, como astúcias capazes de driblar os termos dos contratos sociais⁸.

Seu Genésio sempre teve vivência indígena Pankararu, mas não frequentava como participante, apenas como um jovem indígena, sem entrar nos pormenores religiosos e sagrados, tendo em vista que, para tal participação e escolhas existem regras internas as quais não nos descreveu. Segundo seu relato, um jovem não poderia frequentar como forma de *obrigação*. A palavra "obrigação" é para designar, talvez, um ritual em segredo.

Eu um dia chegando lá no Brejo, aí uma véia que tinha por nome Maria

⁴ Ibidem.

⁵ O badoque é um instrumento artesanal, semelhante a um arco, utilizado na caça de pequeno porte, como pássaros. É feito de um pau com cordão. As balas são feitas de barro que são colocadas para secar ao sol.

⁶ Brejo dos Padres é um antigo aldeamento no Sertão de Pernambuco onde habita o povo indígena Pankararu.

⁷ Silva (2008).

⁸ Vidal (2005).

Mulata, mas tratavam ela Maria Calu, me preferiu lá no terreiro dela, mas não podia um jovem, um rapaz novo fazer frequência no particular, né? Mas mesmo assim a véia foi, pediu lá pros rapaz da obrigação que queria eu na obrigação. Aí no dia que eu cheguei lá, aí o chefe lá do *Poró* não queria aceitar, aí os moço disseram "Não! Preferência da véia, não pode passar por cima das ordem dela não." Foi como ela me deu. Foi ela que deu esse direito pra mim fazer parte lá do *Poró* e fazer parte do terreiro. Nesse dia que eu entrei no terreiro por oito hora da noite, só saí por cinco hora da manhã que era ordem do chefe do *Poró* e eu sustentei. Eles pediram que eu pedisse força e coragem e resisti, tirei direto. Quando nós terminemo eles tudinho me abraçaram. Tudo era homem véio, me abraçaram e disseram "Muito bem, meu filho"⁹.

Seu Genésio não conviveu efetivamente desde a infância como um Pankararu,¹⁰ apesar de ter nascido na aldeia e ter sido aceito como membro desse povo. O fato dele não ter se iniciado nos rituais desde pequeno, significa que teria de passar por um processo educativo como condição para vivenciar o *Poró* e as *obrigações*. Para esta participação é necessária a concessão de alguém com muito respeito dentro dos rituais. Para seu Genésio, a autorização foi dada por Dona Maria Calu.

A sua participação como frequentador do Terreiro foi interrompida aos dezenove anos para fazer viagens para o Sudeste do país. Em São Paulo, pôs-se a procura de trabalho, rotina comum entre os sertanejos da época. Portanto, não se pode compreender os indígenas no Nordeste, mais especificamente, o

indígena alagoano fora do contexto que envolve os demais sertanejos. A história os coloca como um indígena, ao mesmo tempo como um povo que precisa lutar pela sua sobrevivência, luta comum aos trabalhadores desprovidos dos bens necessários, sobretudo os que lidam com a terra. A diferença é que do índio foi roubado seu lugar, desde que os colonizadores portugueses aqui chegaram.

Não restringimos a formação de Genésio Miranda apenas ao Terreiro indígena e nem mesmo ao espaço reservado aos indígenas, porque a identidade não é um dado adquirido, não é uma propriedade, não é um produto¹¹. A identidade se constitui no espaço de resistência, é um lugar de lutas e de conflitos, é um espaço de afirmação das maneiras de ser e de estar. A vida de Genésio está relacionada à de muitos nordestinos e isso o faz pertencer também as expressões socioculturais não indígenas, que inclusive vive em conflitos. O que insistimos em nossa discussão é justamente o fato de que os indígenas se definem também como nordestinos alagoanos, mas *diferentes*, segundo seus próprios conceitos.

Um trabalhador nordestino/sertanejo

Durante vários séculos de contato entre índios e colonizadores assistimos a uma história marcada por tensões. Tal ação resultou na redução dos indígenas também em trabalhadores nordestinos, bem próximos daqueles que tentam sobreviver em fazendas ou no corte da cana nas usinas de Alagoas ou

⁹ Silva (2008).

¹⁰ Pelo que nós tínhamos compreendido durante as entrevistas com Genésio Miranda, havia uma idade regular para os jovens entrarem nos rituais pela primeira vez, ele apenas não mencionou a idade ideal.

¹¹ Nòvoa (2000).

mesmo de outros Estados. Mas isso não significa que “perderam” suas identidades indígenas, pois, jamais deixaram de se relacionar com o sagrado, um dos elementos que os faz diferentes.

Em São Paulo, Genésio passou três anos e retornou ao Nordeste para visitar a avó que estava com problemas de saúde. Fazia bem pouco tempo o seu avô havia falecido, ou seja, em 1952. A avó queria vê-lo antes de morrer. Mais que depressa chegou e com três dias depois, já prostrada na cama, ela veio a falecer: “Aí pronto, eu fiquei sozinho.”¹²

Genésio voltou para São Paulo e deixou Maria, ainda muito menina, com 12 anos de idade à sua espera, para um futuro casamento. Com ela, teve os filhos José, Nivaldo e Deda, Cosme e Damião. Atualmente, parte dos seus filhos mora na comunidade Ouricuri, próxima à cidade de Pariconha. Genésio e sua esposa Maria vivem sós em Piancó, aproximadamente doze quilômetros de distância do Ouricuri, perto de uma grande serra que faz divisa com Pernambuco. É aparentemente um lugar isolado, uma casa muito modesta, sem energia elétrica e sem barulho. Ele considera o canto dos pássaros, a brincadeira das galinhas, os ruídos dos porcos e talvez de onças como uma sinfonia da Natureza que lhe faz bem. Todo este ambiente, segundo ele, possibilita pensar e refletir para agir com sabedoria, como diz: “com Experiência”.

Numa de suas viagens, foi ao Mato Grosso, passando pelas fronteiras com a Bolívia e o Paraguai.

O trabalho era no corte da lenha para abastecer as siderúrgicas brasileiras. Em quinze dias, ele chegou a cortar 75 metros. Quando recebeu o pagamento da lenha, fez a liquidação das dívidas e convidou alguns amigos para fugir. Um rapaz aceitou, mas, sem dinheiro, levou Genésio a dividir tudo que restou. Ninguém podia sair de lá antes de seis meses de trabalho: “Só saía se fosse fugido... nem que liquidasse a dívida... mas só tinha direito de trabalhar seis mês. Agora depois de seis mês o cabra não tando devendo dinheiro podia pedir as conta e sair”¹³.

Genésio como cacique

É preciso não pegar tudo que vem no vento
(Genésio Miranda, Cacique
Jiripancó, 2008).

Qualquer que seja o povo indígena tudo gira em torno do mundo religioso. Não há como identificar separadamente onde começa e finda este universo. Separá-los seria mutilá-los. Há, na verdade, uma integração da vida como um todo. Por isso, o Cacique pode ser uma representação política, religiosa, moral e educacional, que não pode ser entendido isoladamente. A compreensão e a participação efetiva nas obrigações com o sagrado são de fundamental importância, tanto quanto o conhecimento da história do povo. Ser um cacique não o tornaria com maior ou menor poder, expressaria as decisões do grupo, ou seja, o respeito e obediência.

Seu Genésio não tinha intenção de ser um cacique, pois morava no Piancó desde a década de

¹² Silva (2008).

¹³ Ibidem.

1970, região distante do Ouricuri, o que dificultaria o cumprimento das atribuições como representante de um povo. Em 1982, seu compadre por nome de Cícero levou um recado a sua casa, dizendo haver um homem¹⁴ no Ouricuri que intencionava reunir o pessoal para escolher alguém que pudesse representar a comunidade em Brasília. A tarefa era de lutar pela tentativa de reconhecimento étnico do povo indígena como independente dos Pankararu.

Eu cheguei pra lá falei com ele eu não conhecia ele. Rapaz eu tô por aqui a procura de duas pessoas pra fazer umas obras a fim de reconhecer nosso povo que tá tudo aqui no abandono, no sofrimento. Eu digo: é verdade, é verdade mesmo. Aqui ninguém se comprometeu a nada, mas através de sua irmã que encontrei lá no Recife ela se encareceu a mim de lhe procurar, por isso eu mandei lhe chamar. Eu digo após eu estou aqui e lhe respondo agora, eu mesmo não vou companheiro, porque eu não tenho precisão disso, eu sou habilitado lá no Brejo, tenho meus direitos lá onde minha mãe morava, ainda mora, e isso daqui pra mim tanto faz como tanto fez, agora o povo tá tudo abandonado mesmo, tão jogado aí como uns bicho bruto¹⁵.

Seu Genésio e mais algumas pessoas do Ouricuri sempre mantiveram contato com o povo Pankararu residente no riacho Moxotó (PE), mas a proposta seria para um reconhecimento como um povo descendente dos Pankararu, por ter uma organicidade, identidade e nome próprio.

Depois de várias reuniões, Seu Genésio aceitou e foi eleito como

Cacique e seu Elias Bernardo como Pajé. Os critérios para escolha de um cacique dependem muito do contexto, das necessidades e das especificidades de cada povo. Certamente alguns pontos devem ser comuns: o conhecimento da memória do seu povo, a compreensão e participação na vida religiosa.

Os dois eleitos foram primeiro para Recife até a sede da FUNAI, fizeram o percurso por Maceió e seguiram para Brasília. Na companhia de Seu Genésio e de Elias Bernardo estava, também, uma liderança dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, ele lutou também pelo reconhecimento étnico do seu povo.

Ao chegarem a Brasília, encontrou-se com alguns índios Pankararu, dentre eles João Tomás que os ajudaria nas tomadas de decisão. Genésio e Elias não podiam dar um nome ao seu povo sem o consentimento dos Pankararu, porque teriam que receber também, e principalmente, a herança cultural que, na explicação de seu Genésio seria uma espécie de doação ao novo Pajé Elias para se relacionar com os Ecantados, os quais, por direito, pertenciam aos Pankararu.

Nós chegamos lá em Brasília encontramos com João Tomas, e João Tomas procurou qual era a nossa proposta, eu digo: eu, a história e Elias, a cultura. Procurou se Elias aprovava, Elias foi e aprovou. Eu apresentei a história, contei a história e Elias aprovou a cultura e o nome da aldeia. Aí, nós dançamos mais rapaz e agora? ele disse: pronto, vou apresentar a vocês agora qual é o nome que vocês devem botar. Lá vocês sabem que a descendência de vocês é

¹⁴ Não foi possível identificar quem é este homem a quem ele se refere. Há duas possibilidades: alguém da FUNAI de Recife ou um índio Xucuru-Kariri por nome de Manuel Selestino, liderança indígena de Alagoas.

¹⁵ Silva (2008).

Pankararu e Pankararu tem quatro nome, aliás até cinco, olhe: é Brejo dos Padres, Pankararu, Jiripancó, Kalancó e Canabrava¹⁶.

Genésio teria que contar a História do seu povo e Seu Elias Bernardo para assumir o papel de Pajé, como demonstração de respeito dos conhecimentos sagrados. Tal responsabilidade poderia significar a continuidade da religiosidade advinda dos ancestrais (trancos) que formam os Pankararu, uma história que resistiu aos tempos pelo silêncio¹⁷.

Conforme Oliveira (2004, p. 34), essas viagens às capitais do Nordeste e a outras regiões do país para obter o reconhecimento e a demarcação de suas terras, configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política antes inexistente, algo semelhante aos modos de organização dos ocidentais. É preciso perceber que essas viagens só assumiram tal significação porque os líderes também atuaram em outra dimensão, realizando outras viagens, no modo de peregrinações religiosas, com a intenção de reafirmar valores morais e de crenças fundamentais, as quais fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.

Depois que assumiram em Brasília as responsabilidades de colocar o nome do povo Jiripancó teriam ainda que confirmar com o Pajé juntamente com o

Cacique Pankararu, ou mesmo com outras lideranças, porque não poderiam se apropriar de parte da história de um povo sem sua permissão. Quando chegaram de Brasília, tiveram que ir conversar com os líderes Pankararu:

Nós fomos lá falar com Miguel Binga: o nome que nós vamos botar na aldeia é Jiripancó. Ele disse: tá bom. Aí, concederam. Olhe, pode porque Quintino velho era da confiança da minha vó, era o homem da confiança dela. Então Genésio pode levantar o nome lá porque você já tem o seu direito e pra isso eu me lembro que minha vó (Maria Calu) lhe deu¹⁸.

Passaram-se mais ou menos vinte anos, e durante esse tempo Genésio Miranda apontou que pessoalmente não teve muitos ganhos, apenas o que o povo Jiripancó também obteve e isso lhe faz um homem realizado. Lembrou de algumas conquistas com o apoio do povo:

O que eu ganhei é que eu peguei muita experiência, eu tenho vinte anos de cacique. Eu peguei muita experiência e outra coisa que eu fiz muito com um prazer muito grande foi usar a consciência considerar todos com todos. Eu consegui aquele posto de saúde; consegui aquele grupo escolar; consegui aquele colégio e consegui muitas feiras e eu não usava nada daquilo, a não ser dado pela comunidade. Quando vinha uma alimentação uma coisa eu não trazia pra minha casa, chegava olhe aqui pessoal é de vocês. Eu ficava esperando que eles me dessem a minha parte, nunca adiantei a mão pra pegar a não ser que eles me entregassem¹⁹.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Nas últimas décadas, o processo de resistência e da etnogênese dos povos indígenas aumentou consideravelmente. Conforme Almeida (2004) surgiu das cinzas históricas para reconquistar e assumir o lugar, segundo os indígenas, devidamente seu, que forçadamente tiveram que negá-lo em troca da silenciosa e estratégica existência.

¹⁸ Silva (2008).

¹⁹ Ibidem.

Outra grande conquista relatada foram os duzentos hectares de terra comprados pelo Governo Federal quase todo regulamentado. Esta terra é de uso coletivo, não pode ser vendida e nem ter nenhum outro tipo de desapropriação. Há alguns critérios internos para o seu uso e um deles é que não pode passar mais que três anos sem cultivá-la, se isso vier a acontecer, a terra pode ser cedida para outra pessoa da comunidade.

Queremos lembrar a espontaneidade e a simplicidade de Seu Genésio durante uma das entrevistas. O seu conhecimento, que também é do povo Jiripancó, nos põe em certo silenciamento enquanto pesquisador, porque não se trata de um saber imposto para o seu povo. É um saber que não é dito, é feito, educa pelo exemplo. É escolha, traduzida em sabedoria para aquele que sabe utilizá-la e compreendê-la na complexa vida dos grandes centros urbanos, ou num mundo rural, já tão carregado de más influências urbanizadas. Isto nos mostra como a vida poderia ser tão simples e prazerosa da mesma forma que suas explicações. Ao ser perguntado sobre o significado da vida para, Seu Genésio respondeu:

Em primeiro lugar é ter muita consciência e da consciência pegar experiência. E saber o que é consciência: é considerar um como todos, não é isso? E do outro lado a gente hoje pra sobreviver tem que pensar muitas coisas, muitas ignorâncias, *não pegar tudo que vem no vento*. Porque é que hoje eu estou aqui sossegado, porque eu aqui tenho muito como pensar: o que é que eu posso fazer, como é que eu posso viver, onde eu posso

ir, ponde eu não posso ir... e o camarada assim no meio de todo mundo entra pela infância pelo incentivo dos outros, o cabra assim sozinho ele vai pensar aquilo lá não dá pra mim e estando junto uma ovelha ruim bota o rebanho a perder. E por isso eu digo o camarada estando sozinho, assim ele vai pegar muita coisa *o que passa no ar ele não vai pegar* e estando no meio dos outros, o que passar ele vai pegar²⁰.

²⁰ Ibidem.

Se a memória somente é desencadeada quando o presente a instiga, a escola indígena pode assumir esse papel como estratégia de ensino. O campo historiográfico da história oral possibilita a recuperação da memória de uma população não-escolarizada, portanto, com propósitos definidos "de devolver a história às pessoas em suas próprias palavras" (THOMPSON, 1992, p. 337).

Como vimos, há uma historiografia sobre os povos indígenas no Sertão alagoano, dentre eles os Jiripancó. Sabemos também que as relações entre índios, não-índios e pesquisadores possibilitam aprendizados de uns sobre os outros. Existem registros sobre índios em vários órgãos do Estado, além de publicações que apontamos no início deste trabalho. Todo saber já produzido deve ser útil para os estudos da memória em escolas indígenas.

Elias Bernardo, Pajé Jiripancó

Ao ouvir seu Elias, acompanhamos seus gestos com as mãos, com os pés e o corpo. Os olhares, os sorrisos e a tristeza. A sua agonia quando falava das implicações que a TV traz para as

futuras gerações na comunidade²¹. Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia (BENJAMIN, 1985, p. 204).

O texto *O narrador*, de Walter Benjamin, nos possibilita pensar o papel de uma liderança indígena, seja ela política como o Cacique, ou religiosa como o Pajé. Não devem ser vistos apenas como meros representantes do povo, mas, guardiões dessa figura importante para a humanidade, que é o narrador. São livros humanos, leituras completas de uma longa história, sobretudo da história que o Estado brasileiro sempre se negou a contar. A história do país que hoje é denominado de Brasil é muito anterior aos portugueses e parte dela insistentemente está sendo contada, recontada, readaptada pelos historiadores dos povos indígenas, que são pessoas como seu Elias: guardião e narrador.

Elias é Pajé dos Jiripancó, atualmente reconhecido como povo indígena pelo Estado brasileiro nos anos de 1980, mais precisamente em 1982. Anterior a esse período, os Jiripancó existiam, apenas como um povo "adormecido" que tinha uma estreita ligação com os Pankararu.

Como nos referimos, a história de seu Elias tem uma relação com outros eventos, com a história e com uma memória de outros grupos indígenas, principalmente os Pankararu. Há também exemplos

particulares da história dos Jiripancó, o que nos leva a entender que as formas de "escolha" de um Pajé são, de certo modo, um pouco diferentes para cada povo, em épocas também diferentes.

Quando o grupo já é formado há muito tempo e o Pajé morre, certamente o ritual de escolha tem muito a ver com as relações diretas da tradição. No caso do seu Elias dos Jiripancó é especial, assim como para os Kalancó de Água Branca, os Koiupanká do Inhapi, Karuazu, Katokinn em Pariconha, porque mantiveram uma relação de pertencimento ao povo Pankararu, mas não tinham "autonomia" dos próprios Pankararu de ter nomes e *Praias* para existirem como povo indígena separadamente. Isso só veio acontecer a partir da década de 1980, quando esses povos tiveram seu reconhecimento afirmado, tanto pelo Estado, como pelos Pankararu.

Para se "desmembrar" dos Pankararu e passarem a existir com um nome próprio teriam que ter um pajé e um cacique. Isso foi feito dentro do próprio povo. Para ter o reconhecimento étnico do Estado teriam que ter também a permissão para se relacionarem com o sagrado "doador" pelos Pankararu: os nomes²² e os *Praia* que foram "cedidos" aos povos do sertão alagoano que já pertenciam ao "tronco" Pankararu.

Introdutoriamente, podemos dizer que seu Elias foi criado em contato com os Pankararu. Seus ensinamentos para a formação de Pajé foram conduzidos pela sua tia Maria Chulé, uma senhora de imensa sabedoria religiosa que mantinha relações permanentemente com os

²¹ Antes da TV, as noites eram para se contar histórias, mitos, conversas... afirmações das expressões socioculturais. Hoje, ente o povo indígena Jiripancó em região circunvizinha todos assistem programas, a novelas, filmes, etc. os momentos mais marcantes das expressões socioculturais ocorrem apenas nos rituais.

²² Jiripancó, Kalancó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká.

Pankararu. A responsabilidade de Pajé ocoreu por meio de indicação do seu povo, na década de 1980 e a permissão de invocar o sagrado veio dos Pankararu, que reconheceram a sua sabedoria e experiência para continuar a história dos povos indígenas no Nordeste.

Uma reflexão sobre a memória nos ajuda pensar a situação:

No primeiro plano da memória de um grupo se destacam lembranças dos acontecimentos e das experiências que concernem ao maior número de seus membros e que resultam quer de sua própria vida, quer de suas relações com os grupos mais próximos, mas freqüentemente em contato com ele (HALBWACHS, 1990, p. 45).

Elias Bernardo da Silva nasceu na Serra da Chapada, Pariconha, em 1944. Filho de Bernardo Pereira da Silva e de Josefa Soares de Andrade. Elias lembrou que frequentou a escola, mas não se acostumou. Estudou as primeiras letras e aprendeu a assinar o nome. Seu pai faleceu quando ainda tinha sete anos e sua mãe lhe ensinou a trabalhar na roça. Disse que a mãe não tinha interesse em seus estudos, mas no seu entendimento porque havia uma necessidade de alguém cuidar das roças, e como ele era a única homem que morava com a mãe, teria que se dedicar ao sustento da casa. Dos quatro irmãos e seis irmãs, apenas ele estava com a mãe, ainda era muito criança. A sua atividade profissional é agricultor e exercendo um papel importante perante a comunidade, o mais alto e respeitado: o de Pajé. Com nove ou

dez anos, foi apresentado a uma tia por nome de Maria Chulé, irmã do seu pai, e ela percebeu que Elias era uma pessoa especial que deveria seguir o seu destino: relacionar-se diretamente com os espíritos encantados.

(...) minha tia Maria Chulé que era irmã de meu pai e era uma grande sabida e ontosse ela nunca tinha me visto. No primeiro dia que ela me viu ela me abraçou e me levou lá pra dentro do quartinho dela e ontosse pegou lá o ritual e me cruzou e quando acabar foi colocou eu lá em riba de um tamborete velho e pegou o ritual e jogou nas minhas costas e minha cabeça e quando acabar me cruzou e quando acabou foi e falou "A partir do (...) você vai ser um menino inteligente que vai trabalhar com o Encantado que eu vou lhe dar (...)"²³.

²³ Silva E. (2008).

Para os indígenas a representação dos Encantados não é uma escolha do indivíduo. As pessoas são escolhidas pelos espíritos para representá-los. Por questão da pouca idade (nove ou dez anos), Elias não acreditou que seria um herdeiro da espiritualidade do seu povo. Com o passar do tempo, depois de casado, entre seus dezoito a vinte anos, participou de um ritual com a sua tia Maria Chulé, então ela o encaminhou para o contato direto com os espíritos encantados.

Quando foi com certo tempo pra cá ela fez uma obrigação comigo lá duas vez aí eu via uma luz na minha frente, mas eu não sabia o que era aquela luz. Sempre chegava mais dia de quarta, dia de sábado, chegava aquela luz me clareando, mas eu nunca levei aquele encontro porque eu não acreditava nessas coisa, aí eu já comecei a ver as mostras, as presenças do ritual,

aqueles homem chegava assim e eu dormindo vendo eles assim na minha frente, outro na cabeceira da minha cama, ontosse, quer dizer eu via tudo isso aí, mas só que ele não falava nada e nem eu também não falava nada²⁴.

Seguiu falando que, durante a sua mocidade e juventude, gostava de muita farra, brincadeiras, forró e namoros. Aprendeu a tocar cavaquinho e isso lhe fazia um rapaz muito festejador. Durante muito tempo Elias resistiu para não ser o "Escolhido" dos Encantados, pois, para tal "escolha", teria que renunciar a certas formas de vida, como as farras, as festas e outras, para se dedicar à vida religiosa como um exemplo a ser seguido e respeitado. Para Elias, havia chegado o momento de conversar com sua esposa Ernestina, com a qual teve sete filhos, pedindo-lhe conselhos, porque estava começando a entender que essa vida seria seu destino: viver para seu povo. Ele afirmou que "algumas coisas", assim por ele definidas, e a todo o momento sentia a presença dos "encantos" e só teria paz quando os aceitasse como seu representante. Seu Elias seguiu contando:

(...) Mulé, eu tô vendo aqui umas coisa. Um coisa aqui eu estou vendo. Essas coisas de Encantado. Essas coisa incrível assim, de Encantado, coisa assim de vê, é pessoalmente não. É coisa de Encantado porque se afugenta. Vem com aquela luz entosse representa a mim, um na minha frente e outro nas minhas costas, aí ontosse quando ele sai dali sai assobiando a gaita, balançando a cabaça, sai cantando assim pelo ar e as vez chega a casa balançando a casa com o pé, rodando e dançando e

cantando e eu to vendo tudo isso aí²⁵.

Quem escuta uma história estando em companhia do narrador; mesmo quem a lê, partilha dessa companhia (BENJAMIN, 1985, p. 213), assim nos sentimos e esperamos que outros leitores destes relatos sintam-se envolvidos também. Seu Elias continuou contando que ficou doente, quase aleijado, prostrado numa cama mais de quinze dias. E segundo ele, não era uma doença dada por Deus, foi uma "disciplina" dada pelos Encantados. Não acreditava nos Encantados e eles vieram para mostrar que existem e que precisavam da sua pessoa para ajudar na proteção e na guarda daqueles que necessitassem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

(...) aí quando eles vieram já deixaram eu doente aí ontosse eu adoeci, passei mais de quinze dia doente em riba de uma cama, não comia, só me (...) numa xícara de chá, uma culé de chá, uma coisa, uma colezinha de leite, pegava o leite e colocava na minha boca eu jogava fora, não comia de maneira nenhuma (...)²⁶.

Um amigo de Elias, por nome de Antônio Tomás, passou em sua casa e o viu muito doente. No dia de Sexta-Feira da Paixão, Tomás rezou em seu Elias e recomendou a Dona Ernestina, sua esposa, que no dia seguinte o levasse a sua casa que ele iria fazer um trabalho, porque aquele caso estava perigoso e só teria mais conhecimento a respeito num *trabalho de mesa*. No dia seguinte, era um Sábado de Aleluia, seu Elias foi levado a casa de Antônio Tomás. Lá, deu-se início ao trabalho de

mesa. Segundo seu Elias, ele só lembra o começo, não viu mais nada. Quando acordou estava suado, a casa cheia de gente e todo mundo admirado com o que acabara de ver:

(...) foi uma coisa tão incrível que eu não vi mais nada, me tapou de um jeito que eu não vi mais nada e não sei como foi que começou, eu não sei como foi que afundou, eu não vi. Entonsse quando eu me acordei, eu estava suado, a roupa estava de espremer e aí todo mundo da casa estava cheio de gente e foi e falou assim "Mas rapaz, você dançou aqui, cantou, cantou, cantou e dançou que até o Antonio Tomás não quis fazer serviço com ninguém só o senhor que tomou de conta de tudo. Fez isso assim, assim, assim... tudo mundo aqui ficou todo mundo besta. Coisa que eu nunca tinha feito na minha vida"²⁷.

Elias pegou a cabaça²⁸ e começou a balançar, dando ritmo ao ritual. Utilizou o cachimbo para fumar e dar defumação no espaço utilizado para a sessão. Não conhecia o que ele denomina como "puxada de trabalho", não sabia "rezar", não sabia curar. Depois desse dia, Elias passou a realizar todas as atividades que envolvem o ritual dos encantados. Elias fala que foi obrigado a aceitar os encantos e disse:

(...) essa responsabilidade, ou eu pegava ou eles me levava, aí, ontonsse eu fui obrigado a pegar e foi onde eu fui acreditar que existia encantado no mundo foi onde eu vim acreditar. Estou aqui, hoje já estou pegando quarenta anos de trabalho e nunca chegou um filho de pai, nem de mãe pra chegar e dizer assim, já morreu esse filho de fulano de tal aqui no salão do pajé²⁹.

Quando vem uma criança ou um adulto para fazer uma cura, ao abrir uma mesa de trabalho para atender um paciente, quando forma a mesa para a sessão, o Pajé diz conhecer a origem da doença. Se não for um caso espiritual ele aconselha a procurar assistência médica. Se o caso for de trabalho de mesa Seu Elias procura atender da melhor forma possível. Ele é Pajé do povo indígena Jiripancó, mas para os não indígenas da região que procuram os seus serviços, representa um homem "sabido" segundo suas palavras.

O Pajé dentro de uma aldeia ele não pode ser batalhador só pela comunidade, ele tem que batalhar pela comunidade, em primeiro lugar, em segundo o particular. Eu aqui as minhas portas é aberta pra preto e branco e tudo que chegar eu recebo todos eles. Eu não tenho ignorância com nada, porque quando Deus dá um dom pra uma pessoa é pra pessoa receber preto e branco, receber e ter o respeito com todos³⁰.

Elias Bernardo reconheceu que os Jiripankó sempre lhe deu apoio para ser e continuar sendo um Pajé dentro da área indígena. Disse também que na comunidade não havia outra pessoa que tivesse a condição espiritual necessária para ser um Pajé. Os Jiripancó frequentavam e frequentam o terreiro dos Pankararu, faziam parte da ponta de rama³¹ dos Pankararu, como se referiu seu Elias.

Algumas considerações

Só temos capacidade de lembrar quando nos colocamos do ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situarmos novamente em

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cabaça – também chamado de maracá, instrumento musical feito da casca de uma fruta não comestível. Nasce da cabaceira. É usada para balançar e dar ritmo ao ritual. Os Jiripancó utilizam outros instrumentos rituais além da cabaça.

²⁹ Silva E. (2008).

³⁰ Ibidem.

³¹ Ponta de rama faz contraponto com a palavra tronco. Estão relacionadas a uma hierarquia sociopolítica e religiosa.

uma ou mais correntes do pensamento coletivo (HALBWACHS, 1990, p. 36). O contato permanente de Seu Elias com o seu povo e com os Pankararu, possibilitou uma reconstrução da memória indígena marcada pela história de violências contra de índios na região. O que os coloca e recoloca em curso é justamente a experiência e a habilidade de construir e reconstruir a história como um narrador (BENJAMIN, 1994).

Os eventos dos quais lembramos com mais facilidade são de domínio comum (HALBWACHS, 1990, p. 49). Com relação aos povos indígenas, essas lembranças fazem parte das experiências que foram compactuadas e compartilhadas entre os Jiripancó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká e Pankararu durante várias décadas. Por vezes, essas relações ou esses contatos são permanentes ou então, em todo caso, se repetem muito frequentemente, prolongando-se durante um tempo bastante longo (HALBWACHS, 1990, p. 46).

Elias Bernardo e Genésio Miranda seriam um narrador que transita entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas

para muitos casos, como o sábio, pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia (BENJAMIN, 1994, p. 221). Eles representam, enfim, um narrador que atende aos limites dos humanos, porque está a "serviço" do seu povo e dos encantados, ou seja, do sagrado.

Este texto é parte integrante de nossa Dissertação de Mestrado em Educação Brasileira (UFAL), com um recorte temático sobre a História da Educação Escolar Indígena em Alagoas e o propósito central do debate foi articular a memória dos Jiripancó as práticas escolares. A ideia foi pensar a escola como um espaço de diálogo com sua história, suas memórias.

Refletir sobre a importância desses elementos como nutrientes da vida indígena, e, que, de certo modo, estão sendo traduzidos, pelas escolas. O papel da escola é exatamente dialogar com a oralidade, com as memórias dos seus narradores sem que tenha o propósito de substituí-la. É nesse aspecto que a escola deve ser diferenciada, tomando como referência, as convencionais³².

³² Nomeamos de convencionais as escolas que atendem os não indígenas. Termo que merece uma discussão para compreendê-lo.

Referências

- BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre Literatura e História da Cultura**. 7ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo, UNESP, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Vértice, 1990.
- NÓVOA, Antônio. **Vida de Professores**. Porto Editora, Portugal, 2000.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado:** história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Entrevistas

SANTOS, Cicero Pereira dos. Povo Indígena Jiripankó, Pariconha/AL, em / /2008

SILVA, Elias Bernardo da. Povo Indígena Jiripankó, Pariconha/AL, em / /2008

SILVA, Genésio Miranda da. Povo Indígena Jiripankó, Pariconha/AL, em / /2008

Resenha

FORSYTH, William B. **Jornada no Império: a vida e obra do Dr. Kalley no Brasil.** São Paulo: FIEL, 2006. 254p.

Alisson Pereira Silva¹

William Forsyth se debruça a fazer um relato biográfico do médico escocês Robert Reid Kalley, um dos principais missionários protestantes do século XIX. Para tanto, o autor começa o seu texto mencionando os anos em que Kalley passou em formação acadêmica no curso de medicina, bem como o período referente ao processo de sua conversão ao protestantismo. Forsyth tenta construir uma narrativa que provoque o leitor a perceber a compaixão e o altruísmo de Robert Kalley, através de sua disposição em se colocar como missionário, inicialmente na Ilha da Madeira, região pertencente ao então Reino de Portugal.

Descrevendo este lugar, o autor privilegia os relatos produzidos por Kalley que supervalorizavam a ideia de que os habitantes da Ilha da Madeira estavam precisando do *verdadeiro* Evangelho de Cristo, pois viviam enganadas pelos ditos *enganos* e *equivocos* pegados pelo Catolicismo. De acordo com a descrição do autor, Kalley inicialmente passara a trabalhar como médico da comunidade madeirense e, posteriormente, como financiador de escolas, pois pensava ele que estas estratégias facilitariam na propagação das Escrituras para as pessoas, indistintamente de sua posição social.

O autor menciona as dificuldades que Robert Kalley teria passado em seu esforço por disseminar o conhecimento da Bíblia na Ilha da Madeira, bem como as duras perseguições que a Igreja Católica, por parte de alguns clérigos radicais, infligiram à recente comunidade protestante na Ilha. Dentre as perseguições que Forsyth destaca em seu texto, incluem-se prisões, depredações, violências físicas e verbais. Não obstante a estes acontecimentos, o autor tece uma narrativa que representa Robert Kalley enquanto um sujeito perseverante, que não desiste de cumprir o que ele entende como sendo um *chamadodivino*.

Mais adiante, a obra de William Forsyth faz menção à presença de Kalley no *ImpériodoBrazil*. Neste sentido, o autor discorre sobre as amizades e alianças que o Dr. Robert estabeleceu – em especial com o Imperador D. Pedro II –, que por sua vez teriam sido fundamentais para tornar sua atividade missionária possível no Brasil. Concomitantemente a isto, Forsyth constrói narrativas sobre as cidades que o *MédicoMissionário* atuara no decorrer de sua estadia no Brasil, bem como das pessoas que lá habitavam, proporcionando uma leitura que caracteriza esses lugares

¹ Graduando em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC/Cnpq, atualmente vinculado ao projeto “**Dissidência Religiosa e Imprensa: o Protestantismo no Império**”.

como espaços de disseminação da mensagem protestante.

O autor também explora a ideia do Brasil enquanto a *Terra da Cruz sem Cristo*, o lugar onde Kalley passaria a fazer o que os outros não fizeram: dar ao Brasil não a cruz, mas sim o próprio Cristo, nas palavras do autor: "Eles [Dr. e Sr^a Kalley] trariam ao Brasil aquilo que em última análise tinha feito a grandeza da Grã-Bretanha – a Bíblia, o evangelho, o Cristo que vive" (pág. 120). Para tal, Forsyth produz uma narrativa que minimiza a presença protestante anterior à chagada dos Kalleys no Brasil. Sobre a expulsão dos franceses no Brasil ele afirma que "os militantes da cruz [o Catolicismo] haviam vencido uma batalha sobre a verdade bíblica" (pág. 116), e em relação ao Brasil do período holandês o autor menciona: "[...] em 1654, a segunda tentativa de espalhar o evangelho no Brasil falhou. Mais uma vez a cruz sem Cristo tinha vencido mais uma batalha sobre a verdade bíblica do Evangelho" (pág. 117).

Forsyth acaba por construir uma narrativa heroizante de Robert Kalley, colocando-o em uma posição privilegiada em relação aos demais missionários. Aliás, não obstante seja uma biografia específica de um indivíduo, o autor pouco menciona aqueles sujeitos que, juntamente com Kalley, trabalharam em prol da propagação da mensagem protestante, tanto na Ilha da Madeira quanto no Brasil, caracterizando-os como apêndices do próprio *Médico Missionário*. Logo, Robert Kalley passa a ser o motor principal das

grandes mudanças que ocorreram no cenário religioso português e brasileiro do século XIX.

O Dr. Robert que Forsyth mostra em sua obra é um sujeito independente, enérgico, que não espera pelos outros para poder executar qualquer ação. Além dessas características, o autor transparece em sua obra outras adjetivações para Kalley, como sendo alguém seguro, inteligente, estratégico, por vezes tolerante e bastante eloquente.

A obra de William Forsyth possui uma rica lista fontes. Ele recorre a documentos dos mais variados, como cartas, atas de reuniões da Sociedade Missionária de Londres, além de diários escritos pelo Dr. e pela Sr.^a Kalley. A leitura da obra é bastante agradável e envolve o leitor nas histórias que narra. O autor não está preocupado em problematizar alguns aspectos da vida e obra de Robert Kalley, em certos instantes deixa escapar certa promoção do protestantismo a categoria de *revelação divinamente completa*, em detrimento a outras concepções religiosas, a ponto de caracterizar em termos negativos o próprio Catolicismo. Não obstante, a biografia escrita por William Forsyth nos oferece uma leitura diferente sobre o Robert Kalley, sendo útil para quem dela faz utilidade em pesquisas e estudos sobre a dinâmica da inserção do protestantismo no Brasil. Portanto, uma obra recomendável não apenas para aqueles que são leitores amantes de história, mas também para toda comunidade acadêmica.

Entrevista

O Doutor **Edson H. Silva** recebeu a MNEMOSINE REVISTA, em Recife, para uma entrevista na qual refletiu sobre aspectos relevantes dos problemas históricos contemporâneos, desde a formação até as tendências atuais que comprometem a sociedade com uma nova Ordem Social. A entrevista foi dada ao Editor desta revista, em fevereiro do corrente.

MNEMOSINE - Professor, as últimas décadas têm testemunhado um esforço em setores da sociedade brasileira de responder a um modelo opressor e iníquo do qual foram vítimas as populações afro-ameríndias no Continente. A História tem se voltado também para temas relacionados a isto. Temos um modismo "cultural-militante" ou uma renovação historiográfica? Sumariamente, que balanço se pode fazer dos estudos atuais da Etnohistória quanto formação da sociedade brasileira?

Dr. EDSON SILVA - Com o fim dos anos da Ditadura Militar no Brasil, a sociedade civil, os movimentos sociais reivindicavam um novo modelo sociopolítico. O país foi repensado e um marco disso, apesar das muitas frustrações posteriores, foi sem dúvidas às mobilizações pela Assembleia Nacional Constituinte que resultou na promulgação da Constituição de 1988 e atualmente em vigor. Ora, o universo acadêmico não estar imune às discussões sociopolíticas e as mobilizações por mudanças sociais. E os debates pelas mudanças, por um novo desenho da sociedade brasileira, incluíam as

discussões sobre os reconhecimentos, os lugares e os papéis dos diferentes atores sociopolíticos antes silenciados pelo período do autoritarismo. Ganham forças as discussões sobre os direitos das "minorias", na realidade maiorias: as questões de gênero, étnico-raciais, etc., etc. e mais bem recentemente sobre a sexualidade e suas diferentes expressões. Foi, portanto, nesse contexto que podemos compreender as discussões sobre os índios com a chamada Etnohistória, cujo conceito é questionado por pesquisadores, preferindo-se o termo História Indígena enquanto reflexões sobre os índios na História, ou ainda Antropologia Histórica. Isso porque a ideia de Etnohistória remete a uma concepção de uma história específica de um grupo étnico, o que é questionável quando esse grupo estar inserido na História das relações sociais mais amplas com outros grupos. Ou seja, não existe um grupo étnico isolado, que possua uma história própria, única.

De maneira bastante resumida, podemos dizer que no âmbito das pesquisas, reflexões e produções acadêmicas, ocorreu uma

mudança significativa no que diz respeito aos estudos "etnohistóricos" sobre os índios e também os negros. Foi superada a visão homogeneizadora, contemporânea ao período da Ditadura Militar, fundada em um marxismo ortodoxo que se baseava na dicotomia opressores X oprimidos, onde os índios ora eram pensados de forma romântica como heróis de guerras contra o colonizador, ora como incapazes, vencidos como parte da massa de colonizados e oprimidos. A partir do início dos anos 1990, novos estudos a partir de novas e múltiplas abordagens em um intenso e rico diálogo com categorias da Antropologia como Cultura, relações culturais, formas de expressões indígenas frente à dominação colonial passou a tratar os indígenas como sujeitos ativos nos cenários coloniais europeu e nacional. Mais recentemente, um conjunto de fatores, como as mobilizações indígenas, os estudos acadêmicos em apoio aos índios, a visibilidade política dos povos indígenas com as reivindicações para os reconhecimentos, conquistas e garantias de direitos diferenciados colocam em discussão os lugares das sociodiversidades indígenas no Brasil. Provocando cada vez mais um repensar sobre a História e a atualidade indígena em nosso país.

MNEMOSINE - O senhor, está coordenando a ANPHU/PE, inclusive como um evento para realizar-se em breve. Que papel poderia ser reservado a ANPHU no pensar e no fazer história no Brasil hoje?

Dr. EDSON SILVA - Para pensarmos a contribuição da ANPUH nas reflexões históricas no Brasil atual, tomemos apenas o exemplo das discussões sobre a criação da chamada Comissão Verdade, aprovada pelo Congresso Nacional, como o objetivo de apurar as violações aos direitos humanos ocorridas em nosso país entre 1946 e 1988. Diante das muitas polêmicas suscitadas sobre o assunto é fundamental fazer perguntas tais como: para que serve a História? Qual o lugar e o papel do historiador? A ANPUH congrega cerca de quatro mil pesquisadores em todo o Brasil e por meio de muitos deles são desenvolvidos estudos de qualidade reconhecida em renomadas universidades no exterior. Ou seja, a ANPUH é bastante significativa para as discussões em temas relevantes sobre a História em nosso país. No caso da ANPUH-PE, na qual estou à frente de uma equipe na atual direção, estamos organizando com o tema *História e diversidade: novas narrativas, sujeitos e espaços*, o IX Encontro Estadual de História que ocorrerá de 23 a 27 de julho de 2012 no Centro Acadêmico do Agreste (Campus da UFPE) em Caruaru. Pela primeira vez o Encontro da ANPUH-PE acontecerá no interior do Estado, contando com conferências, várias mesas-redondas, simpósios temáticos, minicursos, fóruns para discussões do ensino na graduação e pós-graduação, espaços para apresentações de estudantes, reunindo ainda colegas de diferentes áreas de pesquisas. Além da interiorização da ANPUH-PE, um outro objetivo e torná-la um espaço

de formação de professores disponível para prefeituras e secretarias de Educação, uma vez que congregamos competentes professores de diferentes áreas de pesquisa e ensino.

MNEMOSINE - Uma época o senhor dedicou-se a investigação de temas religiosos, sendo um dos ativos participantes no Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina, o CEHILA, e mais especificamente no CEHILA-Popular. Num ambiente de efervescências religiosas como o contemporâneo, os estudos sobre religião não estão um tanto "discretos"?

Dr. EDSON SILVA - Hoje podemos observar que a época de maior produção do CEHILA e do CEHILA-Popular, correspondeu também aos anos finais do fim da Ditadura Militar no Brasil, onde as igrejas, as comunidades religiosas canalizavam os sentimentos e desejos de mudanças sociopolíticas com a força da dimensão simbólica religiosa. As duas organizações eram, portanto, espaços e vozes para questionamentos, denúncias e mobilizações contra o autoritarismo, o empobrecimento, a miséria social. Com o retorno democrático, na atualidade os espaços de reflexões, questionamentos e de organização social são vários e apesar de um ambiente de efervescência religiosa os estudos sobre as múltiplas tradições do cristianismo, as diferentes expressões religiosas, as igrejas, tornou-se um campo de pesquisas e reflexões específico dentre outros, todavia de importância

fundamental para compreendermos a História do Brasil, da sociedade brasileira mais ampla.

MNEMOSINE - O senhor começou sua carreira acadêmica na UFPE no Colégio de Aplicação, ou seja, ensinando História para os mais jovens. Hoje também leciona em alguns programas de Pós-Graduação e orienta mestrandos e doutorandos. A reflexão histórica está preparada para "discursar" para os cientistas e para os jovens?

Dr. EDSON SILVA - Como afirmado anteriormente, nas reflexões sobre a História buscamos estar sintonizados com os contextos sociais, responder as perguntas do presente sobre o passado. Obviamente que existem os muitos desafios em cada momento. Como, por exemplo, pensar a História, que se convencionou dizer ser uma reflexão sobre o passado, na sociedade atual com a grande velocidade e quantidade de informações? Do que se chama cultura *fast-food* quando a História exige observações acuradas, leituras e erudição? Em uma época em que as imagens são tão proeminentes? Quando o papel do professor, a Educação é bastante questionada? Por outro lado, as reflexões históricas, a meu ver, não devem ser discursos enimesmados, narcisistas, apenas diletantes e por assim dizer necessariamente adaptar suas formas de discursos. As linguagens devem ser adaptáveis para cada situação, público, segmento, grupo social, sejam jovens estudantes, sejam pesquisadores sem, todavia, perder o rigor, evitando sempre o

empobrecimento, a superficialidade, a descaracterização do que seria uma

expressão própria dos discursos da História.

EDSON H. SILVA. Doutor em História Social pela UNICAMP (2008). Realizando o Pós-Doutorado em História Ambiental (UFRJ). Mestre em História pela UFPE (1995). Atualmente é professor efetivo no Centro de Educação/Col. de Aplicação da UFPE e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/ UFCG (Campina Grande/PB). Leciona no Curso de Licenciatura Intercultural na UFPE/Caruaru, destinado a formação de professores indígenas em Pernambuco. Participa na FIOCRUZ/Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães (Recife) do Grupo de Pesquisa Saúde e Ambiente Xukuru, que desenvolve projetos de pesquisas junto ao povo indígena Xukuru do Ororubá. Tem experiência na área de pesquisas em História, com ênfase na História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: história indígena no Nordeste e em Pernambuco nos séculos XIX e XX; memórias indígenas. História e memórias dos índios Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE); Possui vários artigos publicados, resultados de pesquisas sobre história indígena e também questões ambientais.